



HAL
open science

Scepticisme et politesse dans l'œuvre de David Hume

Alexandre Simon

► **To cite this version:**

Alexandre Simon. Scepticisme et politesse dans l'œuvre de David Hume. Philosophie. Université de Franche-Comté, 2016. Français. NNT : 2016BESA1005 . tel-01413330

HAL Id: tel-01413330

<https://theses.hal.science/tel-01413330>

Submitted on 9 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

ÉCOLE DOCTORALE

« LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIÉTÉS »

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en

PHILOSOPHIE

SCEPTICISME ET POLITESSE DANS L'ŒUVRE DE DAVID HUME

Présentée et soutenue publiquement par

Alexandre SIMON

Le 5 janvier 2016

Sous la direction de M. le Professeur Frédéric BRAHAMI

Membres du jury :

Frédéric BRAHAMI, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Didier DELEULE, Professeur émérite de l'université de Paris X

Claude GAUTIER, Professeur à l'École Normale Supérieure de Lyon, Rapporteur

Eléonore LE JALLÉ, Maître de conférences à l'université de Lille 3, Rapporteur

Thierry MARTIN, Professeur à l'université de Franche-Comté

Céline SPECTOR, Professeur à l'université Bordeaux Montaigne

Résumé

Ce travail étudie la relation entre scepticisme et politesse dans l'œuvre de David Hume afin de contribuer à la compréhension philosophique de l'art d'écrire de Hume et de son évolution. Du *Traité de la nature humaine* (1739-1740) aux œuvres suivantes (les *Essais*, les deux *Enquêtes*, les *Four Dissertations* et les *Dialogues sur la religion naturelle*), on observe un incontestable changement dans la manière de communiquer la science de l'homme au public du XVIII^e siècle. Inspiré en partie du journalisme philosophique d'Addison et de Steele et destiné à rendre la philosophie abstraite accessible au public de la conversation, l'art d'écrire de Hume témoigne d'une intégration progressive de la culture de la politesse au scepticisme mitigé et à son expression. Mais cela signifie tout sauf un renoncement aux ambitions spéculatives du *Traité*, que Hume aurait abandonnées pour la recherche d'une gloire mondaine. Au contraire, comme expression de la bonne humeur caractéristique du « vrai sceptique » et comme préparation littéraire de la réception critique de la philosophie au sein de la République des Lettres, l'art d'écrire de Hume cherche à donner à cette science sceptique – et science nouvelle – qu'est la science de l'homme le public dont elle a besoin pour assurer sa fondation. Le scepticisme mitigé apparaît alors comme étant essentiellement un scepticisme policé, c'est-à-dire comme la meilleure manière de faire entrer la « métaphysique » dans la voie sûre de la civilisation.

Scepticism and politeness in the works of David Hume

Abstract

This study deals with the relationship between scepticism and politeness in the works of David Hume, in order to contribute to the understanding of Hume's art of writing from a philosophical point of view. From the *Treatise of human nature* (1739-1740) to the later works (the *Essays*, the two *Enquiries*, the *Four dissertations* and the *Dialogues concerning natural religion*), one can observe an obvious change in the manner of communicating the science of man to the public of the eighteenth century. Partly inspired by the philosophical journalism of Addison and Steele and designed to make abstract philosophy accessible to the public of conversation, Hume's art of writing shows a progressive integration of the culture of politeness with scepticism and its expression. But this certainly does not mean that Hume would have left the speculative ambitions of the *Treatise* for worldly success. On the contrary, as an expression of the good humour which characterizes the « true sceptic » as well as a literary preparation of the critical reception of philosophy in the Republic of Letters, Hume's art of writing tries to give to the science of man, considered as a sceptical – and new – science, the public that it needs for its foundation. Hence mitigated scepticism appears essentially as a polite scepticism, the best way for « metaphysics » to enter upon the secure path of civilization.

Mots clés : aisance ; art d'écrire ; auteur ; autorité ; caractères ; clarté ; conversation ; critique ; croyance ; curiosité ; dialogue ; discussion ; élitisme ; empirisme ; émulation ; enthousiasme ; esthétique ; éthique ; expérience ; goût ; histoire ; histoire naturelle ; humeur ; impartialité ; mélancolie ; méthode expérimentale ; nature humaine ; newtonisme ; passions ; philosophie abstraite ; philosophie facile ; philosophie morale ; politesse ; progrès ; public ; pyrrhonisme ; raison ; réception ; religion ; religion naturelle ; réserve ; scepticisme ; scepticisme mitigé ; sens ; sociabilité ; société ; style ; sympathie ; test ; vérité.

Key words : abstract philosophy ; art of writing ; author ; authority ; belief ; characters ; clarity ; conversation ; criticism ; critics ; curiosity ; dialogue ; discussion ; easiness ; easy philosophy ; elitism ; empiricism ; emulation ; enthusiasm ; ethics ; experience ; experiment ; experimental method ; history ; human nature ; humour ; impartiality ; meaning ; melancholy ; mitigated scepticism ; moral philosophy ; natural history ; natural religion ; newtonianism ; passions ; politeness ; progress ; public ; pyrrhonism ; reason ; reception ; religion ; restraint ; scepticism ; sociability ; society ; style ; sympathy ; taste ; test ; truth.

Laboratoire Logiques de l'Agir
18 rue Chifflet à Besançon

Je dois beaucoup à Frédéric Brahami. Par le soutien qu'il a apporté à ma candidature à un poste d'Allocataire de Recherche à l'Université de Franche-Comté, il m'a permis de découvrir le domaine de la recherche universitaire. Par ses propositions de lecture, ses conseils de méthode, ses remarques critiques et la reformulation experte qu'il a toujours su faire de mes propres idées, il m'a donné de revenir sur les nombreuses lacunes affectant mon travail personnel. Par ses encouragements constants, il m'a enfin aidé à traverser les moments de doute qui ne manquèrent pas de jalonner ce travail. De tout cela, je lui suis profondément reconnaissant.

Je tiens ensuite à remercier l'École Doctorale LETS et son ex-directeur M. Jean-Claude Daumas d'avoir proposé ma candidature à un poste d'Allocataire de Recherche, et l'Université de Franche-Comté de l'avoir acceptée. Je suis tout particulièrement redevable à M. Thierry Martin, directeur de l'École Doctorale LETS, dont la bienveillance et les encouragements réguliers m'ont aussi permis de mener à bien la rédaction de cette thèse.

Je remercie aussi Sébastien Charles, Plínio Junqueira Smith, Éléonore Le Jallé et Philippe Saltel de m'avoir invité à participer aux colloques ou séminaires dont ils étaient responsables, et lors desquels j'ai pu avoir de fructueux échanges avec divers spécialistes de Hume et du scepticisme, mais aussi avec des étudiants très avisés.

Mes remerciements vont encore au Laboratoire Logiques de l'Agir, à son directeur M. Thierry Martin et à ses membres, qui m'ont offert un cadre de travail accueillant et stimulant.

Et comme « les verdicts réunis des meilleurs juges », pour reprendre les mots de Hume, constituent pour un doctorant le meilleur enseignement qu'il puisse recevoir sur la valeur de son travail, je remercie Didier Deleule, Claude Gautier, Eléonore Le Jallé, Thierry Martin, Céline Spector et Frédéric Brahami de m'avoir donné, en tant que membres du jury, cet indispensable éclairage.

Aussi, sans le soutien indéfectible et les encouragements réguliers des membres de ma famille, de mes amis et de mes collègues de lycée, ce travail n'aurait sans doute pas abouti. Je remercie en particulier ma mère, pour avoir effectué les dernières vérifications, et mes frères imprimeurs, pour avoir assuré l'impression de cette thèse (toute imperfection restante m'étant imputable), cela malgré les quelque dix-milles kilomètres de distance et les délais très courts que je leur ai laissés. À tous, je veux exprimer ici ma profonde reconnaissance.

Mais je ne la dirai jamais assez à Siu Yuen, mon épouse, qui a partagé avec moi au quotidien les contraintes liées à la rédaction d'une thèse, sans recevoir en retour la satisfaction intellectuelle que ce genre de travail procure habituellement à son auteur.

*À Guy Jacquemot et Daniel Limat,
mes premiers professeurs de philosophie.*

*« The misfortune of a book, says Boileau,
is not the being ill spoke of,
but the not being spoken of at all »
(To the Earl of Balcarres, 17 December 1754)¹.*

¹ *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932, vol. 1, p. 214. Boileau, *Épîtres*, X à XII, Préface (1695) : « [La] plus grande disgrâce qui puisse arriver à un écrit qu'on met au jour, ce n'est pas que beaucoup de gens en disent du mal, c'est que personne n'en dise rien ».

Table des matières

Liste des principales abréviations	19
Introduction	23
Première partie. L’humeur sceptique.....	49
<i>Chapitre 1. Vers une histoire naturelle de la philosophie (1734-1742).</i>	57
A. Histoire naturelle de la religion et histoire naturelle de la philosophie	57
B. « Une sorte d’histoire de ma vie » (Lettre à Arbuthnot).	65
C. Les leçons de l’histoire de la philosophie	75
1. De l’échec de la métaphysique au projet d’une science de l’homme fondée sur l’expérience et l’observation	76
2. Les doctes et les mondains : histoire d’un divorce et d’une réconciliation.....	86
D. Le Livre I du <i>Traité</i> ou la première histoire de la philosophie de David Hume	91
1. « Du scepticisme à l’égard de la raison » (<i>Traité</i> , 1.4.1).....	91
2. « Du scepticisme à l’égard des sens » (<i>Traité</i> , 1.4.2).....	95
3. Un newtonisme dogmatique.....	97
4. La crise sceptique du <i>Traité</i> (<i>Traité</i> , 1.4.7).....	99
<i>Chapitre 2. L’histoire naturelle de la philosophie (1742-1748) : la philosophie comme objet de la science de l’homme.</i>	113
A. La recherche du bonheur	114
1. « The Epicurean » ou le moment du divertissement.....	119
2. « The Stoic » ou le moment de la vie active et sociale.....	121
3. « The Platonist » ou le retour à la vie spéculative.....	125
4. «The Sceptic » ou la composition de la bonne humeur.....	127
B. La recherche de la vérité	132
<i>Chapitre 3. La politesse comme critère sceptique.</i>	139
A. Histoire naturelle et critique.....	139
B. Une caractériologie philosophique.....	142

1. L'amoureux de la vérité.....	144
2. « Le caractère le plus parfait ».....	147
3. « The Epicurean », « The Stoic », « The Platonist » et « The Sceptic »	150
4. L'autoportrait de Hume.....	150
5. Les personnages des <i>Dialogues</i>	152
 C. Le discours médical : Hume et la « maladie anglaise ».....	 153
 Deuxième partie. La science de l'homme et son public	 161
 <i>Chapitre 1. Hume et le public.</i>	 169
A. « L'histoire de mes écrits » ou la deuxième histoire de la philosophie de David Hume (« My Own Life »)	169
B. Le caractère expérimental du <i>Traité</i>	173
C. L' <i>Abrégé du Traité</i>	175
D. Hume et le public savant.....	177
 <i>Chapitre 2. Scepticisme et réception critique de la science de l'homme</i>	 180
A. Équivocité du scepticisme mitigé et composition du public philosophique	180
1. Le double public de la science de l'homme : les doctes et les mondains.....	182
2. La « conversation » : un test de sens.....	187
3. La critique savante : un test de vérité.....	195
B. La crédibilité de la philosophie	204
1. Test de sens et théorie sceptique de la croyance.....	205
2. Test de vérité et théorie sceptique de la croyance.....	212
a. Croyance et sympathie.....	217
b. L'algébriste et le monde savant.....	223
c. Le sceptique et le monde savant.....	225
d. Croyance et politesse dans le <i>Traité</i>	227
 <i>Chapitre 3. Valeur de la critique et autorité du public</i>	 233
A. La science de l'homme : une science sans public ?	233
B. L'éthique de la discussion selon Hume : impartialité et élitisme.....	239
1. Impartialité et politesse.....	239
2. Empirisme et objectivité.....	245
3. L'impartialité comme vertu intellectuelle.....	252

a. Impartialité et objectivité de la critique philosophique.....	256
b. Une contre-épreuve : la <i>Lettre à un ami</i>	262
c. L'indépendance du sceptique.....	263
d. La réputation morale du sceptique.....	266
4. L'élitisme intellectuel de Hume.....	269
Troisième Partie. Avancement du savoir et gloire du philosophe	277
<i>Chapitre 1. Fécondité de la critique et progrès du savoir.....</i>	<i>281</i>
A. « Veritas filia temporis » : ouverture de la science de l'homme sur les savoirs de l'histoire.....	281
B. Progrès du savoir par émulation.....	289
<i>Chapitre 2. L'amour de la gloire littéraire</i>	<i>297</i>
A. Une passion mondaine mais sceptique.....	298
B. Une passion sociable mais sélective.....	302
C. Une passion motrice	305
D. Autorité du public et autorité du philosophe.....	309
E. Hume et la critique	318
<i>Chapitre 3. La politesse de l'écriture sceptique</i>	<i>323</i>
A. Réformer le goût du public.....	325
B. Reproduire le test de réception	334
1. La clarté sceptique.....	336
2. La réserve sceptique.....	344
C. Hume et l'art du dialogue	350
Conclusion.....	359
Annexe : La science de l'homme et le public savant dans la correspondance de Hume.....	367
Bibliographie.....	379
I. Sources biographiques et bibliographiques.....	379
A. Sources biographiques	379
B. Sources bibliographiques	380

II. Littérature primaire	381
A. Textes de Hume	381
1. Textes originaux.....	381
2. Traductions françaises.....	383
B. Philosophie et littérature britanniques.....	384
C. Autres	388
III. Littérature secondaire	390
A. Hume.....	390
1. Ouvrages.....	390
2. Articles.....	393
B. Scepticisme ancien et moderne	402
1. Ouvrages.....	402
2. Articles.....	404
C. Politesse et sociabilité savante.....	405
1. Ouvrages.....	405
2. Articles.....	407
D. Art d'écrire et philosophie	408
1. Ouvrages.....	408
2. Articles.....	409
E. Lumières	409
1. Ouvrages.....	409
2. Articles.....	412
F. Histoire de la pensée britannique.....	413
1. Ouvrages.....	413
2. Articles.....	414
Index.....	417

Liste des principales abréviations

Traité : *Traité de la nature humaine*. Le titre est suivi de l'indication du Livre, de la Partie et de la Section, puis de la page dans l'édition anglaise (vol. 1) de D. F. Norton et M. J. Norton (Oxford, Clarendon Press, 2007), enfin de la page dans la traduction de P. Baranger et P. Saltel (Livre I), J.-P. Cléro (Livre II) et P. Saltel (Livre III) (Paris, GF-Flammarion, 1995, 1991, 1993).

Abrégé : *Abrégé du Traité de la nature humaine*. Le titre est suivi de l'indication du paragraphe et de la page dans l'édition anglaise du *Traité* (vol. 1) mentionnée ci-dessus, puis de la page de la traduction de D. Deleule (Paris, Aubier Montaigne, 1971).

Essais : *Essais moraux, politiques et littéraires*. Le titre est suivi de l'indication de la Partie, du numéro de l'essai et de la page dans l'édition anglaise d'E. F. Miller (rev. ed., Indianapolis, Liberty Fund, 1987) puis du numéro de volume et du numéro de la page de la traduction par M. Malherbe des *Essais et traités sur plusieurs sujets*, dont les volumes I et II (Paris, Vrin, 1999 et 2009) contiennent respectivement la Première et la Deuxième Partie des *Essais moraux, politiques et littéraires*.

Lettre à un ami : *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Edimbourg*. Le titre est suivi de l'indication du paragraphe et de la page dans l'édition anglaise du *Traité* (vol. 1) mentionnée ci-dessus, puis de la page de la traduction de D. Deleule (Paris, les Belles lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon n°196, 1977).

EEH : *Enquête sur l'entendement humain*. Le titre est suivi de l'indication de la section, du paragraphe et de la page dans l'édition anglaise de T. L. Beauchamp (Oxford, Clarendon Press, repr. 2009) puis de la page de la traduction revue et corrigée par D. Deleule (Paris, Le Livre de Poche, 1999).

EPM : *Enquête sur les principes de la morale*. Le titre est suivi de l'indication de la section, du paragraphe et de la page dans l'édition anglaise de T. L. Beauchamp (Oxford, Clarendon Press, 1998) puis de la page de la traduction par M. Malherbe des *Essais et*

traités sur plusieurs sujets dont le volume IV (Paris, Vrin, 2002) contient une traduction de *l'Enquête sur les principes de la morale*.

History : The History of England. Le titre est suivi de l'indication du volume, du chapitre et de la page de l'édition anglaise de W. B. Todd (Indianapolis, Liberty Fund, 1983).

Histoire naturelle : L'histoire naturelle de la religion. Le titre est suivi de l'indication de la section, du paragraphe et de la page de l'édition anglaise de T. L. Beauchamp (Oxford, Clarendon Press, 2007) puis de la page de la traduction de M. Malherbe des *Essais et traités sur plusieurs sujets* dont le volume IV (Paris, Vrin, 2002) contient une traduction de *L'histoire naturelle de la religion*.

Dissertation : Dissertation sur les passions. Le titre est suivi de l'indication de la section, du paragraphe (en suivant la numérotation de l'éditeur et non celle de Hume) et de la page de l'édition anglaise de T. L. Beauchamp (Oxford, Clarendon Press, 2007) puis de la page de la traduction par M. Malherbe des *Essais et traités sur plusieurs sujets* dont le volume III (Paris, Vrin, 2004) contient une traduction de la *Dissertation sur les passions*.

Dialogues : Dialogues sur la religion naturelle. Le titre est suivi de l'indication de la Partie, du paragraphe et de la page dans l'édition anglaise de N. K. Smith (Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1947) puis de la page dans la traduction de M. Malherbe (2^e éd., Paris, Vrin, 1997).

Letters : The Letters of David Hume. Le titre est suivi de l'indication du volume, du numéro de la lettre et de la page dans l'édition de J. Y. T. Greig (Oxford, Clarendon Press, 1932, repr. 1969, 2 vol.).

New Letters : New Letters of David Hume. Le titre est suivi du numéro de la lettre puis de celui la page dans l'édition de R. Klinbansky et E. C. Mossner (Oxford Clarendon Press, 1954).

Introduction

Lorsqu'on porte un regard d'ensemble sur l'œuvre philosophique de Hume, en suivant l'ordre chronologique des publications, on peut avoir une impression de désordre ou d'incohérence que ne suffit pas à effacer le regroupement ordonné de la plupart de ces œuvres, à partir de 1758, dans les *Essais et traités sur plusieurs sujets*¹. Cette incohérence n'apparaît certes pas sur le plan doctrinal, comme s'il y avait contradiction entre les thèses soutenues d'un livre à l'autre, mais quant à la mise en œuvre du projet philosophique initial de Hume, tel qu'il se trouve exposé dans l'Introduction du *Traité de la nature humaine* : « en prétendant expliquer les principes de la nature humaine, nous proposons en fait un système complet des sciences, bâti sur un fondement presque entièrement nouveau, le seul sur lequel elles puissent s'établir avec quelque sécurité »². De quoi ce système complet des sciences est-il fait ? L'Avantissement publié en 1739 avec les deux premiers Livres du *Traité* l'indique clairement : « Le dessein que je poursuis dans le présent ouvrage est suffisamment expliqué dans l'*Introduction*. Le lecteur doit seulement noter que les sujets que je m'y suis proposés ne sont pas tous *Traités* dans ces deux volumes. Les sujets de l'*entendement* et des *passions* forment à eux seuls une chaîne complète de raisonnement, et j'ai voulu profiter de cette division naturelle pour affronter le goût du public. Si j'ai la bonne fortune de rencontrer le succès, je passerai à l'examen de la *morale*, de la *politique* et de la *critique*, ce qui complétera ce *Traité de la nature humaine* »³. On peut donc raisonnablement présumer que le *Traité de la nature humaine* avait initialement été conçu par Hume comme devant comporter non pas trois mais cinq livres, dont chacun serait consacré à l'une des quatre sciences qui composent la science de l'homme comme

¹ Malgré leur titre, qui fait mention de « traités », les *Essais et traités sur plusieurs sujets* ne contiennent pas le *Traité de la nature humaine* ni d'ailleurs aucune œuvre proprement intitulée « traité ». Aussi l'ordre des livres a-t-il de quoi surprendre à première vue puisqu'il ne correspond parfaitement ni à l'ordre des sciences prévu par le *Traité* (l'économie, la politique et l'esthétique venant dans les *Essais et traités* avant la logique, les passions et la morale) ni à l'ordre chronologique de publication séparée des œuvres (la *Dissertation sur les passions*, publiée d'abord dans les *Four Dissertations* de 1757, venant avant l'*Enquête sur les principes de la morale* publiée six ans plus tôt). L'ordre des *Essais et Traités* mêle ordre chronologique des publications et ordre logique des sciences.

² *Traité*, Introduction, 4 ; 34.

³ *Traité*, Avantissement de 1739.2 ; 29. Ce programme correspond à la division des sciences opérée dans l'Introduction, le seul sujet des passions ne trouvant pas de science ou de nom de science qui lui corresponde : « Ces quatre sciences, la *logique*, la *morale*, la *critique* et la *politique*, contiennent presque tout ce qu'il peut, d'une manière ou d'une autre, nous importer de connaître ou presque tout ce qui peut tendre soit au progrès, soit à l'embellissement de l'esprit humain » (*Traité*, Introduction, 4 ; 33-34).

« système complet des sciences » et auxquelles il faut ajouter l'étude des passions. Après la publication des Livres I, II et III, respectivement consacrés à la logique (l'étude de l'entendement), aux passions et à la morale, le lecteur de l'époque pouvait donc s'attendre à la publication d'un Livre IV sur la politique et d'un Livre V sur la critique (l'esthétique)¹. Au lieu de cela, Hume publie à partir de 1741 des *Essais moraux et politiques* (qui en 1758 deviendront les *Essais moraux, politiques et littéraires*), lesquels certes complètent à leur manière le programme du *Traité*, mais dans une volonté manifeste de rompre justement avec la « manière », sinon avec la « matière », de cette première œuvre². Mais, chose peut-être plus surprenante encore à première vue, Hume reprend depuis le début le programme du *Traité* en publiant en 1748 des *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (*Enquête sur l'entendement humain* à partir de 1758) et en 1751 une *Enquête sur les principes de la morale*, qui, avec la *Dissertation sur les passions* de 1757, s'apparentent clairement à une réécriture des Livres I, III et II du *Traité* respectivement. Mieux, le programme initial, celui du *Traité*, s'élargit au domaine de la religion, abordé qui plus est de manière apparemment hétérogène dans une dissertation, *L'histoire naturelle de la religion* (publiée d'abord dans les *Four Dissertations* de 1757), puis dans des dialogues, les *Dialogues sur la religion naturelle* (publiés en 1779, trois ans après la mort de Hume)³.

À cette impression de désordre s'ajoute une impression de bigarrure au vu de la diversité des formes littéraires successivement adoptées par Hume au cours de sa carrière d'auteur : traité, essais, enquêtes, discours, dissertations, dialogues, et même abrégé et lettre (*l'Abrégé du Traité* et la *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Edimbourg*). Mais toutes ces formes ne peuvent justement pas être mises sur le même plan, puisque c'est l'abandon de la forme littéraire du traité qui semble bien avoir motivé l'adoption des autres formes littéraires. Sans entrer tout de suite dans une analyse détaillée, on peut dire que celles-ci ont en commun d'être à la fois plus brèves et plus attrayantes que celle d'un traité, forme très académique. L'œuvre de Hume est donc clairement marquée par une rupture

¹ On notera toutefois que le sujet de la politique est déjà largement abordé dans la Deuxième Partie du Livre III (intitulé simplement « Of morals »), en particulier aux sections VII à XI.

² « J'avais toujours nourri l'idée que mon manque de succès à la publication du *Traité de la nature humaine* était dû plus à la manière qu'à la matière et que je m'étais rendu coupable d'une imprudence très ordinaire en le faisant imprimer trop tôt » (« My Own Life » dans *Essais et traités sur plusieurs sujets*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, vol. 1 (1999), p. 57 pour la traduction française et dans *Essays moral, political and literary*, ed. E. F. Miller, rev. ed., Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. xxxv pour le texte original. La référence à « My Own Life » se fera désormais avec l'indication de la page de l'édition de Miller puis de la traduction de M. Malherbe).

³ L'Introduction du *Traité* faisait certes mention de la religion naturelle (*Traité*, Introduction, 4 ; 33) et le sujet de la religion est omniprésent dans les trois Livres du *Traité*, mais la religion ne devait pas, d'après le programme du *Traité*, faire en elle-même l'objet d'un livre ou d'une science composant le « système complet des sciences ».

dans la manière dont son auteur s'y est pris pour communiquer sa pensée au public du XVIII^e siècle.

Ce qui fait alors problème, semble-t-il, c'est l'unité et la cohérence de l'œuvre de Hume. Car la rupture littéraire dont elle témoigne est telle qu'on a pu y voir le signe d'une conversion philosophique de Hume, ou plutôt d'une conversion intellectuelle, par laquelle Hume aurait renoncé à toute entreprise philosophique fondamentale pour se faire essayiste, moraliste, écrivain politique et historien, autrement dit qu'il y aurait eu deux Hume, celui du *Traité* et celui des œuvres postérieures, l'un authentiquement soucieux de vérité philosophique, l'autre davantage préoccupé de gloire littéraire¹. Force est pourtant de constater que, du point de vue du contenu, l'œuvre de Hume présente une profonde unité, dans la mesure où la philosophie empiriste et sceptique du *Traité*, loin d'être démentie par les œuvres postérieures, en éclaire au contraire la signification. La science, la morale, le droit, l'économie, la politique, la critique littéraire et la religion ne reposent pas fondamentalement sur la raison mais sur le sensible, c'est-à-dire sur l'imagination, la croyance et les passions, voilà en somme ce que montrait le *Traité*, voilà ce que montrent aussi les *Essais*, les *Enquêtes*, les *Dissertations* et les *Dialogues*, œuvres dont la teneur spéculative et sceptique ne le cède en rien à la philosophie du *Traité*, si l'on vient bien excepter quelques morceaux, contenus dans les *Essais*, que Hume finit par retirer de la publication. De ce point de vue là au moins, tout indique que Hume est resté fidèle à lui-même.

Il n'en demeure pas moins que la rupture littéraire qui intervient entre le *Traité* et les *Essais* est bien réelle et qu'elle pose problème. Elle est problématique parce qu'elle pourrait laisser penser que, dans l'œuvre de Hume, la forme est à peu près indifférente au contenu, que la relation entre la « matière » et la « manière » est purement contingente, et que Hume l'écrivain policé et Hume le philosophe sceptique sont deux. Est-ce simplement par divertissement littéraire – pour plaire au public de l'époque et rivaliser en même temps avec ses modèles littéraires – que Hume délaissa la forme du *Traité* pour adopter celles de l'essai, de l'enquête, de la dissertation et du dialogue ? S'il n'y a pas eu deux Hume à travers le temps, un Hume philosophe puis un Hume moraliste, essayiste et historien, mais bien un Hume philosophe, n'y aurait-il pas eu cependant deux Hume en même temps, l'un philosophe et l'autre écrivain ? Si l'on refuse de l'admettre, on devra donc convenir que le

¹ Voir par exemple le jugement de L. Stephen : « Hume, en effet, peut être accusé de s'être écarté du droit chemin sous l'influence de la gloriole littéraire » (*History of English Thought in Eighteenth Century*, London, 1903 (3rd ed.), vol. 1, p. 43). Ce jugement s'insère dans une longue tradition que rappelle N. Kemp Smith dans *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*, New York, Macmillan, 1966 (1st ed. London, 1941), pp. 519-523.

philosophe et l'écrivain ne font qu'un, et que la relation entre la forme et le contenu de l'œuvre n'est pas accidentelle mais philosophiquement fondée.

Mais cette relation ne laisse pas d'être problématique, car nulle part Hume n'en donne explicitement la clé de compréhension. Ce serait le cas si son œuvre contenait une poétique de la philosophie sceptique, laquelle dirait en quoi consiste un art d'écrire sceptique. On trouve certes une poétique sous la plume de Hume, mais c'est essentiellement une poétique de la littérature et non une poétique de la philosophie et de son expression¹. Et si l'on trouve ça et là quelques explications concernant l'adoption de telle ou telle forme littéraire particulière, comme pour les *Essais* et les *Dialogues*, ce ne sont que des explications partielles, qui ne permettent pas de comprendre l'articulation entre la pensée et l'art d'écrire de Hume au niveau de l'ensemble de son œuvre². Autrement dit, si Hume a pris soin de son écriture, il n'a pas pris soin de dire pourquoi l'expression littéraire de sa pensée lui importait tant ni comment il concevait l'écriture sceptique. Y a-t-il donc un quelconque rapport, philosophiquement fondé, entre le scepticisme de Hume et son art d'écrire ?

On a certes quelques raisons d'en douter. Hume a toujours affirmé son amour pour la littérature et n'a jamais caché son ambition proprement littéraire. Lorsqu'en 1742 il publie le premier volume des *Essais*, il présente ceux-ci comme des « bagatelles » qu'il délivre au public pour « essayer [ses] talents littéraires » et comme pour rivaliser avec les auteurs du *Spectator* et du *Craftsman*³. Et lorsqu'à la fin de sa vie il fait son autoportrait, c'est son « amour de la gloire littéraire » qu'il présente comme ayant été sa « passion dominante »⁴. Ce sont des affirmations de ce genre qui, prises au pied de la lettre et isolées de leur contexte, pourrait alimenter la thèse d'une reconversion de Hume philosophe sceptique en simple essayiste.

Il faut dire aussi que l'état de la littérature secondaire pourrait laisser croire que le rapport entre le scepticisme de Hume et son art d'écrire est largement accidentel. D'un côté, l'abondante littérature consacrée à l'interprétation du scepticisme de Hume ne contient aucune étude d'ensemble consacrée à la relation entre le scepticisme et l'écriture de Hume, comme si Hume le philosophe sceptique avait été à peu près indifférent à Hume l'écrivain. D'un autre côté, les rares études dévolues à l'art d'écrire de Hume, si elles

¹ À cette poétique littéraire appartiennent les essais regroupés, traduits et présentés par R. Bouveresse dans un recueil intitulé *Essais esthétiques* (Paris, Flammarion, 2000).

² Il s'agit, pour les *Dialogues*, du préambule intitulé « Pamphile à Hermippe », et, pour les *Essais*, de cette sorte d'introduction à l'édition 1742 du volume 2 que constituait « Of Essay-Writing ».

³ *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, « Préface de la première édition des *Essais* », pp. 105-106.

⁴ « My Own Life », xl ; 61.

contiennent de précieuses analyses, ne sont pas pleinement satisfaisantes dans l'éclairage qu'elles apportent sur le lien entre ces deux aspects de l'œuvre de Hume¹.

Parmi elles figure celle de M. A. Box (*The Suasive Art of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1990). Son principal mérite est de montrer, à partir du contexte littéraire de l'époque et de la prise en compte des modèles littéraires de Hume (Addison, Steele, Swift, Pope, etc.), comment l'écriture de Hume évolua entre le *Traité* et la deuxième *Enquête* vers davantage de clarté, de concision, de réserve, d'objectivité et d'aisance (l'*easiness*, dont l'importance est capitale pour la compréhension du rapport entre le scepticisme et l'art d'écrire de Hume). Ces analyses proprement stylistiques constituent un point de départ indispensable à l'interprétation philosophique du rapport entre le scepticisme de Hume et son art d'écrire. Mais précisément parce que le livre de Box se présente comme une étude littéraire, et non comme un commentaire proprement philosophique, il laisse dans l'ombre la relation entre l'art d'écrire de Hume et sa pensée sceptique. Certes, Box montre bien comment la première *Enquête* parvient à clarifier la signification du scepticisme de Hume, lequel était apparu obscur à bien des lecteurs du *Traité* ou avait fait l'objet d'interprétations erronées. Mais ce n'est là qu'une analyse très partielle de la relation qui unit scepticisme et art d'écrire chez Hume, comme si le scepticisme n'avait été pour Hume qu'un objet littérairement problématique parmi d'autres, comme la morale, la politique ou la religion. La question demeure donc de savoir dans quelle mesure l'art d'écrire de Hume tout entier, et non seulement telle ou telle de ses manifestations, fut commandé par son scepticisme. En replaçant cet art d'écrire dans le contexte littéraire de la première moitié du XVIII^e siècle, Box est naturellement conduit à expliquer les évolutions de cet art d'écrire davantage par les influences littéraires de Hume que par sa propre pensée. On notera enfin que le livre de Box ne considère pas l'œuvre de Hume dans sa totalité mais en partie seulement puisqu'il s'en tient au *Traité*, aux *Essais* et aux deux *Enquêtes*, laissant de côté notamment les *Dialogues*, pour lesquelles la question de l'écriture se pose tout particulièrement.

Une deuxième étude d'envergure consacrée à la carrière de Hume comme philosophe et comme écrivain est celle J. Christensen (*Practicing Enlightenment. Hume*

¹ Cette réserve ne porte que sur les ouvrages car il faut mentionner ici les articles très éclairants de M. Biziou ("Le système chez Hume : une écriture stratégique et théâtrale", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 182 (1992), pp. 173-199), de M. Malherbe ("Hume and the Art of Dialogue", dans M. A. Stewart and J. P. Wright (eds), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, pp. 170-177), et de F. Brahami ("Les écritures philosophiques de Hume", dans B. Curatolo et J. Poirier (dir.), *Le Style des Philosophes*, Les Cahiers de la MSH Ledoux, Éditions universitaires de Dijon et Presses universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 111-120.), ainsi que les introductions de M. Malherbe aux *Dialogues sur la religion naturelle* (Paris, Vrin, 1997) et aux quatre volumes des *Essais et traités sur plusieurs sujets* (Paris, Vrin, 1999-2009).

and the Formation of a Literary Career, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987). Cette étude est intéressante à plus d'un titre. En prenant très au sérieux les ambitions proprement littéraires de Hume, elle prend le contre-pied des interprétations qui ne voyaient dans ces ambitions qu'un renoncement aux intérêts jugés plus sérieux de la science philosophique. Ce faisant, elle considère l'ensemble de la carrière de Hume, et non pas seulement une partie de son œuvre. Mais surtout, elle voit dans le déroulement de cette carrière un processus de maturation, qui est celle de Hume en tant qu'auteur, et conduit à soulever à propos de Hume la question que L. Jaffro soulevait à propos d'Anthony Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury, dont l'influence sur Hume n'est plus à démontrer : qu'est-ce que devenir auteur, pour un philosophe¹ ? Mais, plus encore que Box, Christensen occulte la question du rapport entre le scepticisme de Hume et son art d'écrire, dans la mesure où il fait reposer son analyse sur des principes d'interprétation marxistes qui le conduisent à voir dans la carrière de Hume une stratégie de domination idéologique et sociale de l'homme de lettres et de sa classe, dont non seulement l'écriture mais la philosophie elle-même de Hume seraient les armes principales. Si Christensen part du principe, certes recevable, que la vie de Hume peut être utilement étudiée dans les termes même de ses écrits et donc de sa philosophie, la mise en œuvre de ce programme présente l'inconvénient de reposer en dernière analyse sur une interprétation des écrits de Hume comme étant le reflet idéologique de la société du XVIII^e siècle. C'est son droit, mais cela n'éclaire pas beaucoup la manière dont Hume lui-même pensait l'articulation entre sa pensée sceptique et son métier d'écrivain, Christensen faisant d'ailleurs peu de place à la considération du scepticisme de Hume dans son livre. De ce point de vue, il est donc préférable de partir du principe que l'écriture de Hume peut utilement être étudiée dans les termes de sa pensée et, à partir de là, de se demander en quoi peut bien consister un art d'écrire proprement sceptique. On évitera ainsi de projeter arbitrairement sur l'œuvre de Hume un principe d'interprétation qui lui est étranger, pour ne pas dire antithétique.

Mais il revient à J.V. Price d'avoir le premier étudié la question de l'art d'écrire de Hume de manière approfondie dans un livre qui est devenu un classique, *The Ironic Hume* (Austin, University of Texas Press, 1965). C'est aussi l'étude qui articule le plus étroitement art d'écrire et scepticisme chez Hume. Selon Price, Hume aurait trouvé dans l'ironie, procédé littéraire en vogue à l'époque, une manière d'écrire tout particulièrement adaptée à l'expression de sa pensée sceptique, en raison du double niveau de signification

¹ L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, p. 23, qui renvoie à l'ouvrage de J. Christensen.

impliqué dans l'ironie, un niveau littéral et un niveau symbolique. À une époque où le scepticisme risquait toujours d'être assimilé à de l'athéisme ou du libertinage par les autorités religieuses, il pouvait être opportun de recourir à l'ironie comme à un masque, et un masque suffisamment subtile pour faire comprendre sa pensée aux lecteurs avisés et tromper en même temps les esprits moins capables de finesse. Mais il est évident que cette fonction de l'ironie, la dissimulation, doit rester très limitée, puisque l'ironie, pour être identifiée et comprise, implique par définition que l'auteur qui en fait usage en donne la clé au lecteur en parlant ouvertement par ailleurs. Or, de ce point de vue, l'ironie est donc bien un instrument d'expression ouverte voire provocatrice de la critique sceptique, et non l'instrument de sa dissimulation, la signification symbolique du discours ironique ayant à charge d'exprimer les doutes de l'auteur, lesquels portent sur la signification littérale du discours. Ce principe de lecture permet alors à Price de mettre en évidence une évolution dans l'art d'écrire de Hume, qui serait allé dans le sens d'une maîtrise toujours plus grande de l'ironie comme procédé littéraire privilégié du philosophe sceptique, dont l'art d'écrire aurait culminé dans la composition des *Dialogues sur la religion naturelle*. Et c'est de ce point de vue, celui d'une écriture ironique principalement commandé par un scepticisme religieux, que Price propose de saisir l'unité de la pensée et de l'œuvre de Hume. Si l'ironie fut la caractéristique principale du style de Hume, c'est parce qu'elle sert essentiellement l'expression du scepticisme de Hume en matière de religion et que c'est ce scepticisme religieux qui serait à l'origine de la philosophie de Hume tout entière. Cette lecture, efficace et convaincante, a cependant elle aussi ses limites. Ce n'est pas que Price surestime la place de l'ironie dans l'écriture de Hume, mais il semble que l'ironie, aspect certes majeur de cette écriture, n'en soit cependant qu'un aspect particulier, le principe fondamental de l'art d'écrire de Hume étant à chercher ailleurs¹. Mais surtout, l'ironie étant une caractéristique diffuse et permanente du style de Hume, qui ne fait que s'affirmer et s'affiner progressivement d'un livre à l'autre, et en particulier entre le *Traité* et les *Essais*, ne permet pas de rendre compte de la rupture littéraire qui s'opère entre le *Traité* et les œuvres postérieures. Pourquoi Hume, après avoir publié les trois Livres du *Traité* – on serait tenté de dire les trois « premiers » livres, en tenant compte du projet initial, qui semblait bien en prévoir cinq, pourquoi Hume délaisse-t-il cette forme littéraire pour écrire sous forme d'*Essais*, d'*Enquêtes*, de *Dissertations* et de *Dialogues* ? Pourquoi, en lieu et place des hypothétiques livres IV et V du *Traité* sur la politique et la critique, donne-t-il au public des *Essais moraux et politiques*, qui traitent effectivement de questions non

¹ L'étude de Box, qui elle aussi fait place à l'ironie, ne lui réserve cependant qu'un sous-chapitre (sous le titre « Ironic Coyness », pp. 206-225).

seulement morales mais aussi politiques et littéraires ? Et pourquoi, après avoir traité la logique, les passions et la morale dans les trois livres du *Traité*, reprend-il ces sujets dans les deux *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions* ? Il est évident qu'un point de vue aussi particulier que celui de l'ironie ne permet pas de répondre à ces questions. De la même façon, il semble que le scepticisme religieux de Hume, dont Price montre bien l'affinité qui le lie à l'ironie comme procédé littéraire, soit un aspect trop particulier de sa pensée pour permettre d'en saisir l'unité. Car ce scepticisme religieux, si marqué soit-il dans l'œuvre de Hume, n'est encore qu'un aspect particulier de son scepticisme, dont l'assise fondamentale est dans la conviction que la nature humaine est gouvernée par le sensible davantage que par la raison, en religion comme ailleurs.

Pour comprendre le rapport entre le scepticisme et l'art d'écrire de Hume, envisagés l'un comme l'autre dans toute leur extension, il faut donc chercher leur caractéristique commune la plus générale. Or il semble que celle-ci puisse être trouvée dans ce qui, faisant partie de l'esprit des Lumières écossaises, traverse en même temps l'œuvre de Hume tout entière : la politesse (*politeness*). La politesse est dans l'œuvre de Hume le moyen terme entre scepticisme et art d'écrire. Le scepticisme de Hume, comme scepticisme mitigé ou modéré, est essentiellement un scepticisme policé. L'art d'écrire de Hume, qui doit beaucoup à ces écrivains polis qu'étaient Shaftesbury, Swift, Steele, Pope et Bolingbroke, est à son tour un art d'écrire policé. Mais s'il l'est, ce n'est pas par imitation servile de ces modèles littéraires, c'est fondamentalement parce que le scepticisme de Hume est lui-même marquée au sceau de la politesse, et que seule une écriture policée convient à l'expression de ce scepticisme. Si donc l'art d'écrire de Hume fut marqué par l'évolution qu'on lui connaît, c'est parce qu'il témoigne d'une intégration progressive de la politesse au scepticisme de Hume et à son expression, laquelle témoigne à son tour d'une prise de conscience progressive chez Hume de la nature même de son scepticisme et de la meilleure façon de le communiquer au public.

C'est donc de ce point de vue, celui d'une politesse affectant le scepticisme de Hume et son expression littéraire, qu'il convient de se placer pour saisir l'unité de l'œuvre de Hume à travers son évolution. Il va sans dire qu'il s'agit non pas de l'unité abstraite et figée d'un « système », au mauvais sens du terme, celui d'un produit artificiel de l'esprit de système, mais d'une unité dynamique, qui se donne à voir dans un mouvement, le mouvement de polissage de la pensée sceptique et de son expression et dans lequel il faut voir un mouvement de civilisation de la philosophie et de son écriture. Mais envisager l'œuvre de Hume du point de vue de la politesse, c'est aussi bien l'envisager du point de

vue d'une pensée de la sociabilité, et en particulier de la sociabilité intellectuelle caractéristique de l'époque des Lumières. Car dans l'anthropologie de Hume comme dans la culture de la politesse qui marque les Lumières écossaises, c'est bien la sociabilité qui, sous la forme privilégiée de la conversation, est le principal facteur de polissage des mœurs, des manières, des goûts, des opinions et des discours. C'est donc la prise en compte de cette sociabilité, en particulier sous la forme d'un commerce entre les esprits, qui à la fois donne au scepticisme de Hume son caractère modéré, explique l'importance que Hume accordait à la manière de communiquer celui-ci au public de l'époque et fait de Hume un philosophe des Lumières, malgré son scepticisme.

Pour le comprendre, il faut commencer par se demander ce que c'est que la politesse, en Écosse au XVIII^e siècle et sous la plume de Hume en particulier. D'un point de vue historique et sociologique, la politesse est une certaine culture, celle qui, à partir de la Restauration, mais plus encore à compter de la Glorieuse Révolution et tout au long du XVIII^e siècle, caractérise en propre l'élite britannique. C'est cette élite qui, en subissant une transformation culturelle sur la période considérée et en se faisant l'héritière de la Révolution de 1688, jouera un rôle moteur dans les Lumières britanniques (*l'Enlightenment*) par sa promotion d'une nouvelle manière de cultiver le savoir, plus proche de la société. La transformation culturelle de cette élite consiste principalement en un changement d'attitude à l'égard du savoir et des écoles. Alors qu'entre les années 1620 et 1640 environ, un nombre croissant d'aristocrates et de *gentlemen* fréquente les universités anglaises, le mouvement inverse se produit à partir de 1660 et jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, l'élite se retirant massivement des universités. Comment expliquer une telle désaffection ? Il semble que l'élite n'ait pas trouvé dans les écoles ce qu'elle était venue y chercher, à savoir une instruction, certes, mais une instruction répondant aux besoins de la vie sociale, et plus précisément de la vie au sein de la *polite society*. Si donc l'élite britannique tourna le dos progressivement aux universités, c'est qu'elle prit peu à peu conscience d'elle-même et de l'inadéquation entre la culture académique et ses propres attentes en matière d'instruction. C'est pourquoi aussi elle se détourna des universités pour se tourner vers la « conversation », qu'elle considérait désormais comme « le grand livre du monde », selon une maxime de l'époque. Le caractère magistral de l'enseignement universitaire, qu'elle percevait comme de la pédanterie, était à ses yeux une disposition insociable, caractérisée par le préjugé, les mauvaises manières (*ill manners*), l'orgueil et l'affectation. Ce changement d'attitude à l'égard des écoles s'accompagnait du rejet de l'érudition académique et livresque au profit de nouveaux savoirs regroupés sous le titre de

polite learning. L'historiographie, les antiquités, la généalogie, le droit, la théologie, l'histoire naturelle et la philosophie naturelle sont supplantés par la poésie, les belles lettres, la critique littéraire et une histoire plus moderne et plus littéraire. Un autre aspect de la transformation culturelle de l'élite britannique au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, en lien avec les précédents, est l'urbanisation croissante de ses membres et leur convergence vers un milieu urbain spécifique, « the Town ». Distincte de la « City », « the Town » correspond à des nouveaux quartiers qui essaient à la périphérie des villes anglaises aux XVII^e et XVIII^e siècles et qui sont destinés à accueillir une petite noblesse de propriétaires fonciers (*la gentry*). C'est le monde de fréquentation et d'exploration d'Isaac Bickerstaff, le narrateur et personnage fictif du *Tatler*, mais aussi celui, dans une moindre mesure, du *Spectator* : salons, cafés (*coffeeshouses*), tavernes, théâtres, jardins et parcs publics. La politesse est donc la culture propagée au début du siècle par le journalisme philosophique d'Addison, de Steele, de Pope, de Swift et de Bolingbroke et relayée par les clubs et sociétés littéraires qui essaient dans toute l'Écosse des Lumières¹.

Or l'œuvre de Hume est profondément marquée par cette culture. La politesse n'est pas simplement un thème de la pensée de Hume, comme la causalité, le sens moral, la règle du goût, la superstition ou la religion naturelle. Elle est pour ainsi dire l'élément dans lequel se meut cette pensée. Et cependant faut-il remarquer qu'elle ne s'y meut pas de manière inconsciente, sans jamais être capable de l'objectiver. Car non seulement Hume prit quelques distances, non négligeables, avec cette culture d'époque, mais il en réfléchit les conditions anthropologiques et, ce faisant, élaborait sa propre conception de la politesse, autrement dit sa conception de la « vraie » politesse, dans un écart sensible vis-à-vis de la culture de la politesse telle qu'elle existait dans les sphères de sociabilité intellectuelle et mondaine de l'Écosse du XVIII^e siècle et telle qu'elle était représentée dans le journalisme philosophique du début du siècle. En effet, la position de Hume à l'égard de cette culture de la politesse est ambivalente. Elle est faite à la fois de rejet et d'acceptation. D'acceptation, tout d'abord, car la politesse est aux yeux de Hume l'ingrédient nécessaire d'une culture civilisée de la philosophie, par opposition à laquelle la manière scolastique ou « métaphysicienne » de cultiver la philosophie – « métaphysicienne » au sens péjoratif du mot – fait figure de barbarie intellectuelle². De rejet, cependant, car dans sa réaction à la

¹ Sur tout ceci, voir L. E. Klein, "The Political Significance of 'Politeness' in Early Eighteenth Century Britain", in Schochet G. J. (ed.), *Politics, politeness, and patriotism*, Washington D.C., The Folger Shakespeare Institute, 1993, pp. 73-108 et A. Bony, *Joseph Addison, Richard Steele : "The Spectator" et l'essai périodique*, Paris, Didier érudition, 1999.

² « Par raisonnements métaphysiques, ils n'entendent pas ceux qui portent sur une branche particulière de la science, mais toute argumentation qui est, d'une manière ou d'une autre, abstruse et qui nécessite une certaine attention pour être comprise » (*Traité*, Introduction, 3 ; 32).

culture académique, la politesse verse trop souvent dans l'excès inverse, qui consiste à dénigrer toute réflexion philosophique fondamentale, toute « métaphysique » en ce sens-là. Or ce qui permet à Hume de se positionner librement à l'égard de la culture de la politesse, et d'en mesurer les avantages et les inconvénients pour la culture de la philosophie, c'est l'appropriation philosophique qu'il en fait dans le cadre de sa science de l'homme, appropriation qui a pour condition et pour effet une mise à distance critique de la politesse comme phénomène historique et culturel. Milieu culturel dans lequel se meut la pensée de Hume, la politesse devient alors un objet ou thème de réflexion à part entière.

Qu'est-ce donc que la politesse, dans la pensée de Hume ? Il faut tout de suite préciser qu'il s'agit d'une notion équivoque, dont les deux significations semblent assez éloignées l'une de l'autre à première vue. En effet, la politesse renvoie d'une part au raffinement des manières (*manners*), par opposition à leur rusticité ou leur état grossier¹, et d'autre part au développement des arts, des sciences et des lettres au sein d'une nation particulière et à une époque déterminée, par opposition à un état antérieur de barbarie et d'ignorance dans l'histoire de cette nation². Comme raffinement des manières, la politesse est cette « déférence mutuelle ou cette civilité (*civility*) qui nous fait sacrifier nos propres inclinations à celles d'autrui et tempérer ou cacher ces prétentions arrogantes si naturelles à l'esprit humain »³. Elle est cette vertu qui consiste, lorsqu'on est en société, à faire preuve de réserve dans l'expression de son orgueil et à ménager ainsi l'orgueil des autres. De cette façon, la politesse rend les relations sociales plus aisées et plus douces, l'aisance et la douceur des relations sociales reposant sur l'aisance et la douceur de la passion. La politesse est alors essentiellement un art de la conversation⁴. Elle est le produit d'une extension des règles de la galanterie à un ensemble de relations sociales plus larges que les relations entre hommes et femmes⁵. Ainsi élargie, elle a d'abord caractérisé les habitudes

¹ *Essais*, 1.14.126-134 ; 179-186 / 1.21.199 n. ; 242 / 1.21.204 ; 246 / 1.21.215 ; 255 / 2.2.274-275 ; 56 / *EPM*, 8.1.67 ; 121 / 8.15.71 ; 126 / *Dialogue*.24.116 ; 179 / *Dialogue*.49.121.185 / *History*, 1.9.371 / 4.38.38 / 4.39.67 / 4.42.251 / 5.47.61 / 5.50.412 / 5.57.435 / 6.63.156 / 6.64.216 / 6.69.444 / 6.71.540 / *Letters*, 1.4.19-21.

² *Essais*, 1.12.90 ; 149 / 1.14.119 ; 173 / 1.14.122 ; 175 / 1.14.136 ; 188 / *Histoire naturelle*, Introduction.3.34 ; 192.

³ *Essais*, 1.14.127 ; 179 (traduction modifiée). Voir aussi *Traité*, 3.3.2.383 ; 225 (où la politesse est associée au « savoir-vivre (*good breeding*) » en tant que décorums régulateurs de l'orgueil et de l'estime de soi).

⁴ *Essais*, 1.1.4 ; 74 (où il est question d'« une conversation sensée et de bon ton (*a polite and judicious conversation*) » qui satisfait la délicatesse du goût) / 1.14.126-134 ; 179-186 / *EPM*, 8.1.67 ; 121 / 9.19.80 ; 136-137 / *History*, 6.66.318 (où il est question de Barillon, ambassadeur français auprès de Charles II, comme d'« un homme à la conversation polie (*a man of polite conversation*) ») / *Letters*, 1.4.20 (où il est question de la politesse comme de la teneur générale de la conversation d'un gentilhomme anglais).

⁵ *Essais*, 1.14.130-133 ; 183-185.

de la vie à la cour¹. Qualité immédiatement agréable aux autres et donc sociable par nature², elle contribue aussi à notre propre bonheur « dans les cercles et les sociétés particulières (*in particular clubs and companies*) »³, constituant ceux-ci en tant que « monde policé (*polite world*) », « bonne compagnie (*good company*) »⁴ ou « compagnie policée (*polite company*) »⁵. Mais la politesse, c'est donc aussi un certain état de développement des arts (en particulier des beaux-arts [*fine arts*]), des sciences (ou du savoir [*learning*]) et des lettres (les belles-lettres [*polite letters*]) au sein d'une nation particulière. Or ces deux aspects de la politesse, si éloignés qu'ils puissent paraître à première vue, sont en réalité inséparables dans la mesure où ils se conditionnent réciproquement. Si l'art de la conversation favorise le développement des arts, des sciences et des lettres⁶, inversement ce développement de toutes les disciplines intellectuelles contribue au raffinement des manières et à la douceur des relations sociales⁷. Si la politesse des manières est nécessaire au raffinement intellectuel, il faut dire aussi que le progrès des arts, des sciences et des lettres adoucit les mœurs. Et lorsque la politesse imprègne le caractère d'une nation, d'un continent ou d'une époque, elle équivaut à ce que l'on appellerait aujourd'hui la civilisation⁸. Quant au critère de la civilisation ou de la politesse, il réside dans l'aisance (*easiness*) des diverses dispositions et activités humaines (du jugement, de la passion, des relations sociales, etc.). *Polite*, que l'on peut traduire par « poli », « policé » ou « civilisé », signifie aussi bien *easy*, c'est-à-dire « aisé » et non « facile ». La politesse peut alors être entendue à la fois comme un mouvement et comme le résultat de ce mouvement ou, si l'on veut, en un sens dynamique et en sens statique. En

¹ *Essais*, 1.14.127 ; 179 ; *History*, 4.38.38 (où il est question de la politesse des manières de Marie I^{ère} Stuart) / 5.47.61 (la politesse d'un courtisan de Jacques I^{er}, Somerset) / 6.63.156 (la politesse de Charles II) / 6.64.216 et 6.69.444 (la politesse de Louis XIV).

² *EPM*, 8.15.71 ; 126.

³ *EPM*, 9.19.80 ; 137.

⁴ *Essais*, 1.14.134 ; 186.

⁵ *Ma vie*, xxxix ; 60 (traduction modifiée). Il s'agit de la compagnie offerte par les Salons parisiens.

⁶ « [L]à où [la politesse des mœurs] fleurit, aucun des arts libéraux ne sera totalement négligé et méprisé » (*Essais*, 1.14.127 ; 179). Voir aussi *Essais*, Essais écartés, 1 (où le rapprochement entre le monde de la conversation et le monde savant est présenté comme profitable au savoir).

⁷ *Essais*, 1.1.7-8 ; 75 (en apaisant la passion, la culture des arts et des lettres favorise l'amour et l'amitié).

⁸ *Essais*, 1.8.59 ; 116 (où l'Europe moderne est désignée comme « cette partie éclairée et civilisée du monde [*this polite and knowing part of the world*] » / 1.8.61 ; 118 (où il est question de la Rome antique comme de « la partie éclairée du monde [*the polite part of the world*] » / 1.13.99 ; 156 (« les nations policées et lettrées [*the polite and learned nations*] » / 1.14.115 ; 170 (« une nation est plus policée et plus savante [*such a nation is more polite and learned*] » / 1.14. 132 ; 184 (« les pays civilisés [*polite countries*] ») / 1.21.209 ; 250 (où il est question des Anglais du XVIII^e siècle comme d'« une nation plus policée et plus instruite [*a more polite and knowing people*] » que les Grecs des générations qui suivirent la guerre de Troie) / 2.2.272 ; 54 (« les siècles policés [*polite ages*] » / *EEH*, 11.6.101 ; 242 (où il est question d'Athènes comme de « cette cité ancienne et policée [*that ancient and polite city*] ») / *EPM*, 7.3.60 ; 112 (« In all polite nations and ages ») / *History*, 6.65.257 (où les Français sont désignés comme « ce peuple galant et policé [*that gallant and polite people*] ») / 6.71.540 (« polite », l'une des qualités du peuple français aux yeux de Charles II).

tant que mouvement, la politesse est l'activité par laquelle la nature humaine s'efforce de parvenir à l'aisance (l'*easiness* déjà chère à Shaftesbury), chose qui nécessite toujours de surmonter un certain malaise (l'*uneasiness* dont parlait déjà Locke). Car l'aisance n'est pas la facilité mais un confort, une stabilité ou une douceur conquise sur l'inconfort, l'instabilité ou la violence. L'aisance, c'est aussi bien la forme générale que prend dans la pensée de Hume la liberté elle-même, une liberté de mouvement ou de spontanéité conquise sur la contrainte des croyances et des pratiques humaines qui, excessivement artificielles, ont en commun d'être forcées et non naturelles en ce sens-là. La politesse, c'est alors le travail de polissage auquel se livre la nature humaine pour arrondir les angles, c'est-à-dire pour adoucir les mœurs, affiner les jugements et les goûts, calmer les passions, équilibrer les pouvoirs, faciliter les échanges. La politesse est donc aussi bien, en un sens statique, l'état – le caractère poli – auquel parvient la nature humaine au terme de ce travail de polissage, ou plutôt l'état dans lequel elle se maintient grâce à lui, et qui n'est jamais définitif car toujours menacé par les forces de déséquilibre et de déstabilisation. Et qu'on l'entende dans un sens ou dans l'autre, la politesse est synonyme de civilisation sous la plume de Hume¹. Elle désigne à la fois le caractère civilisé d'une croyance, d'une passion, d'une pratique, d'une institution, etc. et le processus de civilisation dans lequel ce caractère est atteint. Elle s'oppose donc à toute forme de barbarie, qui elle-même peut être entendue à la fois comme une caractéristique, qui permet d'identifier de manière sûre des déséquilibres, des malaises ou des instabilités, et comme le processus qui en est responsable. Aisance et malaise, stabilité et instabilité, équilibre et déséquilibre, c'est-à-dire aussi bien santé et maladie, et la pensée de la politesse, qui est une pensée de la civilisation et de son contraire, s'exprime chez Hume dans un discours médical qui, comme celui de la politesse, traverse discrètement mais d'autant plus sûrement son œuvre entière. Si la maladie est aussi naturelle que la santé, au sens où elle dérive de causes naturelles et non de causes surnaturelles comme les miracles, il y a un naturel qui, en un sens plus étroit du mot, est synonyme d'aisance, de santé voire de normalité, opposé à ce qui, étant trop artificiel, relève du pathologique.

¹ Sur une pensée de la civilisation qui, de Montesquieu à l'école écossaise, s'élabore au XVIII^e siècle sur le fondement d'une science des mœurs, voir l'article de C. Spector, "Science des mœurs et théorie de la civilisation : de *L'Esprit des lois* de Montesquieu à l'école historique écossaise", dans B. Binoche éd., *Les Équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, pp. 136-160. Chez Hume, cette théorie de la civilisation repose plus largement sur une science de la nature humaine qui va jusqu'à prendre pour objet la philosophie elle-même, ses formes barbares et sa forme civilisée.

Les commentateurs qui ont traité la question de la politesse chez Hume ont exclusivement rapporté celle-ci à la pensée politique de Hume ou à son art d'écrire¹. Cette manière d'aborder la question est évidemment pertinente, s'il est vrai que la culture de la politesse était celle de l'élite sociale héritière de la Glorieuse Révolution et que sa fonction, tout comme celle de la littérature qui lui fournissait sa caution idéologique, était de préserver les acquis de cette révolution en termes de liberté politique et en particulier de liberté d'expression². Mais si la culture de la politesse est l'élément dans lequel se meut, dans une certaine mesure, la pensée de Hume, la politesse doit avoir chez Hume une signification plus large que la signification politique et littéraire et embrasser l'ensemble de sa philosophie de la nature humaine. Mieux, lorsqu'elle cesse d'être simplement un milieu culturel d'élaboration de la science de l'homme pour acquérir le statut d'objet de réflexion, voire de critique, la politesse est envisagée par Hume dans son rapport avec la philosophie elle-même, comme dans l'essai « Of Essay Writing », où elle est aussi mise en rapport avec l'écriture de la philosophie, ou, plus discrètement mais non moins sûrement, dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humaine*, qui a pour objet la réhabilitation de la « philosophie abstraite » aux yeux du public de la « philosophie facile », public qui est en partie voire principalement celui du journalisme philosophique marqué par la culture de la politesse. Autrement dit, lorsque la politesse devient chez Hume un thème de réflexion, la philosophie elle-même le devient.

Et si la philosophie est un objet de réflexion pour elle-même, c'est parce que, aux yeux de Hume, il y a un problème de la philosophie elle-même, dont le scepticisme mitigé fournit la solution en tant qu'humeur philosophique policée ou sociable (Première Partie).

Quel est ce problème ? Au début de son livre *La philosophie empiriste de David Hume*, M. Malherbe affirme que « la philosophie a ses suspects », et que, contrairement à Platon, Descartes ou Hegel, dont on ne demandera pas s'ils sont philosophes, Hume fait partie des suspects³. Mais c'est que, inversement, la philosophie a pu apparaître suspecte aux yeux de Hume, et c'est sans doute là l'origine de son scepticisme et donc... de sa

¹ Pour la politique, voir Phillipson N., "Politics and Politeness in the Philosophy of David Hume", in Schochet G.J. (ed.), *Politics, Politeness and Patriotism*, 1993 et G. Robel, *Lumières et conservatisme dans la pensée politique de David Hume*, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, pp. 25-112. Pour l'art d'écrire, voir M. A. Box, *The Suasive Art of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1990 et l'introduction de G. Robel à sa traduction des *Essais (Essais moraux, politiques et littéraires, et autres Essais)*, Paris, PUF, 2001, pp. 14-71).

² Pour une interprétation de l'œuvre de Shaftesbury qui va dans ce sens, voir L. E. Klein, *Shaftesbury and the culture of politeness. Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1994.

³ *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001, p. 9.

philosophie. Philosopher ne va pas de soi, et la première question qui se pose à propos de la philosophie est la question même de sa valeur. Car la spéculation philosophique n'est pas sans risque. Elle peut être à la source d'une expérience si douloureuse, l'expérience de la mélancolie, qu'elle peut conduire au rejet total de la philosophie. À quoi bon philosopher ? Est-il raisonnable de philosopher ? C'est la question sous-jacente au récit que Hume fait de sa maladie – la « maladie des lettrés » – dans la fameuse lettre de 1734 vraisemblablement destinée au Dr Arbuthnot. Et c'est cette même question qui, de manière plus explicite, se pose dans l'Introduction du *Traité de la nature humaine*, où les bâtisseurs de système sont accusés d'avoir jeté le discrédit sur la philosophie elle-même et d'avoir dégoûté le public lettré de toute philosophie sérieuse ; dans la Conclusion du Livre I du *Traité*, où la réflexion sur les infirmités de l'entendement humain plonge son auteur dans la mélancolie ; dans l'essai « Of Essay Writing » enfin, où la manière scolastique de cultiver la philosophie est tenue pour responsable du divorce entre le monde savant et le monde de la conversation. Il y a un drame de la philosophie, drame que Hume vécut personnellement dans sa jeunesse, qu'il retrouva dans l'histoire de la philosophie et qu'il joua dans son premier effort pour analyser l'entendement humain, c'est-à-dire dans le Livre I du *Traité*. Car à chaque fois que l'esprit humain s'engage dans la spéculation philosophique, une possibilité apparaît, celle d'être en un sens trop philosophe, et donc, en un autre sens, de ne l'être pas assez. Il y a en effet dans la recherche de la vérité la possibilité d'un excès de curiosité, lorsque l'entendement humain, non conscient de ses propres limites, s'abîme dans des spéculations insolubles qui finissent par avoir raison de la curiosité. Car le « scepticisme outré » ou le « pyrrhonisme », qui consiste à rejeter en bloc toute philosophie sérieuse, n'est en définitive que l'envers du dogmatisme. Et il n'est l'envers du dogmatisme que parce qu'il en est le comble¹. Si le pyrrhonien ne veut plus philosopher – suprême barbarie intellectuelle ! –, c'est parce que le dogmatique qu'il est aussi a trop philosophé – comble de la civilisation qui s'inverse en barbarie intellectuelle. C'est parce que le dogmatique est trop philosophe que le sceptique ne l'est pas assez. La métaphysique, et le pyrrhonisme qu'elle entraîne, c'est le malaise dans la civilisation. Or, c'est par opposition à ces figures de la barbarie intellectuelle que se définit le scepticisme mitigé de Hume, qui est la vraie philosophie, c'est-à-dire aussi bien la seule forme de philosophie policée ou civilisée, et qui s'incarne quant à elle dans la figure du « vrai

¹ « Les raisons sceptique et dogmatique sont de même sorte, bien qu'elles s'opposent par leur opération et par leur tendance » (*Traité*, 1.4.1.125 ; 268). Le compte rendu du *Traité* du 2^e trimestre 1740 de la Bibliothèque raisonnée dira de l'auteur du *Traité* : « Jamais on n'a vu pyrrhonien plus dogmatique » (*La Bibliothèque raisonnée*, 24.2 (1740), 353-354, cité dans Mossner, "The Continental Reception...", p. 37). L'auteur du compte rendu avait raison, en un sens.

sceptique »¹. Si le pyrrhonien n'est pas assez philosophe, c'est parce qu'il ne comprend pas que la philosophie est possible, et même nécessaire à qui cherche la vérité, même si la raison n'est qu'un « mystérieux instinct »². Mais cette assise, qui n'est inconfortable qu'au dogmatique et dans laquelle seule la philosophie peut se cultiver avec quelque sécurité, la nature humaine ne l'atteint que dans un douloureux processus de polissage. Polissage de l'entendement, certes, qui doit apprendre la réserve et s'en tenir au domaine de l'expérience et de l'observation, mais polissage de l'humeur philosophique d'abord. Car les figures philosophiques du dogmatique, du pyrrhonien et du vrai sceptique renvoient chacune à une humeur qui la caractérise en propre et qui, lorsqu'on l'envisage dans le mouvement de civilisation de la philosophie, correspond à chacun des moments de ce qu'il convient d'appeler une « histoire naturelle de la philosophie »³. Dans cette histoire, où se joue le drame de la philosophie et se trame son procès de civilisation, l'enthousiasme dogmatique engendre naturellement la mélancolie pyrrhonienne, dont la nature humaine ne sort qu'en s'installant dans la bonne humeur studieuse du vrai sceptique. Or dans ce mouvement de polissage de l'humeur philosophique, la sociabilité, dimension essentielle de la politesse, remplit toujours une fonction décisive. Sous les formes diverses de la vie active ou de la vie courante, par opposition à la vie contemplative, de la compagnie par opposition à la retraite solitaire de l'étude, de la conversation par opposition au savoir, la sociabilité intervient comme ingrédient nécessaire dans la conquête d'une existence philosophique équilibrée, à l'abri des excès du pyrrhonisme et du dogmatisme. Si l'humeur sceptique est une humeur policée, c'est parce qu'elle est fondamentalement une humeur sociable. Le vrai sceptique, c'est le « gentleman » (le « gentilhomme »), analogon britannique de l'« honnête homme » français, pourvu de ce degré de réflexion qui fait qu'il sait pourquoi un philosophe, au milieu de toute sa philosophie, doit cependant rester un *gentleman*. L'histoire naturelle de la philosophie, c'est donc la composition progressive de l'humeur sceptique, humeur sociable et policée par définition (Chapitres 1 et 2).

Composante essentielle de l'humeur sceptique, la politesse devient alors un critère sceptique permettant de reconnaître la bonne humeur philosophique et de la distinguer de manière critique de ces mauvaises humeurs philosophiques que sont l'enthousiasme et la mélancolie. L'histoire naturelle de la philosophie s'accompagne alors d'une caractériologie philosophique et d'un discours médical. Il y a en effet dans l'œuvre de Hume un travail de

¹ *Traité*, 1.4.7.177 ; 367.

² *Traité*, 1.3.16.120 ; 257.

³ C'est l'expression de D. W. Livingston, dans une étude intéressante en ce qu'elle met en évidence la réflexion de Hume sur les maladies philosophiques mais qui est malheureusement grevée d'une conceptualité hégélienne (*Philosophical Melancholy and Delirium : Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. xviii.).

peinture de caractères philosophiques, qui certes relève de l'esquisse, mais dans lequel se cristallise les différentes humeurs philosophiques, lesquelles deviennent d'autant plus aisément reconnaissables. Et alors que les mauvaises humeurs (l'enthousiasme et la mélancolie) correspondent à des états de malaise (d'*uneasiness*), la bonne humeur sceptique se signale par l'aisance (l'*easiness*) qui la caractérise en propre et fait d'elle la seule humeur policée. C'est pourquoi l'enthousiasme et la mélancolie peuvent être considérés comme deux maladies philosophiques, par rapport auxquelles la bonne humeur studieuse correspond à l'état de santé intellectuelle (Chapitre 3).

Mais il faut aller plus loin. Si la politesse s'intègre chez Hume au scepticisme même, ce n'est pas seulement au niveau d'un discours sur les humeurs philosophiques, mais aussi bien à un niveau proprement épistémique, celui de l'élaboration sceptique de la science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation. Le rapport entre scepticisme et politesse engage alors celui de la science de l'homme et de son public (Deuxième).

Pour le comprendre, il ne faut cependant pas s'en tenir à la signification particulière que Hume donne à la politesse mais revenir à la signification historique du concept. En tant que culture propre à l'élite britannique du XVIII^e siècle, la politesse doit être considérée comme le principe régulateur d'une sociabilité savante qui, en rompant avec celle du XVII^e siècle, fait entrer la Grande-Bretagne de plein pied dans l'*Enlightenment*. Certes, sous l'impulsion de Bacon puis de la Société Royale de Londres, la Grande-Bretagne du XVII^e siècle avait déjà fait de la sociabilité savante l'une des conditions essentielles du progrès des sciences¹. Mais après la Restauration, la conviction s'affirme peu à peu que le savoir élaboré dans les universités ne forme pas l'homme à la vie sociale et qu'il faut donc chercher dans la société elle-même le savoir indispensable au *gentleman*, conviction qui sera relayée au début du XVIII^e siècle par les journaux philosophiques anglais. Lorsque Mr Spectator se targue d'avoir « fait sortir la philosophie des cabinets et des bibliothèques, des écoles et des collèges pour l'installer dans les clubs, les réunions, les salons de thé et les estaminets »², il ne fait que reprendre à son compte un impératif déjà bien ancré dans la culture intellectuelle britannique. Certes, la science académique d'inspiration baconienne constituait déjà un savoir utile à l'homme, mais c'était essentiellement un savoir portant sur la nature (la médecine, la physique, la chimie, etc.) qui demandait à être complété par un savoir portant sur l'homme lui-même. Mais ce n'est pas tout. Car si la migration sociale

¹ Voir l'ouvrage de C. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, London, Duckworth, 1975.

² Spectator, n°10, ed. Donald Bond, Oxford, 1965, vol. 1, p. 44, cité dans Box, *The Suasive Art...*, p. 17.

de la philosophie est jugée nécessaire, ce n'est pas seulement parce qu'on cherche dans la société un savoir utile à l'homme, c'est aussi parce qu'un changement s'est opéré dans la conception que l'on se fait de la formation même du savoir. Désormais, celle-ci ne peut plus dépendre de la seule coopération académique des savants. Elle dépend aussi de celle, moins institutionnelle, des membres de la partie plus active de la société, réunis au sein d'organisations comme les clubs, les sociétés littéraires, les salons, etc. Mais surtout, la relation entre les membres de ces organisations n'est pas de simple coopération mais aussi, en particulier dans le domaine littéraire, de concurrence par émulation. Dans ces sphères nouvelles de sociabilité savante, il ne s'agit pas tant de suivre un enseignement que de mettre à l'épreuve une découverte ou une performance oratoire ou littéraire par la discussion ou le débat. C'est ainsi que la « conversation », désormais considérée comme « le grand livre du monde », devient progressivement une condition essentielle du progrès du savoir et de l'homme lui-même¹. Autrement dit, on considère que, pour être validées, les productions de l'esprit (les sciences, les arts et les lettres) doivent passer le test de leur réception au sein de la société, et plus précisément auprès d'un public qui tient son autorité intellectuelle de son instruction, de son goût et de son immersion dans la vie pratique et sociale. À cette nouvelle forme de sociabilité savante, Hume participa de manière très active. Pour s'en apercevoir, il suffit de relire la biographie d'E.C. Mossner (*The Life of David Hume*, Edinburgh, Nelson and Sons, 1954). Pendant ses années d'études à Édimbourg, Hume fréquente le Rankenian Club. Plus tard il sera membre, plus ou moins actif, parfois même membre fondateur, de diverses sociétés savantes dans cette même ville (la Philosophical Society, la Select Society et le Poker Club), mais aussi à Glasgow (la Literary Society) et à Aberdeen (le Wise Club, où ce sont les thèses de Hume qui sont principalement discutées). Et lorsque Hume débarque à Paris en 1763, les « philosophes » et les salons parisiens lui réservent un accueil triomphal. Si l'on peut hésiter à considérer Hume comme un philosophe des Lumières, parce qu'il fut sceptique comme sans doute personne ne l'était à son époque, il est en revanche difficile de ne pas le considérer comme un homme des Lumières à part entière, étant donné sa participation active à la sociabilité savante caractéristique du XVIII^e siècle. Mais c'est bien là le problème. Car le rapport entre Hume « gentleman » et Hume philosophe sceptique n'est pas beaucoup plus clair, à première vue, que le rapport entre Hume écrivain policé et Hume philosophe sceptique. N'est-il pas éminemment paradoxal de voir un philosophe profondément sceptique, regardant la raison humaine comme un « mystérieux instinct » et réduisant celle-ci à

¹ Voir l'ouvrage de D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement. A Survey of Eighteenth-Century Literary Clubs and Societies*, Washington, Washington State University Press, 1969.

certaines modalités de l'imagination, se comporter comme un membre actif de la République des Lettres, dont la finalité réside dans le progrès de la raison humaine ? Y a-t-il un quelconque rapport entre la pensée sceptique de Hume et sa participation à la sociabilité savante de l'époque, ou bien ne faut-il voir là qu'une coïncidence historique, sans intérêt proprement philosophique ? À vrai dire, l'interprétation du scepticisme mitigé de Hume comme une humeur philosophique sociable suffirait déjà à montrer que les pratiques sociables du *gentleman* ne sont pas sans rapport avec le scepticisme du philosophe, puisque la sociabilité est cet ingrédient nécessaire à la modération du scepticisme. Mais il faut aller plus loin et se demander si la sociabilité, indispensable à l'équilibre de l'humeur philosophique, est aussi indispensable à l'élaboration sceptique du savoir philosophique. Autrement dit, l'œuvre de Hume témoigne-t-elle de la conviction qui était au principe de la sociabilité savante du XVIII^e siècle, à savoir que le progrès du savoir est conditionné par la réception critique du discours théorique au sein de la société, ou du moins de la partie la plus éclairée de la société ?

Rares sont les textes de Hume qui font explicitement de la sociabilité savante un objet de réflexion, de sorte qu'il n'y a pas, chez Hume, de théorie de la sociabilité savante comme il y a une théorie de la croyance, des passions ou du sens moral. La notion de sociabilité savante est cependant loin d'être absente de l'œuvre de Hume, dans la mesure où Hume y fait très souvent référence à un public. Mais pour s'en apercevoir, il faut convoquer des textes qui se situent en marge du développement systématique de la science de l'homme et dans lesquels Hume évoque ce public voire s'adresse à lui directement : Avertissements et Introduction du *Traité de la nature humaine*, Préface de l'*Abrégé du Traité*, Avertissement des *Essais moraux et politiques* de 1741, Avertissement de la première *Enquête*. Il faut en outre prêter attention à la correspondance de Hume, où celui-ci sollicite à de nombreuses reprises l'avis de son correspondant sur tel ou tel de ses écrits. Il faut enfin tenir compte de l'autobiographie de 1776, « My Own Life », où Hume dresse un bilan raisonné de la réception de ses écrits auprès du public de l'époque, et où l'on trouve cette affirmation, étonnante à première vue sous la plume d'un philosophe, selon laquelle l'« amour de la gloire littéraire » fut sa « passion dominante »¹. Tout indique alors que Hume était particulièrement désireux d'obtenir l'approbation du public de l'époque. Que faut-il en penser ? Faut-il souscrire à l'interprétation selon laquelle Hume, visiblement déçu par la réception du *Traité*, qu'il tenait pour un échec, abandonna ses ambitions proprement philosophiques pour satisfaire un désir de gloire mondaine, en proposant au

¹ « My Own Life », xl ; 61.

public de l'époque le genre de livres que celui-ci attendait ? Ou bien cette recherche du succès a-t-elle, sous des apparences mondaines, une signification proprement philosophique ? C'est pour cette dernière solution qu'il faut opter. Car si l'on prête attention aux textes qui viennent d'être mentionnés, et dans lesquels Hume se rapporte à un public, on s'aperçoit qu'il tenait la réception de ses écrits auprès de ce public pour un véritable test et que rien ne permet de douter de la sincérité de cette attente vis-à-vis du public. De ce point de vue, l'événement qui, dans la carrière de Hume, instaure une rupture stylistique, est très révélateur. Cet événement, c'est la réception du *Traité* qui, aux yeux de Hume du moins, fut une non réception, c'est-à-dire un échec. Hume l'aurait-il interprété ainsi, s'il n'avait pas tenu cette réception pour nécessaire ? « Jamais tentative littéraire ne fut plus infortunée que mon *Traité de la nature humaine* »¹. Hume aurait-il pu dire cela, s'il n'avait eu aucune attente vis-à-vis du public de l'époque ? (Chapitre 1).

Et l'on doutera d'autant moins de la sincérité de cette attente si, prenant au sérieux les textes marginaux dans lesquels elle s'exprime, on les met en regard des textes proprement théoriques. On s'aperçoit alors que l'attente de Hume vis-à-vis de son public s'enracinait dans son scepticisme même. Mais pour le comprendre, il faut cependant avoir à l'esprit que, aux yeux de Hume, le public britannique du XVIII^e siècle n'est pas homogène. Il y a d'un côté les mondains (les *conversable*) et de l'autre les savants, les érudits ou encore les doctes (les *learned* »)². Si Hume se félicite de leur récente réconciliation, alors que le XVII^e siècle les avait séparés, il prend néanmoins toujours soin de les distinguer. Qu'est-ce que Hume pouvait bien attendre des uns et des autres ? En quoi cette attente était-elle fondée dans son scepticisme même ? C'est ce dont on s'apercevra d'abord en prêtant attention à la manière dont la première *Enquête* définit, de manière équivoque, le scepticisme mitigé. Le scepticisme mitigé implique en effet une limitation de la recherche au domaine de la vie courante et de l'expérience. Le malheur est que la science de l'homme elle-même comporte un risque majeur, qui est celui de toute philosophie abstraite et qui est justement de perdre contact avec la vie courante et l'expérience. De ce point de vue, sa réception auprès du public mondain et donc au sein de la société doit constituer un test particulièrement révélateur, qui lui dira si, malgré son abstraction, elle conserve ou non une signification humaine. La philosophie abstraite a besoin de ce que l'on pourrait appeler un test de sens, que seul le public mondain est apte à lui faire passer. Mais le scepticisme mitigé se caractérise aussi par la pondération du jugement, par opposition à l'opiniâtreté dogmatique. Or cette pondération implique chez

¹ « My Own Life », xxxiv ; 57.

² *Essais*, Essais écartés, 1.533 ; 285.

celui qui la pratique de rester ouvert aux opinions opposées, dans une attitude de sociabilité intellectuelle caractéristique. Mais dès lors que ce n'est pas seulement le sens mais la vérité même de sa pensée que le philosophe voudra éprouver, ce n'est plus vers les mondains mais vers les savants qu'il se tournera. Eux seuls sont aptes à faire passer à la science de l'homme ce que, en reprenant une expression prêtée à Shaftesbury et en la détournant de son sens, on peut appeler ici un test de vérité¹. Mais ce sont surtout les textes du *Traité* consacrés à la croyance qui donnent un fondement sceptique à la relation entre la science de l'homme et son public. En définissant la croyance en termes de vivacité des idées enracinée dans la vivacité des impressions, le *Traité* fait de la croyance une expérience mentale susceptible de variation, d'augmentation et de diminution. Or plusieurs textes du *Traité* montrent que, parmi les diverses causes de variation de la croyance, il y a le jugement que les autres portent sur notre propre croyance et que cela s'applique non seulement au commun des mortels, mais aussi au philosophe lui-même. Autrement dit, le crédit que le philosophe accordera à ses propres thèses dépendra dans une certaine mesure du crédit que le public leur accordera, chose dont le sceptique est conscient plus que tout autre (Chapitre 2).

Mais tout le problème réside dans l'autorité que le sceptique reconnaît au public, composé des savants et des mondains. Si le crédit que le sceptique accordera à ses propres thèses dépend du crédit que le public leur accordera, encore faut-il que le sceptique accorde du crédit au jugement de ce public ! Or de ce point de vue-là, il y a des raisons pour que le jugement du public du XVIII^e siècle soit apparu quelque peu douteux à Hume, et en toute rigueur, on pourrait même dire que la science de l'homme était alors à ses yeux une science sans véritable public. Car ce public d'amateurs que constituent les mondains n'est-il pas trop peu philosophe pour porter un regard critique sur la science de l'homme ? S'il y a souvent chez les érudits un excès de curiosité qui confine à la barbarie intellectuelle, il y a inversement chez le lectorat d'Addison, de Steele, de Swift, de Pope et de Bolingbroke, une aversion pour la philosophie spéculative qui n'est pas moins barbare. Qu'est-ce que la science de l'homme pourrait bien attendre d'un public qui méprise toute philosophie abstraite ? Quant aux érudits, de quelle autorité Hume pouvait-il bien créditer leur jugement, dans une société britannique qu'il percevait comme étant encore largement dominée, surtout dans sa composante la plus savante, par les préjugés politiques et religieux ? C'est encore dans le rapport entre scepticisme et politesse qu'il faut chercher la

¹ L'expression « test of truth » ne se trouve nulle part sous la plume de Shaftesbury, bien qu'une longue tradition la lui ait attribuée (A. O. Alridge, "Shaftesbury and the test of truth", *PMLA*, Vol. 60, No. 1 (Mar., 1945), p. 129).

réponse à ces questions. Si le test de réception de la science de l'homme auprès du public répond à une nécessité sceptique, les garanties de son authenticité sont à chercher dans la politesse. La politesse est la culture d'une élite et il y a de toute évidence chez Hume un élitisme intellectuel. La place centrale qu'il occupe dans l'esthétique de Hume est bien connue, puisque c'est le verdict des meilleurs critiques qui constitue rien moins que la norme du goût. Or cet élitisme se retrouve dans la conception que se fait Hume de la critique philosophique. Lorsque dans sa correspondance Hume s'enquiert d'un jugement critique sur ses livres, c'est toujours et exclusivement à des « bons juges » (*good judges*) qu'il entend s'adresser. Le bon juge, c'est l'homme dont le jugement a été affiné et pour ainsi dire poli par l'expérience, certes, mais aussi et surtout par cette expérience indirecte mais indispensable que fournit l'étude de l'histoire. Le bon juge, c'est le *man of sense*, l'« homme de jugement ». Et la qualité de son jugement ne se mesure pas seulement à sa finesse mais aussi à son impartialité, laquelle fait partie des exigences de la politesse. Les commentateurs ont montré l'importance de l'impartialité dans la pensée politique et économique de Hume, ainsi que dans son travail d'historien¹. Et l'impartialité joue aussi un rôle dans la théorie du jugement de goût, puisque c'est elle qui garantit l'objectivité du jugement morale et du jugement esthétique. Mais l'impartialité n'est pas seulement la vertu intellectuelle de l'historien, du philosophe qui écrit sur la politique ou du critique littéraire. C'est aussi la discipline que doit s'imposer celui qui fait une appréciation critique d'une œuvre philosophique. C'est là ce qui explique la nécessité du rapprochement entre le monde savant et le monde de la conversation. En Grande-Bretagne au XVIII^e siècle, la « conversation » est ce lieu d'apprentissage de la libre discussion et de la libre critique, où les codes de la politesse permettent d'arrondir les angles et contraignent chacun à discuter dans le respect de son interlocuteur malgré les divergences d'opinions. C'est donc en se réglant sur le modèle des milieux mondains normés par la politesse que la discussion érudite, ordinairement parasitée par la calomnie et l'anathème, peut acquérir une plus grande civilité. Il y a ainsi chez Hume les linéaments d'une éthique de la discussion qui, plongeant ses racines dans la culture de la politesse, répond à une nécessité sceptique, celle d'une mise à l'épreuve critique de la science de l'homme auprès d'un public autorisé (Chapitre 3).

Dans cette mise à l'épreuve, c'est aussi bien le progrès du savoir que la « gloire littéraire » du philosophe qui est en jeu, deux choses inséparables l'une de l'autre (Troisième Partie). On le comprendra en surmontant une objection majeure qui pourrait

¹ Voir D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, pp. 322-327 et C. Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005, pp. 73-150.

être adressée à la thèse selon laquelle la réception de la science de l'homme constitue pour elle une mise à l'épreuve critique. Car, dira-t-on, si la science de l'homme doit être jugée par un public sélectionné en fonction de critères qui sont ceux de la science de l'homme elle-même, le test de sa réception ne peut manquer d'être circulaire et sa valeur de test est à peu près nulle. Certes, mais le cercle n'est ici qu'apparent et le test bien réel. Car ce qui donne au jugement du public son pouvoir critique, c'est l'expérience. De même que l'expérience sociale des mondains teste la science de l'homme du point de vue de son sens ou de sa signification humaine, de même l'expérience instruite de ces connaisseurs de l'histoire que sont les savants de profession constitue-t-elle un réservoir d'observations critiques réellement propre à tester la vérité du discours de la science de l'homme. L'ouverture de cette science à sa réception critique par les deux composantes du public du XVIII^e siècle est donc en même son ouverture réelle sur la société et sur l'histoire. Réglée par les exigences de la politesse, la relation entre le philosophe et son public relève alors d'une émulation intellectuelle qui est la condition nécessaire du progrès du savoir (Chapitre 1).

Cette émulation est en même temps l'expression d'une passion, emblématique de la synthèse qui s'opère chez Hume entre scepticisme et politesse : l'amour de gloire littéraire. Il s'agit certes d'une passion mondaine, celle du *gentleman*, homme de sociabilité et homme de goût, et qui fait preuve de ses qualités dans la compagnie et la conversation¹. C'est la passion qui, dans l'Écosse du XVIII^e siècle, présidait à l'activité des sociétés littéraires dont les membres étaient appelés à tour de rôle à faire montre de leur talent d'orateur ou d'écrivain ou à exposer leurs idées devant un auditoire chargé de les discuter. L'amour de la gloire littéraire, c'est le moteur du progrès des arts, des sciences et des lettres par émulation réciproque². Hume partageait cette conviction, mais avec lui, cette passion mondaine devient en même temps une passion sceptique et se trouve ainsi investie d'une profondeur qu'elle n'avait sans doute pas dans la culture de la politesse. Le scepticisme modéré de Hume, ce n'est pas seulement la thèse selon laquelle la philosophie est possible même si elle n'est pas fondée en raison. C'est aussi la conviction que le philosophe ne peut prétendre avoir raison tout seul, indépendamment du jugement que les autres portent sur ses idées. C'est en analysant la dynamique de cette passion, inséparable du public autorisé qu'elle réclame, qu'il sera possible de répondre à la question de savoir ce que signifie, pour un philosophe sceptique, le fait de devenir auteur (Chapitre 2).

¹ L. E. Klein, "The Political Significance ...", p. 77.

² Voir D. D. McElroy, *Op. cit.*, ch. 2.

À la lumière de ces analyses, il sera enfin possible de proposer une interprétation de l'art d'écrire de Hume et de son évolution, c'est-à-dire de saisir l'intention philosophique originale qui semble l'avoir commandé (Chapitre 3). Bien sûr, la simple communication de la vérité dans le but d'instruire les hommes et de contribuer ainsi au progrès des sciences, des arts et des lettres semble suffire à expliquer le soin qu'un auteur apporte à son écriture et il ne s'agit pas de nier que ce fut là une des motivations principales de Hume en tant qu'écrivain. Mais c'est là une motivation commune à bien des philosophes, et en particulier aux philosophes des Lumières. Et si l'on s'en tient là, on est forcé de reconnaître que l'art d'écrire de Hume n'entretient aucun lien essentiel avec son scepticisme. Mais s'il y a une humeur caractéristique du scepticisme modéré et dans laquelle seule la science de l'homme, comme science sceptique, peut être cultivée ; si cette science a besoin d'un public apte à lui faire passer l'épreuve critique de sa réception ; si le public philosophique du XVIII^e siècle n'en était pas tout à fait apte, victime qu'il était encore de ces mauvaises humeurs philosophiques que constituent la bigoterie, l'enthousiasme et la mélancolie, n'est-ce pas la fonction d'un art d'écrire que de porter la marque de l'humeur sceptique pour mieux la diffuser au sein de la République des Lettres et ainsi disposer ses membres à cultiver la vraie philosophie ? Si l'évolution de l'écriture de Hume est marquée par la recherche d'une aisance littéraire (clarté et concision du propos, réserve du ton, évitement des sujets abstrus, équilibre entre l'anatomie et la peinture de la nature humaine), c'est bien parce que l'écriture sceptique doit refléter l'aisance de la passion philosophique. C'est en effet l'une des fonctions d'un art d'écrire que de contribuer à réformer le goût philosophique du public, en le détournant de la philosophie abstruse pour le tourner vers la science de l'homme. Mais ce n'est pas tout. Car s'il faut réformer ainsi le goût du public, c'est pour le rendre capable de cultiver lui-même la science de l'homme et d'évaluer de manière critique la pensée qu'on lui soumet. Il ne suffit donc pas de préparer le public en agissant sur son humeur philosophique. Il faut en outre soigner la manière dont on communique la science de l'homme à ce public, non pas pour éviter une quelconque censure, mais pour libérer autant que possible le jugement critique du public sur cette science. Si encore une fois le travail d'écriture de Hume fut commandé par la recherche de l'aisance littéraire, n'est-ce pas parce que cette aisance était nécessaire à la fois pour rendre la science de l'homme aussi intelligible que possible et pour inviter le public à une libre évaluation critique de cette science ? Car c'est encore la fonction d'un art d'écrire que de présenter au public avec toute la politesse requise la pensée qu'on soumet à son jugement. Mais qu'il s'agisse de former le goût philosophique

du public ou de favoriser son jugement critique, c'est à une seule et unique intention que répond l'art d'écrire de Hume, intention qui est donner à la science de l'homme un public à même de juger de cette science nouvelle. De cette nécessité de donner un public à la science de l'homme, Hume était certes conscient dès la rédaction du *Traité*. Mais tout indique que, dans la rédaction de ce premier livre, l'effort spéculatif consacré à la matière de l'ouvrage se fit au détriment de la manière. Si alors la réception du *Traité*, telle que Hume lui-même la perçut (comme une non-réception, donc), occasionna une rupture littéraire, c'est parce qu'elle permit à Hume de prendre encore davantage conscience de la nécessité d'un art d'écrire pour donner à la science de l'homme le public dont elle avait besoin. Le test de réception de la science de l'homme avait raté, par manque d'aisance dans l'écriture. Il fallait donc reproduire le test, en mettant davantage de politesse dans la communication du scepticisme. N'est-ce pas une telle intention qui explique la réécriture du *Traité* dans les deux *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions* ? Et n'est-ce pas dans le même esprit que Hume rédigea les *Essais*, les *Dissertations* et les *Dialogues* ?

Première partie

L'humeur sceptique

Pour comprendre l'évolution de l'art d'écrire de Hume en ses fondements philosophiques, il faut commencer par en comprendre l'enracinement affectif, au sens où l'écriture sceptique serait le reflet d'une humeur sceptique. Or cette humeur elle-même est le produit d'une régulation de la passion philosophique dans laquelle la sociabilité remplit une fonction décisive. En quoi consiste cette régulation de la passion philosophique par la sociabilité ? Et quel rapport entretient-elle avec le scepticisme mitigé ?

La réponse à ces questions est à chercher dans une histoire naturelle de la philosophie, histoire qui est à la fois celle de la passion philosophique et celle de l'entendement humain dont cette passion mobilise l'activité. Le mouvement de régulation de l'activité philosophique implique bien sûr une régulation de l'entendement ou de la raison, en direction d'une plus grande précision du jugement. Mais si le principe selon lequel « la raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions »¹ s'étend à la raison philosophique, alors la maturation de l'activité philosophique est plus fondamentalement celle de la passion qui y préside, et que Hume appelle « curiosité » ou « amour de la vérité »². Lorsqu'il se donne des règles, l'entendement ne fait qu'obéir au mouvement d'une passion qui cherche sa propre satisfaction³. Or, le mouvement par lequel la passion philosophique se régule comporte deux moments, qu'il partage avec tout processus particulier de régulation de la nature humaine, ou plutôt d'autorégulation : il est recherche d'une aisance (*easiness*), d'une stabilité ou d'un équilibre, et il implique des phases d'inconfort ou de malaise (*uneasiness*), d'instabilité ou de déséquilibre par lesquelles la passion doit passer pour atteindre son état stable⁴. Dans ce mouvement de maturation de la passion, l'inconfort qui ensuite s'avérera fécond atteint d'abord son paroxysme dans un moment critique, en tous les sens du mot crise. Crise au sens proprement médical d'abord, comme le moment où se décide l'issue, bonne ou mauvaise, d'une maladie, celle qui

¹ *Traité*, 2.3.3.266 ; 271.

² *Traité*, 2.3.10.286 ; 308.

³ Cette dépendance de l'entendement à l'égard des passions n'implique pas que le fonctionnement de l'entendement soit livré à l'arbitraire et à la force aveugle des passions. Si l'entendement peut servir les passions – les renseigner sur l'existence de leur objet et sur les moyens de leur satisfaction –, c'est au contraire parce qu'il fonctionne de manière autonome, au niveau qui est le sien, celui de la croyance et de la probabilité, d'où la possibilité d'un choix raisonnable, comme l'a montré H. Landemorre dans *Hume, probabilité et choix raisonnable*, Paris, PUF, 2004.

⁴ De ce point de vue, la politesse selon Hume peut en effet être comprise à la lumière du concept contemporain d'autorégulation, dont É. Le Jallé a montré la pertinence d'une application à la pensée de Hume, l'organisation par autorégulation n'étant « *qu'une suite de désorganisations rattrapées* » (É. Le Jallé, *L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF, 2005, p. 5). Aussi la pertinence de ce concept, importé « de la cybernétique et de la biologie revisitées par la théorie des systèmes » (*Ibid.*, p. 3), s'explique-t-il sans doute, d'un point de vue historique, par le fait que la conception humienne de la nature humaine fut marquée par l'influence de l'économie animale, qui permettait de penser l'émergence d'un ordre spontané en dehors de tout finalisme (voir D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, notamment les ch. 2, 4 et 5).

affecte la passion philosophique. Crise, ensuite, au sens quantitatif d'un degré maximal d'intensité, en l'occurrence celui du caractère sensible de la passion, lequel définit sa violence maximale. Crise, enfin, au sens d'une phase de l'évolution des choses présentant un caractère d'exceptionnelle gravité, en l'occurrence le risque d'un renoncement définitif à la recherche de la vérité consécutif à une extinction totale du désir de connaître, qui signifierait la fin de la philosophie, terme malheureux de son histoire mouvementée. Quel est ce moment critique de l'histoire naturelle de la philosophie ?

Il porte un nom : le pyrrhonisme, au sens que Hume donne à ce mot, celui d'un scepticisme outré ou excessif, véritable maladie de la passion philosophique. La rhétorique de la mélancolie, qui traverse la fameuse conclusion du Livre I du *Traité*, est dans l'œuvre de Hume l'expression la plus caractéristique des troubles affectifs susceptibles de perturber l'activité philosophique. C'est que la mélancolie est le symptôme d'un scepticisme total, qui est la maladie la plus grave que puisse connaître le philosophe en tant que philosophe : non pas une suspension totale du jugement, mais la menace, attachée à toute recherche sérieuse de la vérité, d'un renoncement total et définitif à la philosophie et donc à la vérité elle-même. Aux yeux de Hume, en effet, philosopher ne va pas de soi. Si l'Introduction du *Traité* et la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain* s'attachent à réhabiliter aux yeux du public lettré la « philosophie abstraite », c'est bien parce qu'il n'est pas évident, aux yeux du public britannique du XVIII^e siècle, qu'il soit raisonnable de cultiver ce genre de philosophie, et que la chose n'a probablement pas toujours été évidente aux yeux de Hume lui-même. Avant même qu'il soit question d'un problème philosophique particulier, comme celui de la causalité par exemple, c'est la philosophie elle-même qui est en question dans ces textes introductifs, parce que la philosophie elle-même fait problème. Or, s'il y a ainsi un problème de la philosophie elle-même, c'est-à-dire un doute quant au bien-fondé de sa pratique, c'est parce que la passion qui motive toute recherche philosophique est problématique. Que la nature humaine accorde une valeur à la philosophie comme recherche de la vérité, cela dépend de l'existence et de la culture d'une passion, puisque toute valeur est le produit d'une passion, et que la vérité fait elle-même l'objet d'une passion. Et si à son tour l'amour de la vérité est problématique, c'est parce que son instrument, l'entendement philosophique, n'est pas à la hauteur de la tâche qui lui est assignée par cette passion, et qui est de découvrir la raison ou la cause ultime du réel, ou encore l'essence intime des choses. Tant que la nature humaine n'a pas découvert les possibilités réelles de l'entendement, c'est-à-dire ses limites réelles, son désir de connaître sera porté à outrepasser aveuglément ces limites et à se perdre dans une

philosophie chimérique. C'est cet excès de curiosité et de confiance en l'entendement humain qui entraîne le philosophe dans l'échec du scepticisme total comme rejet de toute philosophie sérieuse ou profonde. Tel est le drame de la philosophie, ou de la nature humaine engagée dans la recherche de la vérité, qu'elle n'a pas originellement les moyens de satisfaire son désir de connaître, et qu'elle doit donc apprendre à limiter et réguler ce désir. De ce point de vue, celui d'un décalage problématique entre les aspirations théoriques de la nature humaine et les capacités de sa faculté de connaître, les implications antiprovidentialistes de l'histoire naturelle de la philosophie telle qu'elle s'expose chez Hume entrent en contradiction avec la conviction lockienne, que l'on retrouvera, certes modifiée, sous la plume de Kant, selon laquelle les facultés de connaître de l'homme sont sagement proportionnées à ses intérêts pratiques, ce qui implique qu'elles soient capables de découvrir tout ce qu'il importe à l'homme de connaître dans cette vie et donc de satisfaire pleinement une légitime et louable curiosité¹. Mais la nature humaine selon Hume est une marâtre, et c'est précisément en raison de cette disproportion entre les besoins de l'homme et les moyens dont il dispose naturellement pour les satisfaire – disproportion qui est la lointaine origine de la vie sociale et politique mais que l'on retrouve dans le domaine de la connaissance – que la passion et l'entendement philosophiques ont besoin de se réguler progressivement au gré de leurs échecs et de leurs réussites. L'ordre prédéterminé par la Providence divine laisse place à l'apparition graduelle d'un ordre spontané.

Mais cet ordre spontané est lui-même le produit d'une histoire, l'histoire naturelle de la philosophie, dont il convient d'exposer ici les principaux moments, avant de l'étudier en détail. L'un de ces moments, le moment critique du pyrrhonisme et de la mélancolie qui le signale, a déjà été évoqué plus haut. Or, que la mélancolie pyrrhonienne soit le symptôme d'une crise de la philosophie, cela signifie deux choses. Cela veut dire premièrement que le scepticisme total n'est en définitive que le comble du dogmatisme, ou l'entrée du dogmatisme dans une crise. Cela veut dire en outre que le pyrrhonisme est le moment critique dans lequel se décide l'issue de la maladie philosophique et se prépare déjà cette guérison qu'est le scepticisme mitigé. L'histoire naturelle de la philosophie comprendra donc trois moments : le dogmatisme, le scepticisme total et le scepticisme modéré. Mais ces trois moments ne sont pas de simples postures de l'entendement, dans la réflexion qu'il fait sur l'étendue et les limites de son pouvoir de connaître. Ils correspondent aussi et plus fondamentalement à des dispositions affectives. L'affection qui

¹ Locke, *Essays on the Laws of Nature* et *Essai sur l'entendement humain*, Livre I, Ch. 1, §5 ; Kant, *Critique de la raison pratique*, I. II. II. IX.

caractérise le scepticisme total, en l'occurrence la mélancolie, ressort de manière évidente de certains textes bien connus, même si le rejet de la philosophie sérieuse ou abstraite peut prendre une autre forme, plus légère en apparence, mais qui n'est qu'une manière de fuir la mélancolie, celle d'un simple dédain envers toute philosophie sérieuse, disposition caractéristique d'un scepticisme indolent, celui des Scriblériens ou du lectorat d'Addison et de Steele. En revanche, les affections correspondant aux deux autres moments de l'histoire naturelle de la philosophie sont plus difficiles à déterminer. Pour ce qui est de la recherche dogmatique de la vérité, dont les excès conduisent au scepticisme total, elle est bien sûr motivée par un désir immodéré de savoir, que Hume appelle parfois du nom d'« enthousiasme », cet enthousiasme philosophique pouvant d'ailleurs se mêler aux passions religieuses, comme chez les bigots, et rendre le philosophe encore moins sociable... À l'opposé de cette mauvaise humeur philosophique, l'affection propre au sceptique modéré : une bonne humeur studieuse, mélange de sérieux et de désinvolture dans la recherche de la vérité¹. Les trois moments de l'histoire naturelle de la philosophie – dogmatisme, pyrrhonisme et scepticisme modéré – comportent donc chacun leur marqueur affectif sous les formes respectives de l'enthousiasme, de la mélancolie et de la bonne humeur studieuse. Les deux premières affections correspondent aux phases de malaise impliquées dans le mouvement de régulation de la passion philosophique, tandis que la troisième correspond à son état stable et réglé. Parallèlement, le dogmatisme et le scepticisme total sont des maladies philosophiques, tandis que le scepticisme modéré correspond à l'état sain de la philosophie. Or le principal facteur de variation de l'humeur philosophique, c'est la posture plus ou moins sociable adoptée par la philosophie. Et si la crise de la philosophie est à chercher dans le pyrrhonisme, la solution de cette crise se trouve dans la sociabilité.

Mais parler d'une histoire naturelle de la philosophie pour caractériser la réflexion de Hume sur la philosophie ne va pas de soi, dans la mesure où il ne s'agit pas d'un objet de la science de l'homme aussi explicite que celui de la croyance, de la causalité, des passions, etc. C'est pourquoi il est nécessaire d'exhumer cette histoire naturelle de la philosophie, et cela en deux temps, à la faveur d'une distinction entre des textes de jeunesse et des textes de maturité. Les textes de jeunesse (Chapitre 1) sont ceux dans lesquels cette histoire naturelle n'est pas encore pleinement consciente chez Hume, qui la

¹ C'est cette même disposition calme et aisée d'indifférence à l'égard des opinions politiques partisans qui commande le travail de l'historien, indifférence qui n'est pas le produit d'une lutte volontariste de l'historien contre ses passions et ses préjugés mais celui d'une régulation de la pratique historique appliquée à son objet et appuyée sur les inclinations naturelles de l'historien en tant qu'homme (voir C. Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, pp. 119 sqq.).

vit dans sa personne (la fameuse lettre à un médecin), la repère confusément dans l'histoire (Introduction du *Traité* et « Of Essay-Writing »), et la répète dans le premier déploiement de sa pensée sceptique (*Traité*, Livre I, Quatrième Partie). Les textes de la maturité (Chapitre 2) sont ceux où les ressorts de l'histoire naturelle de la philosophie, et avec eux le scepticisme lui-même, devenus pleinement conscients, deviennent en même temps des objets explicites de la science de l'homme. Hume peut alors distinguer clairement différents styles de vie (« The Epicurean », « The Stoic », « The Platonist », « The Sceptic »), deux espèces différentes de philosophie (*Enquête sur l'entendement humain*, section I), et deux sortes de scepticisme (*Enquête sur l'entendement humain*, section XII). Et c'est ce qui permet en même temps à l'histoire naturelle de la philosophie de remplir une fonction critique à l'égard des différentes humeurs philosophiques. Cette histoire naturelle est en effet sous-tendue par des discours à portée normative, qui font apparaître l'humeur sceptique comme étant préférable aux humeurs dogmatiques. Il s'agit en l'occurrence d'une caractériologie philosophiques, relevant chez Hume de l'art du peintre de caractères, et d'un discours médical, plus étroitement connecté à la science de l'anatomiste de la nature humaine (Chapitre 3). Mais avant toutes choses, il faut justifier le fait de parler d'une histoire naturelle de la philosophie alors qu'il n'est explicitement question, dans l'œuvre de Hume, que d'une histoire naturelle de la religion.

Chapitre 1. Vers une histoire naturelle de la philosophie (1734-1742)

A. Histoire naturelle de la religion et histoire naturelle de la philosophie

L'application du concept d'histoire naturelle à la réflexion de Hume sur la philosophie se justifie aussi bien d'un point de vue externe que d'un point de vue interne. Historiquement, la réflexion de Hume se situe à une époque où la notion d'« histoire naturelle », appliquée aux divers phénomènes humains (passions, religion, langage, arts, sciences, lois, société civile, gouvernement), fut exploitée par de nombreux auteurs, d'abord en Grande-Bretagne – et en particulier chez les Écossais – puis en France¹. C'est dans ce contexte, celui d'un naturalisme naissant en Grande-Bretagne, que s'inscrit *L'histoire naturelle de la religion*, première des *Four Dissertations* de 1757. Mais si l'on tient compte de l'extension que ce concept d'histoire naturelle reçut à partir du milieu du XVIII^e siècle, débordant ainsi le domaine des phénomènes religieux, il n'est pas illégitime d'y recourir pour éclairer la réflexion de Hume sur la philosophie.

Les textes de Hume y invitent d'ailleurs eux-mêmes. La réflexion de Hume sur la philosophie est étroitement liée à sa réflexion sur la religion, soit que Hume dénonce la subordination de la philosophie à la religion, celle-ci se réduisant principalement à la superstition, celle-là prenant le visage d'une métaphysique « fausse et bâtarde »², soit qu'il s'attache en conséquence à les distinguer soigneusement – si l'on excepte toutefois cette « espèce de philosophie » qu'est le théisme³ –, allant jusqu'à faire d'une saine philosophie le meilleur remède à la superstition religieuse. Mais c'est le texte même de la dissertation de 1757 qui invite à mettre en rapport l'histoire naturelle de la religion avec la réflexion de Hume sur la philosophie. Certes, Hume y oppose l'attitude pratique vis-à-vis de la nature, motivée par les passions de l'espoir et surtout de la crainte, qui caractérise la religion populaire, et l'attitude contemplative ou théorique, motivée par la curiosité, propre à ceux qui cultivent la philosophie naturelle et le théisme spéculatif, dans lequel Hume, par concession tactique à ses lecteurs théistes, accepte de voir « la vraie religion ». Mais en

¹ Voir A. Skinner, “Natural History in the Age of Adam Smith”, in *Political Studies*, 15 (1967), 32-48 et P. Carrive, *La pensée politique anglaise : passions, pouvoir et libertés de Hooker à Hume*, Paris, PUF, 1994, pp. 337 sqq. Sur l'élaboration d'une histoire naturelle de la religion par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, voir l'article de C. Spector, “Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois*”, dans J. Ehrard (éd.), *Montesquieu, l'Etat et la Religion*, Actes du colloque de Sofia, 6-8 octobre 2005, Sofia, Editions Iztok-Zapad, 2007, pp. 40-109. Sur le projet d'une histoire naturelle de l'homme dans l'œuvre de Shaftesbury, voir L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, pp. 53-60.

² *EEH*, 1.12.10 ; 52.

³ *Dialogues*, 12.22.223 ; 221.

citant l'aphorisme de Bacon selon lequel « *un peu de philosophie [...] rend les hommes athées, beaucoup de philosophie les réconcilie avec la religion* »¹, par où il faut entendre ici que l'étude de la philosophie naturelle sépare les hommes de la religion populaire pour les amener à la religion naturelle, Hume suggère que la démarche philosophique, celle de la philosophie naturelle comme celle du théisme, si elle marque une certaine rupture vis-à-vis de la religion populaire, s'inscrit néanmoins dans la continuité de la vie religieuse. Commentant l'aphorisme de Bacon, Hume affirme que les théistes « reviennent à la croyance qu'ils avaient abandonnée » et qu'« ils sont alors capables de l'établir sur des fondements plus solides et plus durables »². Mais si l'on recoupe ce texte avec la critique du théisme menée dans les *Dialogues*, on comprend que ces « fondements » ne sont pas si « solides », et que les arguments des philosophes religieux – de Cléanthe et de Déméa – ont en partie leur ressort dans la persistance des préjugés de la religion populaire chez des esprits spéculatifs. Ce que suggère donc au final l'aphorisme de Bacon cité par Hume, c'est que le destin de la philosophie est liée à celui de la religion, autrement dit que philosophie et religion ont, dans une certaine mesure, une histoire commune.

Mais s'il convient de parler d'une histoire naturelle de la philosophie, c'est aussi en vertu d'une analogie entre la manière dont Hume aborde le phénomène religieux et la manière dont il réfléchit sur ce qu'il faut bien appeler aussi le phénomène philosophique. Qu'est-ce que signifie en effet l'expression « histoire naturelle » dans le titre de la *Dissertation* de 1757 ? Les premières lignes du texte apportent une réponse claire à cette question : « Toute enquête qui porte sur la religion étant de la plus haute importance, deux questions retiennent plus particulièrement notre attention, celle qui concerne son fondement dans la raison et celle qui concerne son origine dans la nature humaine »³. La première question sera celle des *Dialogues sur la religion naturelle*. La seconde est celle de *L'histoire naturelle de la religion*. Pourtant, derrière la distinction à première vue irrévocable entre critique et généalogie se cache une réelle intrication des problèmes, car une lecture croisée des deux textes révèle que la généalogie se reflète dans la critique et inversement. La critique des *Dialogues*, en examinant les fondements de la religion dans la raison, est finalement conduite à exhumer l'enracinement de la religion naturelle dans la superstition et l'enthousiasme, responsables des paralogismes dans lesquels tombent les philosophes religieux. Inversement, l'analyse causale de *L'Histoire naturelle* laisse entendre habilement mais clairement que le théisme spéculatif, loin de coïncider par hasard

¹ *Histoire naturelle*, 6.2.52-53 ; 211.

² *Ibid.*.

³ *Histoire naturelle*, Introduction.1.33 ; 191.

avec le théisme populaire, n'en est que l'émanation, et que la religion naturelle a donc son origine, certes lointaine mais bien réelle, dans les passions et les croyances religieuses du vulgaire. En censurant l'erreur, la critique en dévoile après coup l'origine, quand la généalogie, empruntant le chemin inverse, dérive l'erreur de son origine et revêt ensuite par surcroît une incontestable portée critique¹.

D'une manière analogue, la critique des systèmes philosophiques fait fond, chez Hume, sur une histoire naturelle de la philosophie². La critique ne peut avoir de portée qu'à partir du moment où elle est consciente que la philosophie a son origine dans une passion, l'amour de la vérité, qui, de son propre mouvement ou par son mélange avec les passions religieuses, est conduite à outrepasser les limites naturelles de l'entendement humain. C'est pourquoi la critique de la métaphysique et de la théologie s'accompagne constamment, sous la plume de Hume, d'une dénonciation de l'humeur bigote des dogmatiques. C'est pourquoi aussi le rejet du scepticisme outré ne consiste pas simplement à récuser comme faibles les arguments du pyrrhonisme historique ou à affirmer l'impossibilité de toute suspension du jugement, mais aussi bien à montrer comment apparaît puis disparaît cette maladie de la curiosité qu'est la mélancolie et en laquelle consiste surtout le pyrrhonisme. Enfin, le scepticisme mitigé tient lui-même son sens et même une partie de sa puissance critique de ce qu'il a conscience que la réflexion philosophique, occupation à la fois sérieuse et innocente, ne saurait se cultiver que dans la bonne humeur. Chez Hume, l'approche de la philosophie est donc analogue à celle de la religion, en ce qu'elle présente une face critique et une face généalogique inséparables l'une de l'autre, et c'est pourquoi l'œuvre de Hume contient une histoire naturelle de la philosophie.

Mais l'analogie entre philosophie et religion s'étend bien au-delà de l'articulation entre un discours généalogique et un discours critique. Si la religion a une histoire, c'est parce que la croyance en l'existence d'une ou de plusieurs divinités n'est pas innée ou primitive mais acquise ou dérivée, et qu'elle fait l'objet de multiples variations en fonction des circonstances. Et s'il y a une histoire naturelle de la religion, c'est parce que les apparitions et les variations de cette croyance présentent un degré suffisant de constance ou de régularité pour faire l'objet d'un discours scientifique. La tâche principale de cette histoire consiste alors à montrer quels sont les facteurs d'apparition et de variation de la croyance religieuse. Or l'origine du polythéisme, la naissance du théisme à partir du

¹ Les chapitres 9 à 14 de *L'histoire naturelle de la religion* font d'ailleurs une évaluation critique comparative des deux principales sortes de religion, le théisme et le polythéisme, dans laquelle les théistes spéculatifs ne pouvaient pas ne pas se sentir visés...

² Il en va de même pour l'histoire. La généalogie historique des opinions partisans et des récits partiels des historiens qui les soutiennent, en opérant leur objectivation, révèle en même temps leur caractère de fictions idéologiques. Voir C. Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, pp. 101 sqq.

polythéisme ainsi que le flux et reflux de ces deux sortes de religions s'expliquent globalement par l'influence réciproque des passions et de l'imagination, sous-tendue par la tendance de la nature humaine à l'aisance et envisagée dans le rapport affectif et pratique de l'homme à la nature ou, plus généralement, aux événements qui le dépassent (phénomènes météorologiques, catastrophes naturelles, guerres, etc.). C'est afin de soulager à la fois la crainte que leur inspirent les événements et le malaise occasionné par l'ignorance des causes de ces événements que les hommes, suivant cette pente douce de l'imagination qu'est la tendance anthropomorphiste, sont d'abord conduits au polythéisme. Puis la vénération superstitieuse d'une divinité particulière, qu'ils espèrent se rendre propice, jointe à la projection anthropomorphique de l'organisation hiérarchisée de la société politique, les fait passer du polythéisme au théisme. Enfin, c'est l'opposition incessante du besoin de représentation sensible et de la crainte d'offenser la divinité par leur idolâtrie qui explique que les hommes oscillent entre le polythéisme et le théisme¹. L'histoire naturelle de la religion est donc l'histoire des croyances que forgent les passions humaines éveillées par les événements et nourries par leurs propres produits imaginatifs. Et c'est pourquoi Hume fait aussi « l'histoire naturelle » des sociétés humaines², particulièrement visible au Livre III du *Traité* et dans laquelle on retrouve les caractères généraux de l'histoire naturelle de la religion : jeu des passions et de l'imagination polarisé par la poursuite de l'aisance mais inséré cette fois-ci dans le double rapport de l'homme à la nature et aux autres hommes. En lieu et place des passions religieuses de la crainte et de l'espoir, éprouvées face à la nature puis vis-à-vis de la divinité, on trouve la passion de l'intérêt, sous la forme d'une générosité limitée ou partielle de l'individu, en conjonction à la fois avec l'intérêt des autres individus et avec la parcimonie d'une nature marâtre. Ces artifices que sont la justice, les règles de la propriété, l'obligation des promesses, le gouvernement civil, les lois des nations et même les règles de chasteté et de pudeur ne sont que les produits imaginatifs que la passion de l'intérêt suscite dans le mouvement par lequel elle cherche les moyens de se satisfaire sûrement et durablement³.

Or, dans la réflexion de Hume sur la philosophie, on retrouve les caractéristiques les plus générales d'une histoire naturelle. Premièrement, de même que la vie religieuse et la vie politique s'enracinent dans certaines passions, l'existence philosophique, comme attitude théorique, a elle aussi son origine dans une passion, la curiosité ou l'amour de la

¹ *L'histoire naturelle de la religion*, ch. 1 à 8.

² L'expression n'est pas de Hume mais de M. Malherbe ("Hume et les morales du sentiment (Francis Hutcheson, Adam Smith)", dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004, p. 679).

³ *Traité*, 3.2.

vérité, qui, lorsque la philosophie devient une attitude pratique orientée vers la recherche du bonheur, prend la forme particulière d'un amour de la sagesse¹. Ensuite, les croyances philosophiques ne sont pas moins sujettes à variation que les croyances religieuses et les institutions juridiques et politiques. Ces variations sont telles que, comparées à la permanence historique des modèles de beauté littéraire et artistique, elles font apparaître les opinions spéculatives comme de purs effets de mode. Chaque philosophe a son propre système, qui avec le temps finit par tomber dans l'oubli, et c'est pourquoi il y a une histoire de la philosophie, d'autant plus difficile à retracer qu'elle dépend davantage des caprices du génie individuel². Cependant, ces variations de la croyance philosophique, de même que celles qui affectent la croyance religieuse ou les institutions juridiques et politiques, présentent un certain degré de régularité, en tant qu'elles dépendent de divers accidents ou diverses causes, et c'est pourquoi il y a une histoire naturelle de la philosophie. C'est le cas de la croyance que l'entendement entretient à propos de son propre pouvoir de connaître et qui, selon l'étendue qu'elle reconnaît à celui-ci, divise les philosophes en dogmatiques et sceptiques³. C'est encore le cas de la croyance que la raison entretient au sujet de son pouvoir de régler la vie humaine en vue du bonheur et dont la variation distingue le sceptique, le stoïcien, l'épicurien ou le platonicien, appellations qui ne désignent pas tant des écoles philosophiques historiques que des conceptions de la vie humaine « qui se forment naturellement dans le monde »⁴. Et en philosophie comme ailleurs, ces variations régulières de la croyance dépendent de l'influence réciproque de la passion et de cette espèce particulière d'imagination qu'est l'entendement. C'est de ce jeu entre passion et imagination que le dogmatisme, le pyrrhonisme et le scepticisme mitigé sont les produits, de la même façon que le polythéisme et le théisme résultent de l'influence de la crainte et de l'espoir sur l'imagination et vice versa, et que la justice, la propriété, le gouvernement et les lois des nations sont enfantés par la dialectique de l'intérêt et de la raison instrumentale. Enfin, si l'enthousiasme dogmatique et la mélancolie pyrrhonienne apparaissent comme des maladies philosophiques, au regard desquelles le scepticisme mitigé se présente comme l'état sain de la philosophie, cela veut dire que l'histoire naturelle de la philosophie témoigne de ce que la nature humaine, en philosophie comme ailleurs, est polarisée par une recherche de l'aisance. Atteinte dans la religion populaire – du moins dans ce qu'elle peut avoir de rassurant – comme dans les divers artifices de la société civile et politique assurant l'équilibre entre maintien de l'ordre et

¹ *Traité*, 2.3.10 ; *Essais*, 1.15-18.

² *EEH*, 1.4 ; *Essais* 1.14.

³ *EEH*, 12.

⁴ *Essais*, 1.15.138 ; 191.

préservation de la liberté, l'aisance prend dans l'existence philosophique la forme d'un scepticisme mitigé, garde-fou des excès de la passion spéculative. Toute histoire naturelle est donc le processus par lequel la nature humaine, sous l'impulsion de quelque passion particulière (crainte et espoir, intérêt, curiosité), cherche l'aisance (dans la religion populaire, la société, ou une philosophie « humaine »), par la production d'artifices, principalement de règles (dogmes et cultes religieux, règles de justice et de propriété, méthode philosophique), qui circonscrivent le domaine de ce qu'il convient d'appeler la culture.

Toutefois, l'existence philosophique s'insère dans un contexte particulier qui lui est propre, comme la vie religieuse et la vie politique, et qui fait bifurquer l'exercice de la philosophie dans un sens ou dans l'autre en s'ajoutant au mouvement interne de la passion intellectuelle. Si la religion émane du rapport de l'homme à la nature ou aux événements en général, en tant que ceux-ci le dépassent, et si la vie sociale et politique est fonction du double rapport de l'homme à la nature et aux autres hommes, la philosophie morale engage d'abord le rapport de l'homme non seulement à son propre esprit mais aussi bien aux produits sociaux et culturels qui naissent de cette entreprise théorique de connaissance de soi, comme sont les écoles, les universités et les bibliothèques, mais aussi, à l'époque des Lumières, les clubs, les sociétés savantes et les salons. En redéfinissant la traditionnelle « philosophie morale » comme « science de l'homme », Hume ne rompt pas, à proprement parler, avec l'adage delphique dans lequel la tradition philosophique avait vu l'origine et l'essence de la démarche philosophique. Il serait plus juste de dire que Hume lui donne un sens nouveau, en accord avec les nouvelles conditions d'exercice de la raison qui étaient en train d'apparaître et de se consolider dans l'Europe des Lumières. L'échec de la métaphysique et de la théologie dogmatiques signifiait que, désormais, le « connais-toi toi-même » ne pouvait plus être entendu comme une invitation au repli introspectif, naguère jugé indispensable à la méditation sur l'être et sur Dieu mais finalement propice à cette maladie philosophique qu'est la mélancolie. L'adage delphique devait être réinterprété comme exprimant la nécessité et l'urgence pour la philosophie morale de prendre la nature humaine pour objet d'étude et de le faire en collectant « [ses] expériences par une observation prudente de la vie humaine », 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.

¹ *Traité*, Introduction, 6 ; 37.

Autrement dit, les divers moments de l'histoire naturelle de la philosophie s'inscrivent dans le cadre proprement historique des conditions sociales et culturelles particulières de l'exercice de la raison et de leur récente évolution à l'époque de Hume, quand la philosophie fut sommée de sortir des écoles et des cabinets de philosophes pour se cultiver dans les clubs, les cafés, les salons et les sociétés savantes, formes nouvelles de la sociabilité intellectuelle. De même que l'histoire naturelle de la religion ne pouvait s'écrire qu'en tenant compte de la réalité historique des religions positives, à travers les témoignages des historiens et des écrivains, et qu'une histoire naturelle des sociétés humaines eut été impossible abstraction faite des institutions juridiques et politiques apparues au cours de l'histoire, de même l'histoire naturelle de la philosophie, et donc le scepticisme de Hume lui-même, n'a de sens que par rapport non seulement aux opinions mais aussi aux pratiques sociales, culturelles et littéraires forgées dans l'histoire par les philosophes. Autrement dit, le degré de généralité d'une histoire naturelle ne signifie pas que celle-ci puisse s'échafauder *a priori*, ni même qu'elle se laissât comprendre intégralement par les mécanismes de la passion et de l'entendement philosophiques. Ce qui fait varier la croyance et l'humeur philosophiques fondamentales, ce sont les conditions historiques d'exercice de la passion intellectuelle.

Mais l'extension du concept d'histoire naturelle de la religion à la philosophie ne se justifie pas seulement du point de vue des caractéristiques générales ou formelles de toute histoire naturelle. Elle s'impose en vertu d'une réelle continuité historique dans laquelle le destin de la philosophie est largement lié à celui de la religion. En réfléchissant sur l'histoire de la philosophie, Hume acquit la conviction que la théologie et la métaphysique n'étaient que les produits spéculatifs d'une subordination de la philosophie aux intérêts de la religion, et plus précisément aux intérêts des prêtres, dont l'intrigue a consisté à asseoir leur pouvoir sur les dogmes propres à nourrir la superstition humaine quelle que soit l'époque et l'état du savoir¹. D'où cette métaphysique « fausse et bâtarde » cultivée par les bigots². Il n'est donc pas étonnant que Hume, décrivant les humeurs qui sous-tendent le dogmatisme et le pyrrhonisme, emprunte à la littérature de l'époque un vocabulaire désignant avant tout des passions religieuses, l'enthousiasme et la mélancolie, termes qui, sous la plume de Hume, en viennent à désigner des affections proprement philosophiques³.

¹ *EEH*, 11.3.100-101 ; 239-241 ; *Histoire naturelle*, 11.3-5.65-66 ; 222-223 ; *Dialogues*, 1.19.139-140 ; 88-89 et 11.19-21.214 ; 204-205.

² *EEH*, 1.12.10.52.

³ L'histoire naturelle de la religion, qui commence en réalité avec l'essai « Superstition et enthousiasme », publié en 1741, associe ces deux passions dans la délimitation du phénomène de la religion populaire, la religion naturelle, qui est la religion des philosophes, ayant apparemment son origine dans la pure curiosité. Mais, parce que les passions religieuses de l'homme du peuple persistent, chez les théologiens et les

Et ce n'est pas seulement dans la grande histoire, mais aussi, on va le voir, dans sa propre histoire personnelle que Hume a pu se convaincre d'une certaine parenté entre l'esprit religieux et l'esprit philosophique, comme nous l'apprend la *Lettre à Arbuthnot* et la relation de Boswell sur l'entretien qu'il eut avec Hume peu de temps avant la mort du philosophe.

Ceci étant, on pourrait néanmoins se demander pourquoi Hume n'a pas écrit d'histoire naturelle de la philosophie, comme il a écrit une *Histoire naturelle de la religion*. Historiquement, cela peut s'expliquer par le fait que cette notion d'histoire naturelle, étendue à l'ensemble des phénomènes humains à partir du milieu du XVIII^e siècle, avait d'abord été réservée aux phénomènes religieux, envisagés comme des phénomènes passionnels, par les penseurs britanniques du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle. C'est ainsi que Hume a pu trouver l'idée non seulement du sujet mais peut-être même du titre de la dissertation de 1757 en lisant des auteurs comme Burton, Hobbes, Bacon, More, Shaftesbury ou Trenchard¹. Au milieu du XVIII^e siècle, le souvenir des récentes guerres de religion était encore dans les esprits, et des disputes théologiques analogues à celles qui avaient nourri le conflit avaient encore lieu. Il est donc plus que vraisemblable que Hume partageait encore dans une certaine mesure les préoccupations de ces auteurs, et que la tâche consistant à comprendre l'origine de la religion dans la nature humaine, et donc la racine principale des dissensions entre les hommes, devait lui apparaître autrement plus urgente que celle de comprendre l'origine de cette occupation innocente qu'est la réflexion philosophique². Et pour un esprit comme Hume, si peu religieux et au contraire si impliqué dans une recherche de la vérité qui ne dépendît que d'un libre examen, le phénomène religieux devait être beaucoup plus facile à objectiver que ne l'était l'existence philosophique. C'est pourquoi l'histoire naturelle de la philosophie, du moins dans les textes qui l'annoncent, s'écrira souvent à la première personne du singulier, ce qui traduit à la fois la réflexivité du discours philosophique et, paradoxalement, la difficulté que la philosophie rencontre à effectuer sa propre objectivation.

Et c'est précisément en raison de cette difficulté que l'histoire naturelle de la philosophie ne s'est réellement constituée comme telle, en tant que discours théorique

métaphysiciens, au sein même de leur passion pour le savoir, l'histoire de la philosophie réunit superstition et enthousiasme pour en faire les deux affections caractéristiques d'une attitude dogmatique (celle des « bigots ») en les distinguant de la mélancolie, symptôme de pyrrhonisme sous la plume de Hume. Enthousiasme, superstition et mélancolie, en tant qu'affections philosophiques, et non seulement religieuses, sont autant d'avatars de la curiosité, objets propres d'une histoire naturelle de la philosophie.

¹ P. Carrive, *La pensée politique anglaise : passions, pouvoir et libertés de Hooker à Hume*, pp. 338-339.

² « D'une manière générale, les erreurs, en religion, sont dangereuses ; en philosophie, elles ne sont que ridicules » (*Traité*, 1.4.7.13.177 ; 365).

général et objectif, que relativement tard dans l'œuvre de Hume, à savoir dans les *Essais moraux et politiques* et dans l'*Enquête sur l'entendement humain*. À proprement parler, les textes antérieurs (la lettre à un médecin et le *Traité de la nature humaine*) n'en contiennent que les prémices, principalement sous la forme de récits à la première personne, dont la teneur fortement réflexive semble encore empêcher Hume d'objectiver ces phénomènes naturels que sont les humeurs philosophiques. Ces prémices d'une histoire naturelle de la philosophie se donnent à lire dans les réflexions de Hume sur son histoire personnelle (*Lettre à Arbuthnot*), sur l'histoire de la philosophie (Introduction du *Traité* et « Of Essay-Writing ») et sur l'histoire de sa propre philosophie considérée en son premier volet, l'analyse de l'entendement (Conclusion du Livre I du *Traité*). Or ce dont témoigne cette élucidation progressive des ressorts de l'existence philosophique, c'est une prise de conscience toujours croissante chez Hume de la nature sociable du vrai scepticisme.

B. « Une sorte d'histoire de ma vie » (Lettre à Arbuthnot)

En s'interrogeant sur la généalogie du *Traité de la nature humaine* et de l'ensemble de la philosophie de Hume, N. Kemp Smith fut conduit à voir dans une préoccupation de Hume pour les questions de morale, préoccupation due à l'influence prépondérante de Hutcheson, l'origine du projet et de la rédaction du *Traité*, interprétation qui serait corroborée par le fait que le Livre III du *Traité*, consacré à la morale, aurait été rédigé avant les deux autres¹. J. V. Price souscrit à peu près à la lecture de N. Kemp Smith, à condition d'ajouter aux préoccupations morales de Hume son scepticisme envers la religion. Hume ayant très tôt perdu la foi et n'ayant pas été satisfait des réponses apportées par la religion (c'est-à-dire principalement par la religion chrétienne) aux questions morales, c'est alors qu'il aurait entrevu cette « nouvelle scène de pensée » qu'allait être la science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation². Mais on peut se demander s'il ne faudrait pas rapporter l'origine du *Traité* à des préoccupations philosophiques globales, plutôt qu'à des préoccupations étroitement morales et religieuses. Si l'on fie aux deux autobiographies qui marquent le début et la fin de la carrière de Hume (la lettre à Arbuthnot de 1734 et « My Own Life » rédigé en 1776), Hume se concevait plutôt comme un homme mû par une authentique passion philosophique, avec ce que celle-ci implique de désintéressement et d'activité purement spéculative, cette passion elle-même étant née

¹ N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume : A critical study of its origins and central doctrines*, New York, Macmillan, 1966 (voir la Première Partie).

² J. V. Price, *The Ironic Hume*, Austin, Texas, 1965, pp. 148-149.

d'une passion pour la lecture. En d'autres termes, Hume se concevait comme un lettré (comme un « *learned* »), lecteur des philosophes, des poètes et des « auteurs policés (*polite authors*) »¹, et auquel des questions purement philosophiques et pour ainsi dire métaphysiques – relevant d'une philosophie fondamentale ou première – se posèrent à la lecture de ces auteurs. Et si un domaine particulier de l'enquête philosophique préoccupait Hume à l'époque de l'élaboration du *Traité*, il semble que ce fût non pas la morale ou la religion mais la « critique », c'est-à-dire les fondements de la critique littéraire, ce que nous appellerions aujourd'hui l'esthétique². Et c'est encore à une préoccupation purement spéculative, celle de la curiosité ou de l'amour de la vérité, que l'auteur du *Traité* attribue l'origine de son enquête³. Le projet du *Traité* est donc né d'une attente spéculative totalisante de la part de Hume, et non simplement de préoccupations relatives à un domaine de réflexion particulier comme la morale ou la religion. Ou plus exactement, le *Traité*, parce que son projet est déjà en soi un projet sceptique, est né d'une attente spéculative déçue, comme si la lecture des philosophes avaient à la fois fait naître chez Hume un désir de savoir et un doute à l'égard de leurs prétentions au savoir. Autrement dit, le *Traité* a son origine dans l'insatisfaction ressentie par Hume face aux réponses voire aux questions mêmes de la philosophie spéculative (la métaphysique classique et même la science de l'homme encore balbutiante)⁴. Or cette déception, avant de s'exprimer dans la critique des systèmes métaphysiques, trouve chez Hume à s'exprimer dans le discours d'une expérience malheureuse et néanmoins fondatrice, celle de la mélancolie du métaphysicien. Expérience malheureuse, parce qu'elle reflète la prise de conscience de ce que l'entendement humain n'a pas les moyens de répondre à certaines questions qu'il est cependant conduit comme malgré lui à se poser. Mais expérience fondatrice, parce qu'elle est à l'origine d'une science nouvelle, ou d'une redéfinition de la philosophie dans laquelle seule la métaphysique comme philosophie fondamentale peut se présenter comme science.

¹ *Letters*, 1.3.13.

² « Quiconque est familier des philosophes et des critiques sait qu'il n'y a presque rien d'établi dans ces deux sciences, et qu'elles ne contiennent presque que des disputes sans fin, même sur les articles les plus fondamentaux. En les examinant, je sentis croître en moi une certaine hardiesse de tempérament, qui m'empêchait de me soumettre sur ces sujets à l'autorité, et me poussait à découvrir quelque moyen capable d'établir la vérité » (*Letters* 1.3.13, texte traduit par F. Brahami dans « Savoir, mélancolie, scepticisme. La dépression du jeune Hume », dans *Hume – L'individu*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, p. 14-15. La référence à cette fameuse lettre à un docteur se fera désormais comme à la *Lettre à Arbuthnot*, avec indication de la page du volume 1 de l'édition Greig des *Letters of David Hume* puis de la page de la traduction de F. Brahami dans l'ouvrage mentionné ci-dessus).

³ *Traité*, 2.3.10.286 ; 308.

⁴ De ce point de vue, le projet fondamental de Hume se rattache, davantage qu'à la tradition du sentimentalisme moral de Shaftesbury et de Hutcheson, à la tradition de la critique moderne de la connaissance qui va de Descartes à Kant en passant par Locke, et pour laquelle la question fondamentale, qui commande toutes les autres, est : « Que puis-je savoir ? ».

L'expérience de la mélancolie est donc une expérience intermédiaire et régulatrice, qui opère le passage d'une métaphysique dogmatique à une anthropologie sceptique. De cette expérience témoigne d'abord la fameuse lettre à un médecin, de 1734.

Le texte le plus ancien dans lequel on trouve les linéaments d'une histoire naturelle de la philosophie est cette lettre que Hume, alors âgé de vingt-trois ans, écrivit à un médecin. Le contenu de la lettre indique clairement l'intention et les circonstances qui en commandèrent la rédaction. Décidé à se débarrasser de sa maladie, qu'il attribue principalement à un excès d'études, en menant une vie plus active, Hume est de passage à Londres, et en route pour Bristol, où il compte se faire employer par un commerçant. Il profite alors de sa halte à Londres pour solliciter l'avis d'un médecin réputé, probablement John Arbuthnot¹. Or il est vraisemblable que Hume n'expédia jamais cette lettre, ce que E. C. Mossner explique principalement, et de manière convaincante, par le fait que Hume prit conscience, par la simple rédaction de la lettre, qu'il avait lui-même la réponse aux questions qu'il comptait poser au médecin. Sa maladie était due à un excès d'études, et il pourrait très probablement en guérir complètement et sous peu, à condition d'adopter momentanément une vie plus active, comme il avait l'intention de le faire². Si l'on suit cette interprétation, on peut déjà en conclure que la passion philosophique, en passant par des phases de dérèglement, l'excès d'étude et la maladie qui en résulte, en vient finalement à trouver son équilibre par une réorientation de l'existence. Et c'est ce que tend à confirmer le détail du récit contenu dans cette lettre.

Il est vrai que, dans la description qu'il fait de sa maladie, Hume insiste beaucoup sur les symptômes physiques (scorbut, vapeurs, ptyalisme, appétit vorace, palpitations cardiaques, flatuosités), ainsi que sur les remèdes physiques, relevant de prescriptions à la fois médicamenteuses et diététiques délivrées par les médecins qu'il avait déjà consultés (pilules antiscorbutiques et anti-hystériques, ration quotidienne de vin claret, promenades à cheval et à pied). Mais après avoir décrit ce genre de symptômes et de remèdes, il affirme que l'esprit et le corps sont toujours étroitement liés, en particulier dans la maladie dont il souffre, et qu'il va donc devoir procéder à la description de sa condition psychologique. Mais la description que Hume faisait de ses symptômes physiques laissait cependant déjà entrevoir la nature de sa maladie psychologique, puisque le scorbut et surtout les vapeurs étaient communément considérés par les médecins de l'époque comme des symptômes de

¹ Sur l'identité du destinataire de cette lettre, dont Greig pensait, sans doute à tort, qu'il s'agissait du Dr George Cheyne, voir E. C. Mossner, "Hume's Epistle to Dr. Arbuthnot, 1734 : the Biographical Significance", in *The Huntington Library Quarterly*, 7 (1944), 135-152.

² La conclusion de Mossner est en effet que la rédaction de la lettre et la vie active menée quelques mois durant à Bristol ont dû régénérer les forces intellectuelles de Hume.

mélancolie¹. Et lorsqu'il en vient à décrire les manifestations proprement psychologiques de sa maladie, Hume évoque une incapacité à s'appliquer de manière prolongée à la réflexion intense, et à exprimer ses pensées par écrit dans un langage approprié : « ma maladie m'était un cruel empêchement. Je me découvris incapable de conduire une pensée selon un seul fil continu, il me fallait l'interrompre à plusieurs reprises, en laissant de temps en temps mes regards se reposer sur d'autres objets. Malgré cet inconvénient, j'avais rassemblé assez de matériaux bruts pour écrire maints volumes. Mais lorsqu'il fallut amener l'idée, d'abord comprise en gros, pour que ses parties les plus délicates en soient visibles, lorsqu'il fallut la garder fermement devant les yeux afin de pouvoir en rendre les parties selon l'ordre, la tâche fut trop difficile, et je me trouvai incapable de réduire l'idée en mots, mon abattement m'empêchant d'accomplir un labeur aussi ardu »². S'il ne fait pas de doute que cette expérience personnelle de Hume lui inspira le discours mélancolique de la conclusion du Livre I du *Traité*, il faut cependant remarquer que, contrairement à ce texte, la *Lettre à Arbuthnot* n'associe pas cette affection à une crise sceptique correspondant à un rejet momentané de la philosophie. Au contraire, ce dont le jeune Hume semble avoir le plus souffert, c'est de ne plus être en mesure d'exercer pleinement sa passion pour la philosophie, puisque sa maladie lui était « un cruel empêchement », ce qui suppose que sa passion pour la philosophie n'était pas véritablement menacée, comme elle le sera chez le narrateur de la crise sceptique du *Traité*. Mais rejet ou incapacité momentané(e), toujours est-il que la pratique de la philosophie apparaît momentanément impossible.

De cette première expérience de la mélancolie, Hume tirera en effet cette leçon que l'excès d'étude peut nuire à l'étude, jusqu'à la rendre impossible. Car c'est bien cela qui semble être en cause principalement, aux yeux de Hume lui-même. Il est vrai qu'il fut dubitatif devant le diagnostic d'un médecin, qu'il consulta en 1730 au sujet de sa salivation excessive, et qui attribuait sa maladie à l'étude : « Quand j'en eus informé le médecin, il me déclara en riant que j'étais désormais un Frère, puisque j'avais attrapé la Maladie des Lettrés (*the disease of the learned*). Il lui fut difficile de m'en persuader, moi qui ne trouvais rien en moi de l'abattement dont se plaignent ceux qui souffrent de cette

¹ Il faut noter qu'en 1732, soit deux ans avant que Hume ne rédige cette lettre, le Dr Arbuthnot avait publié un ouvrage intitulé *Practical Rules of Diet* dans lequel il était question de la mélancolie, de ses symptômes et de ses remèdes. Les *Miscellaneous Works* d'Arbuthnot figurent dans la liste des ouvrages répertoriés par D. F. Norton and M. Norton comme ayant pu faire partie de la bibliothèque personnelle de Hume (*The David Hume Library*, Edinburgh Bibliographical Society in association with The National Library of Scotland, 1996, p. 72, entrée 63) mais elles sont datées de 1770.

² *Lettre à Arbuthnot*, 16 ; 18.

maladie »¹. Il n'empêche qu'au début de son récit autobiographique, Hume associe étroitement l'apparition des premiers symptômes de son mal à l'exercice intense de sa passion innée pour les livres, les lettres et la philosophie. Dans ce récit, on trouve déjà esquissées les principales caractéristiques de la passion philosophique telle que le *Traité* l'analysera. L'exercice de cette passion est investi d'un mouvement libidinal, lié à l'application des facultés intellectuelles, et s'accompagne de l'espoir de découvrir quelque vérité utile au genre humain². Mais l'intensification du plaisir et de l'ambition fait de la passion philosophique une passion exclusive, et comme telle insociable, entraînant le philosophe dans la maladie. Le second paragraphe de la lettre, qui décrit ce processus, mérite d'être cité en entier : « Il faut donc que vous sachiez que dès ma plus tendre enfance, j'ai toujours ressenti une forte inclination pour les livres et les lettres. Comme en Écosse la scolarité, qui se borne essentiellement à l'étude des langues, s'achève lorsqu'on a 14 ou 15 ans, je fus laissé entièrement libre dans mes lectures, et me découvris une inclination presque aussi forte pour les ouvrages de raisonnement et de philosophie que pour la poésie et pour les belles lettres. Quiconque est familier des philosophes et des critiques sait qu'il n'y a presque rien d'établi dans ces deux sciences, et qu'elles ne contiennent presque que des disputes sans fin, même sur les articles les plus fondamentaux. En les examinant, je sentis croître en moi une certaine hardiesse de tempérament, qui m'empêchait de me soumettre sur ces sujets à l'autorité, et me poussait à découvrir quelque moyen capable d'établir la vérité. Après une étude et une réflexion approfondies, il me sembla enfin, quand j'eus atteint mes 18 ans, qu'une nouvelle scène de pensée s'ouvrait à moi, qui me ravit au-delà de toute mesure et me fit repousser, avec l'ardeur naturelle aux jeunes gens, tout autre plaisir et toute autre occupation, pour m'y appliquer entièrement. Le droit, dont jusqu'ici je comptais faire mon métier, me donna la nausée, et je ne pus penser à aucune autre manière d'avancer ma fortune dans le monde qu'en devenant savant et philosophe. Ce genre d'existence me rendit infiniment heureux pendant quelques mois, jusqu'à ce qu'enfin, vers le début du mois de septembre 1729, toute mon ardeur parut s'éteindre d'un coup, et que je me trouvai incapable d'élever mon esprit à cette hauteur qui, jusqu'alors, m'avait donné un extrême plaisir. Comme je ne sentais nul malaise ni abattement lorsque j'abandonnai mes livres, je n'imaginai pas souffrir d'aucune maladie du corps, et je pensais que mon manque d'ardeur procédait de ma paresse naturelle, que je surmonterais en redoublant d'application. Je restai dans cet état neuf mois durant, très mal à l'aise, comme vous pouvez l'imaginer, sans qu'il se détériore, ce qui

¹ *Lettre à Arbuthnot*, 14 ; 16.

² *Traité*, 1.3.10.

relevait du miracle »¹. L'orientation insociable de la passion philosophique se signale principalement ici par le fait qu'elle poussa le jeune Hume à « repousser [...] tout autre plaisir et toute autre occupation, pour [s]'y appliquer entièrement »², ce qui suppose de mener « une vie retirée et sédentaire »³, ajournant indéfiniment l'entrée effective dans le monde. En décidant d'adopter « une vie plus active »⁴ comme ultime remède à sa maladie, Hume validera finalement le diagnostic du médecin consulté en 1730 qui avait identifié sa maladie comme étant celle des « lettrés ».

Toutefois, cette décision de quitter l'existence recluse de l'homme d'étude pour celle, plus active, d'un employé de commerce, ne porte que sur l'adoption d'un remède, temporaire par définition, et n'a rien à voir avec un renoncement total et définitif à la philosophie. L'adoption d'une vie plus active n'a pour fonction que de divertir momentanément le philosophe de ses préoccupations théoriques et d'instaurer ainsi un équilibre entre l'étude et la vie sociale permettant de réguler la vie studieuse. Ce n'est pas, comme Hume le crut dans un premier temps, « en redoublant d'application », mais au contraire en cessant provisoirement l'étude et la réflexion que le philosophe pourra guérir de sa mélancolie, comme le confirmera la conclusion du Livre I du *Traité*. Il s'agit pour le philosophe de faire un bon usage du temps, en partageant celui-ci entre l'étude et la vie active selon une juste proportion⁵ : « Je m'aperçus que, dans cette maladie, deux choses se trouvent être très mauvaises : l'étude et le désœuvrement, tandis que deux autres, l'activité et le divertissement (*diversion*), sont très bonnes. Or tout mon temps était consacré à l'une ou l'autre des choses mauvaises, et quasiment rien ne restait pour les bonnes. C'est pourquoi je me résolus à chercher une vie plus active, et bien qu'il me fût impossible d'abandonner mes prétentions au savoir, sinon avec la vie, je décidai de les faire taire un moment, afin d'y revenir avec une plus grande efficacité »⁶. Le choix même de s'établir chez un marchand, plutôt que de se faire précepteur, obéit à cette nécessité de faire diversion à la passion philosophique, puisque la vie de précepteur elle aussi « est à certains égards une vie désœuvrée »⁷. C'est l'immersion, certes provisoire mais totale, dans le monde et les affaires, qui apparaît alors comme le seul remède à la mélancolie : « Aussi ai-je décidé de m'établir chez un commerçant et, ayant en main une recommandation pour un

¹ *Lettre à Arbuthnot*, 13 ; 14-15.

² *Ibid.*, 13 ; 15.

³ *Op. cit.*, 18 ; 19.

⁴ *Ibid.*

⁵ Sur cette question de l'usage du temps chez Hume, voir l'article de P. Saltel « Oisiveté et bons usages du temps selon Hume » dans J.-P. Cléro et P. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, pp. 123-148.

⁶ *Lettre à Arbuthnot*, 17 ; 19.

⁷ *Ibid.*, 18 ; 19.

marchand notable à Bristol, je m’y rends en ce moment même, résolu à m’oublier moi-même et tout ce qui s’est passé, pour m’engager autant que je puis dans ce genre de vie, et me lancer dans le vaste monde, d’un pôle à l’autre, jusqu’à ce que j’aie laissé cette maladie loin derrière moi »¹. Auparavant, Hume avait déjà perçu la nécessité de modérer sa passion pour l’étude en ménageant du temps pour d’autres occupations : « Je commençai à prendre soin de moi, j’étudiai avec modération, et seulement lorsque la vigueur de mes esprits était au plus haut, et renonçai avant d’en être fatigué, occupant (*trifling away*) de mon mieux le reste de mon temps »². Or la lettre nous apprend que Hume occupait ce temps, non seulement par des bagatelles, ou encore par l’exercice physique inclus dans la diète prescrite par le médecin en 1730, mais aussi par la compagnie des autres : « Mes proches, qui me voient à tout moment, ne constatèrent aucune altération de mon humeur, et me tinrent plutôt pour un meilleur compagnon que je n’étais auparavant, parce que je leur consacrais plus de temps »³. Tel est l’enseignement que Hume retira de l’expérience de sa maladie : l’alternance et l’équilibre entre l’étude solitaire et la vie active ou la vie courante, incluant la compagnie des autres, étaient nécessaires à la régulation de sa passion pour les livres et la réflexion philosophique.

Mais le texte de la *Lettre à Arbuthnot* montre déjà que l’orientation excessivement solitaire de l’existence philosophique expérimentée par le jeune Hume ne peut être réduite à un simple fait biographique mais constitue une tentation inhérente à ce genre d’existence, tentation qui caractérise le moment dogmatique de la vie philosophique et rapproche celle-ci de la vie religieuse dans ses manifestations les plus pathologiques.

En exposant au destinataire de la lettre ce qu’il tenait lui-même pour les causes de sa maladie, Hume ne mentionne pas seulement l’excès d’étude et de réflexion, mais aussi les exercices auxquels il se livrait en même temps pour améliorer son caractère selon les préceptes moraux des stoïciens. Mais il est important de noter que Hume, à cet endroit, ne tient pas ces exercices en eux-mêmes pour la cause de sa maladie, mais seulement l’abus qui consiste à appliquer les préceptes stoïciens dans la vie solitaire, et non dans la vie active, autrement dit à contretemps. Ce qui est en cause ici, ce n’est pas encore la prétention de la raison à maîtriser les passions, prétention que lui attribuent les philosophes parlant à tort du combat entre la raison et les passions⁴. Ce qui est en cause, c’est l’exercice

¹ *Ibid.*

² *Lettre à Arbuthnot*, 14-15 ; 16. Le verbe « to trifle away » pourrait être traduit par « badiner ». Voir *Traité*, 1.4.7, où le trick-track fait partie des remèdes à la mélancolie pyrrhonienne. La diversion par rapport à l’étude inclut le divertissement au sens du jeu ou de l’amusement.

³ Voir encore *Traité*, 1.4.7, où la compagnie des autres (en l’occurrence des amis) contribue à guérir le philosophe de sa maladie.

⁴ *Traité*, 2.3.3 / *Dissertation*, 5.

solitaire de la philosophie, prise ici non plus dans son acception moderne d'une science, mais au sens ancien d'un amour de la sagesse ne faisant qu'un avec la recherche du bonheur. Cette dimension pratique de la philosophie, susceptible elle aussi de dérèglement, est néanmoins en étroite connexion avec la réflexion et l'étude, puisque l'entreprise de perfectionnement moral du jeune Hume fut la conséquence de ses lectures : « Autre chose [que l'étude et la réflexion intenses] contribua plus que tout à diminuer mes forces et à me rendre malade, c'est que, ayant lu nombre d'ouvrages traitant de morale, notamment ceux de Cicéron, de Sénèque et de Plutarque, je fus frappé de leurs magnifiques tableaux de la vertu et de la philosophie, et entrepris d'améliorer mon caractère et ma volonté en même temps que ma raison et mon intelligence. Je m'armai constamment contre la mort, la pauvreté, l'infamie, la souffrance, et toutes les calamités de la vie, par des réflexions sans aucun doute très utiles lorsqu'on mène une vie active, parce que les circonstances qui les accompagnent les font pénétrer dans l'âme et y laissent une impression profonde, mais qui ne servent guère dans une vie solitaire qu'à amoindrir la vitalité, parce que la force de l'esprit ne rencontrant pas de résistance, elle se perd dans le vide, comme le bras qui manque son but. Je ne l'appris toute fois que par l'expérience, une fois ma santé ruinée »¹. Découragé par l'inefficacité de la diète et des médicaments que lui avaient prescrits les médecins, Hume tentera encore, mais en vain, de mettre en application les préceptes stoïciens, cette fois-ci dans le traitement même de sa maladie, entreprise d'autant plus désespérée et vouée à l'échec qu'elle revenait à tenter de guérir le mal par le mal, ou plus exactement à chercher le remède à la maladie dans ce qui en était l'une des causes principales : « je commençai à désespérer de jamais recouvrir la santé. Pour me préserver, dans cette triste éventualité, de la mélancolie, mon seul recours fut une sombre réflexion sur la vanité du monde et de la gloire humaine qui, pour être juste, ne saurait être sincère que chez ceux qui en jouissent. Conscient que toute ma philosophie ne saurait me rendre content dans ma situation présente, je me suis enfin réveillé et, encouragé par des exemples de guérison de cas plus graves de cette maladie aussi bien que par les assurances de mes médecins, je me suis mis à penser à quelque chose de plus efficace que ce que j'avais jusqu'alors essayé »². Or, ce qui permet de considérer cette recherche recluse de la sagesse et du bonheur comme l'une des caractéristiques principales du moment dogmatique de la démarche philosophique, avec la recherche recluse de la vérité, c'est le jugement critique que Hume, dans la *Lettre à Arbuthnot*, porte sur la philosophie morale des anciens. Dans ce jugement, Hume explique d'abord le caractère illusoire des préceptes moraux des anciens

¹ *Lettre à Arbuthnot*, 13-14 ; 15.

² *Op. cit.*, 17 ; 19. Ce remède plus efficace, c'est donc l'adoption d'une vie plus active.

par le fait que ces derniers ont négligé l'expérience et la nature humaine, avant d'expliquer cette négligence elle-même par la confiance excessive que chaque philosophe avait en son propre esprit : « Je trouvai que la philosophie morale que nous ont transmise les anciens souffrait du même défaut que celui qui entachait leur philosophie naturelle : elle était en effet entièrement hypothétique, et fondée davantage sur l'invention que sur l'expérience. Chacun consultait sa fantaisie pour ériger des plans de vertu et de bonheur, sans tenir compte de la nature humaine, d'où doit dépendre toute conclusion morale. Je me résolus donc à prendre pour objet principal de mes études la nature humaine, et à la tenir pour la source d'où découle toute vérité, en critique comme en morale. Je tiens pour un fait certain que la plupart des philosophes qui nous ont précédés ont été dominés par la grandeur de leur génie, et que presque rien n'est requis pour qu'un homme réussisse dans cette étude que de se défaire de ses préjugés, des siens comme de ceux des autres »¹. De même que Hume attribuait sa maladie à un exercice trop intense de ses propres facultés intellectuelles, sous l'influence de son ardeur juvénile et de son ambition naissante, de même attribue-t-il la faiblesse générale de la philosophie à un excès de confiance de la plupart des philosophes en leur propre raison. Certes, Hume distingue nettement son propre cas de celui des philosophes qui l'ont précédé, puisque ceux-ci auraient ignoré la scène de pensée qu'il dit avoir découvert. Mais l'analogie entre le dérèglement de sa propre pratique de la philosophie et l'insuffisance générale de la philosophie léguée par ses devanciers, dérèglement et insuffisance qui s'enracinent tous deux dans un exercice démesuré du génie individuel, montre déjà que, d'une manière générale, la philosophie s'expose à l'échec dès lors qu'elle est cultivée de manière excessivement solitaire.

Mais il y a plus. Car si la pratique excessivement recluse de la philosophie se laisse expliquer par le mouvement effréné de la passion philosophique, sa ressemblance avec certains aspects de la vie religieuse conduit à soupçonner que, dans certaines circonstances, l'orientation insociable de la philosophie est favorisée par la persistance d'un certain esprit religieux au sein de la réflexion philosophique. Il est alors possible de donner le nom d'enthousiasme à l'affection philosophique qui commande l'orientation dogmatique de la philosophie, et qui finit par entraîner le philosophe dans la mélancolie. La *Lettre à Arbuthnot* autorise déjà ce rapprochement entre la vie philosophique et la vie religieuse, dans la mesure où Hume, après avoir décrits les symptômes psychologiques de sa maladie,

¹ *Lettre à Arbuthnot*, 16 ; 17-18. Dans ce passage, comme la plupart du temps chez Hume et au XVIII^e siècle, l'expression « philosophie morale » ne désigne pas la partie de la philosophie qui prend pour objet le bonheur, la vertu ou le devoir (comme dans le passage cité plus haut où il était question des « ouvrages traitant de morale »), mais l'étude de l'esprit en général, par distinction d'avec la « philosophie naturelle » comme étude des corps.

n'hésite pas à se comparer aux mystiques français et aux fanatiques de Grande-Bretagne : « J'ai remarqué dans les écrits des mystiques français et dans ceux de nos fanatiques que lorsqu'ils décrivent l'état de leur âme, ils parlent d'insensibilité et de cet abandon de l'esprit, qu'ils subissent fréquemment, et dont certains ont été tourmentés des années durant. Comme cette sorte de dévotion repose entièrement sur la force des passions et donc sur les esprits animaux, j'ai souvent pensé que leur cas et le mien étaient tout à fait parallèles, et que leurs extases pouvaient décomposer la structure des nerfs et du cerveau autant que les réflexions profondes et que la chaleur ou l'enthousiasme qui en est inséparable »¹. Si Hume n'a très certainement jamais été lui-même sujets aux extases mystiques ou aux accès d'enthousiasme fanatique, il n'a pourtant pas toujours été exempt de tout sentiment religieux, en raison de l'éducation calviniste qu'il reçut². En particulier, il ne fut pas insensible, dans son enfance, à la recherche d'une certaine paix intérieure, analogue aux efforts de perfectionnement moral évoqués dans la *Lettre à Arbuthnot*. La relation que Boswell a laissée de sa dernière entrevue avec Hume, qui allait bientôt mourir, nous apprend que celui-ci, avant de travailler à la formation de son caractère d'après les ouvrages des philosophes hellénistiques, s'était appliqué à tester son caractère d'après un livre de dévotion populaire alors très répandu parmi les calvinistes de Grande-Bretagne et intitulé *The Whole Duty of Man*. Voici comment Boswell rapporte sa conversation avec Hume sur ce sujet : « Il dit qu'il n'avait jamais nourri de conviction religieuse depuis qu'il commença de lire Locke et Clarke. Je lui demandai s'il n'était pas religieux lorsqu'il était jeune. Il dit qu'il l'était, et qu'il lisait alors le *Whole Duty of Man*. Il fit un abrégé du catalogue des vices qui se trouve à la fin de ce livre, et s'examinait par ce moyen, laissant de côté le meurtre et le vol, et pareils vices qu'il ne risquait pas de commettre, n'ayant aucune inclination à les commettre. C'était, dit-il, étrange besogne, par exemple que de voir si, bien qu'il surpassât ses camarades de classe, il n'avait ni orgueil ni vanité »³. Hume délaissera ensuite ce manuel de dévotion populaire pour les ouvrages de Cicéron, de Sénèque et de Plutarque⁴. Mais c'est toujours dans une même intention qu'il fera usage des écrits des philosophes païens, celle de perfectionner son caractère par l'introspection et l'exercice de la volonté, comme il avait auparavant tenté de le faire en s'inspirant du *Whole Duty of Man*. Cette quête volontariste de la sagesse et du bonheur, la série des quatre essais

¹ *Ibid.*, 17 ; 18-19.

² Voir E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, Edinburgh, Nelson and Sons, 1954, pp. 33-34.

³ *Private Papers of James Boswell*, edited by George Scott and Frederick A. Pottle, vol. xii (1931), pp. 227-32, cités par N. Kemp Smith dans son édition des *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis – New York, Bobbs-Merill, 1947, Appendix A, p. 76.

⁴ Dans une lettre à Hutcheson du 17 septembre 1739, Hume affirme : « Je désire tirer mon catalogue des vertus du *De Officiis* de Cicéron, et non du *Whole Duty of Man* » (*Letters*, 1.13.34).

intitulés « The Epicurean », « The Stoic », « The Platonist » et « The Sceptic » la présentera comme relevant d'un enthousiasme philosophique comparable à l'enthousiasme proprement religieux, et comme une caractéristique potentiellement pathologique de la nature humaine. Le recoupement avec d'autres textes publiés de Hume permettra alors d'inclure la recherche volontariste de la sagesse et du bonheur dans le premier moment d'une histoire naturelle de la philosophie, le moment de l'enthousiasme dogmatique, faisant écho à la première période de l'histoire personnelle de Hume telle que la *Lettre à Arbuthnot* en fait le récit¹.

C. Les leçons de l'histoire de la philosophie

Si le court récit autobiographique de la *Lettre à Arbuthnot* éclaire ce qui, dans certains textes publiés de Hume, se présentera comme une histoire naturelle de la philosophie, il ne faudrait cependant pas croire que cette histoire n'a été inspirée que par l'expérience personnelle de Hume et les observations qu'il aura faites sur lui-même. Les prémices d'une histoire naturelle de la philosophie sont à chercher non seulement dans le récit que Hume fit de son itinéraire philosophique personnel mais aussi dans les considérations qu'il livra sur l'histoire de la philosophie, et sur la situation de la philosophie au moment où lui-même s'apprêtait à publier, considérations exprimées dans deux textes très différents par le style, mais proches par l'esprit, l'Introduction du *Traité de la nature humaine* et l'essai de 1742 intitulé « Of Essay-writing ».

C. Gauthier a montré que, dans la réflexion politique de Hume, l'histoire ne remplit pas une simple fonction d'illustration des principes de la nature humaine énoncés par la science de l'homme, selon un rapport de subsomption du particulier au général entraînant une subordination de l'histoire à la philosophie. Sans se confondre l'une avec l'autre, histoire et philosophie s'impliquent réciproquement, dans la mesure où circonstances particulières et règles générales ne peuvent avoir de sens qu'envisagées les unes par rapport aux autres. Au sein de ce dispositif théorique original, et à condition que l'historien fasse preuve d'impartialité, l'histoire peut alors remplir une fonction critique en contribuant à la discrimination et à la déconstruction des opinions politiques communes et des idéologies qui garantissent leur diffusion et leur autorité au sein de la société civile moderne². Or si l'on quitte la réflexion politique de Hume pour se pencher sur les quelques réflexions qu'il délivre sur la philosophie elle-même et son histoire, on s'aperçoit que, de

¹ Voir *infra*, ch. 2. A.

² C. Gauthier, *David Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005.

manière analogue, un certain savoir sur l'histoire de la philosophie contribue à l'élaboration critique du projet d'une science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation. C'est par une lecture de l'histoire récente de la philosophie que Hume opère une discrimination entre les entreprises philosophiques fondées (celle des philosophes qui ont commencé d'élaborer la science de l'homme sur l'expérience) et celles qui ne l'étaient pas (celle des métaphysiciens du XVII^e siècle). Certes, ce geste critique n'a pas l'ampleur de celui qui, principalement à travers les *Essais* et *l'Histoire d'Angleterre*, sert à la déconstruction des croyances politiques communes. Il mérite néanmoins qu'on s'y attarde, à la fois pour saisir la teneur sceptique du projet même de Hume – qui, dans une lecture rapide de l'Introduction du *Traité*, semble au contraire reposer sur des décisions arbitraires (fonder la philosophie morale comme science de l'homme et cette science elle-même sur l'expérience et l'observation) – et pour voir de quelle manière une certaine sociabilité savante commande l'interprétation historique de Hume et oriente ainsi l'élaboration de son projet, jusque dans le scepticisme modéré dont il est porteur¹.

1. De l'échec de la métaphysique au projet d'une science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation

Dans le récit de la *Lettre à Arbuthnot*, la recherche enthousiaste de la vérité, de la sagesse et du bonheur, engendrait une mélancolie qui, pour n'être pas encore un symptôme de scepticisme, rendait néanmoins la pratique de la philosophie momentanément impossible, maladie dont le remède allait être trouvé dans une réorientation plus sociable de l'existence. Selon l'Introduction du *Traité*, l'échec des philosophies dogmatiques a engendré chez le public lettré une sorte de scepticisme envers toute philosophie fondamentale, scepticisme auquel Hume se propose de remédier en donnant à la philosophie morale la nature humaine pour objet et l'expérience pour méthode. Or cette stratégie consiste à donner une orientation plus sociable à la philosophie. Dans la lecture que Hume fait de l'histoire de la philosophie, et dans l'orientation qu'il cherche à donner à cette histoire en y apportant sa propre contribution, c'est déjà une histoire naturelle de la philosophie qui se dessine, dans laquelle la sociabilité remplit une fonction régulatrice. La

¹ Le principe de lecture adopté par C. Gautier, et qui consiste à étudier l'intrication sans confusion des savoirs de l'histoire et de la science de la nature humaine, mérite d'être employé dans toute son extension – à condition bien sûr que les textes de Hume le permettent –, c'est-à-dire non seulement dans le rapport entre histoire et philosophie politique, ou entre histoire de la philosophie et réflexion sur la philosophie (comme ici), mais aussi dans le rapport entre l'histoire et les autres parties de la science de l'homme : la « logique » (la théorie de l'entendement), la morale, la « critique » (l'esthétique) et la réflexion sur la religion.

philosophie abstraite ne pourra échapper au naufrage qu'en prenant la forme d'un scepticisme modéré, en l'occurrence d'une limitation de la recherche de la vérité au domaine de l'expérience ou, ce qui revient au même, à celui de la nature humaine, et donc en observant les hommes dans les circonstances sociales de leur existence. Enfin, les considérations de Hume sur l'histoire de la philosophie, sur sa situation actuelle et sur l'orientation qu'elle doit prendre sont traversées par un champ lexical relatif aux affects philosophiques qui caractérisent les moments successifs de l'histoire de la philosophie. La curiosité enthousiaste des dogmatiques, en faisant de la philosophie un champ de bataille, provoque une aversion, au sein du public lettré, pour toute philosophie sérieuse. C'est afin d'échapper à ces deux excès opposés que sont l'enthousiasme des dogmatiques d'une part, et le scepticisme indolent du public lettré d'autre part, que Hume met en place sa stratégie consistant à fonder la philosophie comme science de l'homme, en recourant à la méthode expérimentale. Cette science nouvelle, Hume la présente comme satisfaisant naturellement l'esprit humain, satisfaction qui est celle d'une curiosité toujours vive, mais désormais réglée sur un objet (la nature humaine) et par une méthode (l'expérience).

L'Introduction du *Traité* est structurée de manière comparable à la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain*. Dans ces deux textes, Hume commence par se faire le porte-parole du public lettré pour exprimer avec lui son aversion envers toute philosophie « abstruse », dont il dénonce les excès, avant de prendre ensuite la défense de la philosophie « abstraite » contre le scepticisme excessif du public envers ce genre de philosophie. Cette manière de renvoyer dos à dos les dogmatiques et les contempteurs de toute philosophie abstraite exprime la nécessité d'une régulation réciproque de la curiosité et de la sociabilité, des écoles et du « monde ». Si la curiosité débridée des philosophes doit être tempérée par une orientation plus sociable de la philosophie, inversement la revendication d'une philosophie plus humaine, plus utile ou plus sociable doit-elle être pondérée par la culture d'une véritable curiosité, en vertu de laquelle le philosophe ne sera jamais prêt à renoncer à une recherche ardue de la vérité pour se laisser aller à la facilité de l'opinion. Il y a cependant une différence notable entre les deux textes mis en parallèle ici. Tandis que le discours de la première section de *l'Enquête* relève déjà d'une histoire naturelle de la philosophie, qui en tant que telle fait partie intégrante de la science de l'homme, le discours de l'Introduction du *Traité* est encore purement historique et en cela précède le développement de la science de l'homme. Cette différence est importante, dans la mesure où elle permet de lire dans l'Introduction du *Traité de la nature humaine* une justification du projet philosophique de Hume par la lecture que Hume fait de l'histoire de

la philosophie et de sa situation présente. Or cette histoire et cette situation sont largement les produits de la réception de la philosophie auprès du public lettré, réception qui joue donc un rôle décisif dans l'orientation que Hume entend donner à la philosophie. Fonder la philosophie comme science de l'homme et en suivant la méthode expérimentale, c'est tirer les leçons de l'histoire de la philosophie, leçons dispensées par la réception de la philosophie auprès de son public¹. C'est pourquoi l'élaboration de cette science nouvelle s'inscrit paradoxalement dans une tradition philosophique revendiquée par Hume, et dans laquelle il semble bien voir le progrès spontané de la communauté savante, favorisé par la liberté d'expression.

Dans les premiers paragraphes de l'Introduction du *Traité*, Hume se place du point de vue du public, autrement dit au sein de la sphère de réception de la philosophie, et donc en dehors de sa sphère de production, pour juger de l'état du monde savant. La récusation des doctrines philosophiques, que Hume présente comme une pratique coutumière de tout philosophe qui prétend avoir fait des découvertes, est prononcée ici du simple point de vue de l'homme de jugement et de savoir, et même du point de vue de la « multitude »². Au lieu de sacrifier à la coutume en décrivant lui-même, en tant qu'auteur d'un nouveau système, les systèmes de ses prédécesseurs, Hume prononce son verdict en se plaçant au sein du simple public de la philosophie. Quel est ce public ? Vraisemblablement le public de la philosophie facile, en particulier celui d'Addison, de Steele et des Scriblériens. Si l'on fait intervenir ici la distinction que Hume fera, en 1742, dans l'essai « Of essay writing », entre le monde savant et le monde de la conversation, on peut dire que, dans l'Introduction du *Traité*, Hume commence par se faire le porte-parole du monde de la conversation auprès du monde savant, avant de se faire ambassadeur du monde savant auprès du monde de la conversation. Rien n'interdit cependant d'inclure dans le public de la philosophie tout philosophe de métier aspirant à publier sa propre pensée après avoir étudié celle des autres, comme c'est alors le cas de Hume³. C'est à l'autorité de ce public, et non à l'autorité de son propre système, qui devra lui aussi se soumettre au verdict du public, que Hume en appelle dans sa récusation des doctrines philosophiques. C'est cette position, extérieure au monde savant, qui lui permet de rejeter la métaphysique classique,

¹ C'est parce que la réception critique du savoir auprès du public joue un rôle moteur dans le progrès du savoir que l'acte fondateur de la science expérimentale de l'homme ne peut faire table rase du passé et commencer à partir de rien. En ce sens, on peut dire avec C. Gautier que « l'histoire travaille les limites de la philosophie » (*Hume et les savoirs de l'histoire*, p. 12) et en l'occurrence cette limite qu'est pour elle son propre commencement. On verra plus loin que la philosophie de Hume fut ensuite travaillée par sa propre histoire (voir *infra*, I^{ère} Partie, Ch. 1. C et III^e Partie, Ch. 3).

² *Traité*, Introduction.3 ; 31.

³ Sur la dualité du public philosophique du XVIII^e siècle tel que Hume le concevait, voir *infra*, II^e Partie, Ch. 2. A. 1.

et de la rejeter d'une manière bien précise, à savoir sur le mode baconien de la récusation des doctrines. Dans un opuscule préparatoire à la rédaction du *Novum Organum* intitulé *Récusation des doctrines philosophiques*, Bacon se refusait à entrer dans une réfutation en règle de l'enseignement transmis par les écoles. Réfuter une philosophie, c'est accepter de discuter avec elle, c'est s'engager dans une dialectique qui ne ferait que reconduire l'attitude philosophique avec laquelle on veut rompre. Mais dès lors qu'il y a désaccord sur les principes, aucune discussion n'est possible, et c'est pourquoi il faut instaurer une rupture, qui ne pourra se faire qu'en récusant les doctrines philosophiques. Or récuser, c'est se tenir à distance pour mieux identifier ainsi de l'extérieur les signes de caducité du savoir des écoles, comme la magistralité et la stérilité du savoir enseigné. C'est d'une manière analogue que Hume, dans les premiers paragraphes de l'Introduction du *Traité*, récuse la métaphysique. Quels sont alors les signes ou les symptômes d'une crise de la philosophie ?

Il y a tout d'abord le caractère hypothétique des systèmes et le désaccord entre les savants qui, en rappelant les modes d'Agrippa, incitent à regarder l'histoire de la philosophie comme étant principalement celle du dogmatisme. Mais le signe général qui révèle que la crise est générale, c'est ce dégoût des lettrés à l'égard de ce qu'ils appellent avec dédain « métaphysique ». Au tribunal de la raison humaine, la philosophie est alors appelée à comparaître devant son public comme devant un juge. C'est ce point de vue que Hume exprime dans les deux premiers paragraphes de l'Introduction du *Traité* : « Rien n'est plus habituel ni plus naturel à ceux qui prétendent dévoiler au monde quelque nouveauté en philosophie et dans les sciences, que de suggérer l'éloge de leur système en décrivant tous ceux qui ont été proposés auparavant. Et il est vrai que s'ils se contentaient de déplorer l'ignorance où nous nous trouvons encore au sujet des questions les plus importantes qui se peuvent présenter devant le tribunal de la raison humaine, il est peu d'hommes familiarisés avec les sciences qui ne partagerait volontiers leur opinion. Pour un homme qui a du jugement et du savoir (*one of judgment and learning*), il est facile de percevoir que même les systèmes qui ont obtenu le plus grand crédit, qui ont porté au plus haut point leurs prétentions à la précision et à la profondeur du raisonnement, reposent sur des fondements insuffisants. Principes admis de confiance, conséquences qui en sont maladroitement déduites, manque de cohérence entre les parties et de preuves dans l'ensemble, voilà ce que l'on rencontre partout dans les systèmes des philosophes les plus éminents, voilà ce qui semble avoir jeté le discrédit sur la philosophie elle-même.

Mais il n'est pas besoin de posséder un savoir bien approfondi pour découvrir l'état imparfait qui est actuellement celui des sciences : même la multitude, au-dehors des portes, peut juger, au bruit et à la clameur qu'elle entend, que tout ne va pas bien au-dedans. Il n'est rien qui ne soit un sujet de débat, et à propos de quoi les savants ne soient pas d'opinions contraires. La question la plus insignifiante n'échappe pas à nos controverses, et nous sommes incapables de décider avec certitude des questions les plus importantes. Les discussions se multiplient, comme si tout était incertain, et ces discussions, on les tient avec le plus grand enthousiasme [*with the greatest warmth*], comme si tout était certain. Au milieu de tout ce remue-ménage, ce n'est pas la raison qui l'emporte, mais l'éloquence ; et nul ne doit jamais désespérer de gagner des prosélytes à l'hypothèse la plus extravagante, s'il possède assez d'art pour la représenter sous des couleurs favorables. La victoire n'est pas remportée par des hommes en armes, qui manient la pique et l'épée, elle l'est par les trompettes, les tambours et les musiciens de l'armée »¹. Le vocabulaire utilisé pour décrire les disputes dogmatiques, joint à la métaphore militaire, permet d'identifier un certain enthousiasme philosophique comme étant l'affect caractéristique de l'âge dogmatique de l'histoire de la philosophie.

Dans le récit de la *Lettre à Arbuthnot*, la chaleur de l'enthousiasme laissait place à l'insensibilité (*coldness*) de la mélancolie, qui rendait impossible toute réflexion profonde. Or on observe un mouvement analogue dans le récit historique de l'Introduction du *Traité*. Si le thème de la mélancolie n'intervient pas dans ce texte, l'affection philosophique engendrée par le spectacle des disputes dogmatiques a ceci de commun avec la mélancolie qu'elle incite l'homme d'étude à prendre ses distances avec la philosophie abstraite. La chaleur ou l'enthousiasme (*warmth*) des recherches et des disputes dogmatiques a engendré au sein du public lettré une aversion pour toute philosophie sérieuse, caractéristique d'un scepticisme indolent. L'histoire de la philosophie vient alors confirmer ce que l'histoire personnelle de Hume laissait déjà entrevoir, à savoir qu'un engagement excessif dans la recherche philosophique peut faire renoncer à cette recherche même : « À mon avis, c'est de là [des disputes dogmatiques] que provient ce préjugé courant contre les raisonnements métaphysiques de toutes sortes, que l'on trouve même chez ceux qui font profession d'étudier (*those, who profess themselves scholars*) et apprécient à leur juste valeur toutes les autres parties de la littérature. Par raisonnements métaphysiques, ils n'entendent pas ceux qui portent sur une branche particulière de la science, mais toute argumentation qui est, d'une manière ou d'une autre, abstruse et qui nécessite une certaine

¹ *Traité*, Introduction, 3 ; 31-32.

attention pour être comprise. Nous avons si souvent perdu notre peine en de telles recherches que nous les rejetons d'ordinaire sans hésiter et, s'il nous faut à jamais être la proie des erreurs et des illusions, nous décidons qu'au moins, elles seront naturelles et distrayantes. Et en vérité, seul le scepticisme le plus déterminé, allié à la plus grande indolence, peut justifier cette aversion de la métaphysique »¹. L'excès d'engagement dans la poursuite de la vérité s'inverse ici en un désengagement total de toute recherche sérieuse. Survalorisée par l'enthousiasme dogmatique, la vérité perd ensuite toute valeur dans un scepticisme nihiliste. Alors que la difficulté de la réflexion et l'exercice intense des facultés intellectuelles sont à l'origine du principal plaisir contenu dans l'exercice de la passion curieuse², l'aversion pour la « métaphysique » engendré par les excès du dogmatisme s'accompagne d'un renoncement au plaisir lié à la difficulté de la recherche pour le plaisir facile et plus immédiat que procure le fait de se complaire dans l'erreur et l'illusion.

Mais le véritable philosophe, c'est-à-dire l'homme animé d'un véritable amour de la vérité, ne pourra jamais se satisfaire de ce scepticisme facile, dont l'excès réside précisément en ce qu'il rend impossible toute culture de la curiosité et de la philosophie elle-même. C'est pourquoi, après s'être fait le porte-parole du public de la philosophie contre les philosophes, Hume s'empresse, dans ce qui ressemble déjà à un plaidoyer en faveur d'une philosophie profonde, de se démarquer du scepticisme facile dans lequel se complaît une partie du public : « En effet, si tant est que la vérité se trouve à la portée des capacités humaines, il est certain qu'elle doit être très profondément enfouie et dissimulée : espérer l'atteindre sans peine, alors que les plus grands esprits ont échoué en dépit d'efforts extrêmes, cela ne peut manquer d'être tenu pour assez vain et assez présomptueux. Je ne prétends pas à un tel avantage pour la philosophie que je vais développer, et je considérerais comme une forte présomption à son encontre qu'elle fût si facile et si évidente »³. La philosophie « abstruse », dans ses prétentions à la précision et à la profondeur, demande une telle contention d'esprit qu'elle en devient trop difficile, et engendre un dégoût pour toute philosophie abstraite, qui révèle en elle une fausse profondeur. À l'inverse, la philosophie « facile » et « évidente » dont voudrait se contenter une partie du public est trop facile et évidente pour satisfaire la curiosité, puisque cette passion ne se plaît que dans l'effort intellectuel⁴.

¹ *Ibid.*

² *Traité*, 2.3.10.

³ *Traité*, Introduction, 3-4 ; 32-33.

⁴ *Traité*, 2.3.10.

C'est sur la base de cette double récusation, et des doctrines des dogmatiques et du scepticisme facile du public, que Hume expose et justifie son projet d'une science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation. Le lien entre ces deux moments de l'Introduction, qui n'est pas évident à première vue, s'éclaire pourtant si l'on considère le projet de Hume comme une tentative pour instaurer contre les dogmatiques une philosophie plus sociable, et réhabiliter dans le même temps la philosophie abstraite aux yeux du public de la philosophie facile. Le basculement d'un excès à l'autre – de l'excès du dogmatisme des philosophes à celui du scepticisme indolent du public – montre en effet la nécessité de trouver une voie moyenne ou un juste milieu entre une philosophie trop peu sociable et une philosophie trop sociable, autrement dit un équilibre entre curiosité et sociabilité. Si Hume s'attache à réhabiliter la philosophie abstraite aux yeux du public lettré, et à rendre ce public plus soucieux de la vérité, c'est bien parce que, inversement, la philosophie a besoin de se faire plus sociable, pour avoir des chances d'être plus vraie. Et comme le scepticisme indolent du public n'est que le produit du dogmatisme des philosophes, ce n'est qu'en modérant la curiosité enthousiaste du monde savant que l'on pourra modérer l'aversion du public pour la philosophie abstraite. Le résultat de ce rééquilibrage de la recherche philosophique entre curiosité et sociabilité, c'est le projet d'une science de l'homme fondée sur l'expérience. Or ce projet, dans la mesure où il cherche à éviter à la fois le dogmatisme et le scepticisme excessif et facile, correspond à l'adoption d'un scepticisme modéré.

D'où une troisième posture de Hume à l'égard du public ou du lecteur dans cette Introduction du *Traité*. Après s'être d'abord placé du côté du public, « au-dehors des portes », pour mieux juger de l'état du savoir et condamner la métaphysique, et après être revenu du côté des savants pour défendre la philosophie abstraite, Hume se plaît à présenter le philosophe qu'il veut être comme ayant trouvé un terrain d'entente avec son lecteur, celui de la philosophie expérimentale. Il est désormais convenu de ne pas feindre d'hypothèses, de s'en tenir aux phénomènes et de ne pas aller plus loin que l'expérience ne l'autorise. « Et de même que l'impossibilité d'aller plus loin suffit à satisfaire le lecteur, l'auteur peut tirer une satisfaction plus délicate 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 des principes. Quand ce contentement et cette satisfaction réciproques du maître et de l'élève peuvent être obtenus, je ne sais ce que nous pouvons exiger de plus de notre philosophie »¹. Cette

¹ *Traité*, Introduction, 5 ; 36.

satisfaction réciproque pourra certes refléter l'approbation de l'auteur par le lecteur, et la gloire que l'auteur retirera de son succès. Mais elle exprime avant tout un accord sur les règles du jeu de la spéculation philosophique. Si les leçons que l'Introduction du *Traité* tire de l'histoire de la philosophie fondent les décisions théoriques initiales de Hume, elles font aussi apparaître ces décisions comme autant de conventions ou de paradigmes théoriques à partir desquels seuls on sera désormais autorisé à philosopher. La pratique de la philosophie ne pourra se faire dorénavant que sur la base de ces conventions entre les membres de la République des Lettres, entre le philosophe, ses pairs et le public.

La sociabilité philosophique n'est donc pas seulement l'horizon de diffusion et de réception de la science de l'homme. Elle n'intervient pas seulement en aval de l'élaboration du savoir, dans le succès ou l'insuccès qu'une philosophie rencontre au sein de la République des Lettres. Elle intervient aussi en amont de l'élaboration du savoir, dans la définition même d'un projet philosophique crédible. La sociabilité philosophique est un préalable à l'activité philosophique elle-même, comme cet accord, entre le philosophe et le public auquel il s'adresse, pour emprunter une certaine voie dans la recherche, celle de la science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation, et non celle de la métaphysique. Cette voie est alors celle d'une philosophie sociable et néanmoins sérieuse, d'un certain équilibre entre deux excès, entre la philosophie insociable des métaphysiciens et la philosophie trop sociable dont aimerait pouvoir se contenter une partie du public de la philosophie.

Dans ce mouvement de l'histoire de la philosophie, tel que l'esquisse l'Introduction du *Traité*, le scepticisme modéré est appelé à remédier au scepticisme excessif et au dogmatisme non seulement à titre de position épistémologique fondamentale, mais aussi comme un certain affect accompagnant la conviction épistémologique. Si l'âge dogmatique de l'histoire de la philosophie fut celui de l'enthousiasme métaphysicien, et si le scepticisme du public du XVIII^e siècle est caractérisé par une aversion pour la métaphysique, le scepticisme modéré dans lequel Hume installe la science de l'homme est animé par une curiosité qui désormais sait se satisfaire d'une connaissance limitée. Entre la curiosité débridée et excessive qui pousse les métaphysiciens à tenter de découvrir l'essence des choses par-delà leur manifestation sensible d'une part, et l'incuriosité en vertu de laquelle le public dédaigne toute philosophie sérieuse, il y a la place pour une curiosité authentique et néanmoins réglée, celle du philosophe newtonien. En réaction à l'aversion du public pour la philosophie abstraite, Hume se félicite du succès de « certains philosophes anglais récents [M. Locke, Lord Shaftesbury, le Dr Mandeville, M.

Hutchinson <Hutcheson>, le Dr Butler, etc. *Note de Hume*], ceux qui commencent à établir la science de l'homme sur une nouvelle base, qui ont retenu et éveillé l'attention et la curiosité du public »¹. Mais il insiste surtout sur la nécessité pour le philosophe de se contenter de ce que l'expérience et l'observation peut lui apprendre et de ne pas pousser la curiosité plus loin. Par l'échec de la métaphysique et le succès de la philosophie expérimentale, l'histoire nous apprend quel genre de philosophie est naturellement apte à contenter la curiosité humaine de manière sûre : « Je ne pense pas qu'un philosophe qui s'appliquerait si ardemment à expliquer les principes ultimes de l'âme, se révélerait un grand maître en cette science même de la nature humaine qu'il prétend expliquer, ni très instruit de ce qui satisfait naturellement l'esprit humain. 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 plutôt 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 apercevons que nous ne pouvons rendre raison de nos principes les plus généraux et les plus raffinés, si ce n'est par l'expérience que nous avons de leur réalité ; or c'est la raison donnée par le commun des hommes et nous aurions pu, sans étudier, la découvrir d'emblée au sujet du phénomène le plus singulier et le plus extraordinaire »². Le mouvement d'autorégulation de l'activité philosophique et de la passion qui y préside apparaît avec évidence dans ces lignes. Nous aurions pu nous apercevoir immédiatement, c'est-à-dire « sans étudier », que notre connaissance ne saurait jamais s'étendre au-delà de ce que l'expérience peut nous apprendre, et cela, même à propos des choses les plus curieuses. Le commun des hommes le sait bien, lui qui ne fait pas de philosophie. Le problème est que le philosophe a étudié, et qu'il a poussé la curiosité jusqu'à tenter de découvrir ce qui dépasse toute expérience. Or l'histoire nous enseigne que cette tentative, qui fut celle des métaphysiciens, a échoué et qu'il faut donc prendre soin de régler sa pratique de la philosophie sur l'expérience seule. Le désir immodéré de savoir a conduit à l'échec, celui des métaphysiciens, puis au désespoir, celui du public lettré, lequel ne croit plus en la philosophie. Mais comme l'amour de la vérité renaît toujours chez le vrai philosophe, le désir de savoir apprendra à se modérer et à se tenir dans les limites de la raison humaine, qui sont celles de l'expérience. En prenant la nature humaine pour objet et l'expérience pour méthode, ce qui revient à retenir les leçons de l'histoire des sciences, la passion philosophique se régule et trouve les moyens de se

¹ *Ibid.*, 5 ; 35.

² *Ibid.*, 5 ; 35-36.

satisfaire plus sûrement qu'auparavant, évitant de retomber dans les travers de la métaphysique abstruse sans pour autant renoncer à toute recherche sérieuse de la vérité. C'est la satisfaction de cette curiosité authentique et néanmoins modérée qui constitue l'affection philosophique propre au philosophe newtonien. Or c'est l'humeur d'un philosophe modérément sceptique qui, pour avoir renoncé à la connaissance des principes ultimes de la nature humaine, n'en cultive pas moins la science que l'expérience et l'observation lui permettent d'élaborer.

La modération de la curiosité n'implique donc pas de renoncement aux sciences les plus curieuses, mais seulement à la métaphysique comme prétention à connaître ce qui dépasse l'expérience et l'observation. Certes, la nécessité de sortir la philosophie de son marasme et de la réhabiliter aux yeux du public impose l'adoption d'une stratégie efficace, dont le mot d'ordre principal est d'étudier la nature humaine, dont dépendent fondamentalement toutes les sciences, au lieu de se préoccuper d'emblée des sujets les plus curieux : « Dès lors, voici le seul moyen dont nous puissions attendre le succès de nos recherches philosophiques : délaissier la méthode lente et ennuyeuse que nous avons suivie jusqu'ici et, au lieu de prendre de temps à autre un château ou un village à la frontière, marcher directement sur la capitale, sur le centre des sciences, sur la nature humaine elle-même ; une fois que nous en serons maîtres, nous pourrons espérer partout ailleurs une victoire facile »¹. La modération de la curiosité implique donc le respect d'un certain ordre dans la recherche de la vérité. Mais dès lors que le désir de connaître s'est orienté prioritairement dans l'étude de la nature humaine, il n'y a pas de régions du savoir si éloignées de la science de l'homme que le philosophe ne puisse espérer conquérir : « De cette position, nous pourrons étendre nos conquêtes à toutes les autres sciences qui se rapportent plus intimement à la vie humaine, et poursuivre à loisir, afin de découvrir plus complètement celles qui sont objets de pure curiosité »². Aussi la curiosité, dans la mesure où elle implique un désir de connaître désintéressé – sans que ce désintéressement s'accompagne nécessairement d'une indifférence à l'égard de l'utilité des découvertes – sera-t-elle naturellement portée à explorer les sciences les plus curieuses. Et cette recherche curieuse sera légitime, pourvu qu'elle se limite à ce que l'expérience et l'observation peuvent enseigner, la modération de la curiosité n'impliquant aucune limitation du champ expérimental mais au contraire l'adoption de ce champ comme seul domaine de recherche légitime, fût-il indéfini. Autrement dit, la modération de la curiosité implique seulement de renoncer à toute tentative pour découvrir l'essence des choses, au-

¹ *Ibid.*, 4 ; 34.

² *Ibid.*.

delà de leur manifestation sensible. Ce n'est pas un renoncement aux sciences les plus curieuses, mais à l'ontologie et généralement à toute métaphysique comme prétention à découvrir ce qui dépasse le champ de l'expérience. Hume n'a pas voulu la science expérimentale de la nature humaine d'abord comme une philosophie plus utile au genre humain et moins curieuse, mais comme une philosophie plus modeste dans ses prétentions à connaître le réel. L'esprit du scepticisme modéré qui commande son entreprise n'appelle pas tant une limitation de la connaissance humaine en extension que sa limitation en profondeur. Ou plutôt, il appelle une limitation des prétentions de la philosophie à la profondeur, c'est-à-dire à connaître l'arrière-monde dans lequel se cache, ou est supposée se cacher, la nature des choses, derrière le vaste monde de leur manifestation sensible. Cette caractéristique du projet philosophique de Hume inscrit celui-ci dans la continuité de la conception baconienne de la science comme globe intellectuel, dont on sait l'influence qu'elle aura ensuite sur les Encyclopédistes. Le scepticisme modéré de Hume est donc parfaitement apte à assumer une systématisme encyclopédique – il est question en effet d'établir « un système complet des sciences », malgré sa rupture avec la métaphysique classique.

Cette histoire de la philosophie esquissée dans l'Introduction du *Traité* n'est pas sans rapport avec l'histoire personnelle de Hume racontée dans la *Lettre à Arbuthnot*. À première vue, une lecture comparée de ces deux textes avait de quoi surprendre. Outre que la lettre, contrairement à l'Introduction, n'était pas destinée à la publication, les destinataires et les objectifs respectifs de ces deux textes étaient évidemment très différents. Un rapprochement s'imposait pourtant, dans la mesure où c'est un même mouvement de régulation de la philosophie par la sociabilité que Hume observa dans sa propre existence et dans l'histoire de la philosophie. Or l'essai « Of Essay-Writing » vient confirmer, en adoptant de nouveau une perspective historique, cette nécessité pour la philosophie de prendre une orientation plus sociable.

2. Les doctes et les mondains : histoire d'un divorce et d'une réconciliation

Publié une seule fois, en 1742, en tête du deuxième volume des *Essais moraux et politiques*, l'essai intitulé « Of Essay-Writing » fournit cependant le principe de rédaction de l'ensemble des *Essais* en justifiant l'adoption de cette forme littéraire¹. Après s'être

¹ Cet essai fut retiré de la publication comme faisant partie d'une série d'essais jugés trop frivoles par leur auteur, ce qui pourrait évidemment conduire le commentateur à se désintéresser totalement de ce genre de texte. Il semble néanmoins légitime et même nécessaire de s'y intéresser à plusieurs titres. Premièrement, cet

félicité de la récente réconciliation entre les doctes (« *the learned* ») et les mondains (« *the conversible* »), dont le divorce, au XVII^e siècle, « n'a pas manqué d'exercer une très mauvaise influence sur les livres et sur la vie mondaine », Hume affirme : « Il est à souhaiter que cette entente entre les deux mondes, du savoir et de la conversation, qui a si heureusement commencé, aille s'améliorant pour leur bénéfice mutuel. Et à cette fin, je ne sais rien de plus avantageux que des *Essais* comme ceux que je me propose d'offrir au public, afin de le divertir »¹. La forme de l'essai, plus accessible au public mondain que celle du traité, doit permettre d'attirer l'attention de ce public vers les sujets sérieux et la rigueur théorique de la philosophie abstraite et de donner en même temps à celle-ci un champ d'investigation légitime, celui de la vie courante et des pratiques humaines, c'est-à-dire celui de l'expérience. Or la réconciliation entre les doctes et les mondains correspond à une régulation aussi bien de la vie philosophique, désormais plus sociable, que de la vie mondaine, laquelle reçoit de sa réunion avec la première comme un supplément d'âme salutaire. Certes, Hume évoque un commerce entre deux catégories sociales qu'il prend soin de distinguer au début de son essai et qui ne semblent pas devoir fusionner, parce qu'elles correspondent à deux types d'hommes dont le caractère et les occupations diffèrent sensiblement : « La partie distinguée de l'humanité, qui ne s'étant pas abîmée dans la vie animale peut s'employer aux exercices de l'esprit, se partage en deux genres : les *doctes* et les *mondains*. Les doctes ont choisi pour leur part de s'adonner aux activités les plus élevées et les plus difficiles de l'esprit : il y faut du loisir et de la solitude, et, pour atteindre à la perfection, une longue préparation et un dur labeur. Les seconds, les mondains, joignent à une disposition sociable et au goût du plaisir un penchant pour les exercices qui sont les plus aisés et les plus aimables de l'entendement, pour les réflexions évidentes qu'inspirent les affaires humaines et les devoirs de la vie commune, pour l'observation enfin des défauts et des perfections qu'ils trouvent dans les objets particuliers qui les entourent. De tels sujets prêtent à réflexion, mais ne suffisent pas à meubler une solitude ; pour en faire un bon emploi pour l'esprit, il faut que s'y ajoutent la compagnie et la conversation de nos semblables. Chose qui rassemble les hommes dans des sociétés où

essai ayant quand même été publié une fois, en 1742, il faut bien admettre qu'il doit refléter l'état de la pensée de Hume à cette date, fût-ce de manière très provisoire et finalement fautive. Ensuite, parce que cette faute elle-même – faute de style ou conception erronée des choses – et le retrait de la publication qu'elle entraîna témoignent d'une pensée et d'une écriture qui se cherchent, ils constituent une donnée très précieuse dans l'analyse de la maturation de la pensée et de l'écriture de Hume. Enfin, l'ensemble des essais publiés par Hume à partir de 1741 et jusqu'à sa mort est conforme à l'intention d'écriture explicitée par leur auteur dans « *Of Essay-Writing* », qui est de communiquer la science de l'homme au public du XVIII^e siècle en tentant compte, davantage que ne l'avait fait le *Traité*, de la composition sociale de ce public.

¹ « *Of Essay-Writing* » (*Essais*, Essais écartés, 1.535 ; 286). Ces deux catégories sociales correspondent en même temps aux deux publics visés par Hume (voir *infra*, II^e Partie, Ch. 2. A. 1).

chacun exprime avec tout l'art dont il est capable ses pensées et ses observations, et donne autant qu'il reçoit, l'instruction comme le plaisir »¹. Néanmoins, en louant le rapprochement entre savants et mondains, profitable non seulement au « monde » mais à la philosophie elle-même, Hume suggère que la disposition d'esprit la plus favorable à la spéculation philosophique doit se trouver dans un équilibre entre ces deux tournures d'esprit, dans une juste composition des humeurs, la disposition sociable venant tempérer chez l'homme d'étude le penchant à la vie solitaire. Et si le philosophe de métier, davantage porté à l'étude qu'à la conversation, ne possède certes pas « le caractère le plus parfait », celui que décrira la première *Enquête*² et dont la femme savante, dans « Of Essay-Writing », est déjà l'incarnation, toujours est-il qu'il lui faut s'en rapprocher, sous peine de contracter l'humeur sombre du « scolastique ». Cette régulation de la vie intellectuelle permet alors aussi bien aux mondains qu'aux savants d'échapper à deux excès opposés, la frivolité des conversations de café d'une part, l'incivilité d'une pratique monacale de la philosophie d'autre part : « Car quel moyen y a-t-il de trouver des sujets de conversation capables de divertir des créatures rationnelles, si l'on a point recours parfois à l'histoire, à la poésie, à la politique et ne serait-ce qu'aux principes les plus évidents de la philosophie ? Faut-il que toutes nos paroles soient une suite continue de commérages et de remarques oiseuses ? Faut-il que l'esprit ne s'élève jamais plus haut que d'être perpétuellement

Accablé et harassé par un incessant bavardage :

WILL a fait ceci, NAN a fait cela !

Le temps passé en société serait alors la partie de la vie la plus ennuyeuse en même temps que la moins profitable.

De l'autre côté, le savoir a tout autant perdu en se tenant enfermé dans les collèges et les cellules, loin du monde et de la bonne compagnie. C'est ainsi que toutes les parties de ce que l'on nomme *les Belles Lettres* tombèrent dans la barbarie, cultivées qu'elles étaient par des hommes qui n'avaient aucun goût de la vie ni des manières, et à qui manquaient cette liberté et cette facilité de la pensée et de l'expression qui ne s'acquièrent que par la conversation. La philosophie elle-même fut mise à la torture par cette triste méthode d'étude recluse et se fit aussi chimérique dans ses conclusions qu'elle était inintelligible dans son style et dans son mode d'expression. En vérité, que pouvaient-on attendre de personnes qui ne consultaient l'expérience dans aucun de leur raisonnement et qui ne recherchaient jamais cette expérience là où on peut seulement la trouver, je veux

¹ *Ibid.*, 533-534 ; 285.

² *EEH*, 1.5.7 ; 46.

dire : dans la vie commune et dans la conversation ? »¹. C'est que la République des Lettres et la philosophie elle-même ne peuvent vivre que du mélange et de l'alternance entre les occupations du savant et du mondain. Ce qui est atteint dans cette régulation de la vie philosophique par la sociabilité, c'est l'aisance ou le naturel dans la réflexion et l'écriture (« cette liberté et cette facilité de la pensée et de l'expression qui ne s'acquièrent que par la conversation »), aisance qui pourtant ne tombe jamais dans une facilité qui relèverait de l'indolence. En revanche, l'humeur insociable de l'érudit qui s'est coupé du monde apparaît comme une disposition d'esprit malaisée, un malaise, un mal-être ou un inconfort traduisant à l'évidence un déséquilibre psychologique. C'est une mauvaise humeur que « cette timidité et [...] ce tempérament réservé (*that shyness and bashfulness of temper*) qui tenait [les hommes de Lettres] éloignés du reste des hommes »². C'est l'humeur mélancolique des métaphysiciens et théologiens bigots, « les ennemis de la raison et de la beauté, les têtes obtuses et les cœurs froids (*people of dull heads et cold hearts*) », et que Hume oppose à « ceux qui sont d'entendement sain et d'affection délicate, caractères, n'en doutons pas, que nous trouverons toujours unis »³. Nous les trouverons unis chez les femmes savantes, bien que celles-ci, remarque Hume, soient sujettes à une autre humeur, en un sens opposée à celle des métaphysiciens, mais également funeste à l'exercice de la philosophie en ce qu'elle présente tous les caractères de l'enthousiasme, disposition d'esprit aussi excessive et déséquilibrée que l'humeur mélancolique. Et dans ce cas comme dans l'autre, l'extravagance est cultivée au détriment de la justesse, du naturel et de l'élégance, en somme de toutes les manifestations de l'aisance : « Il y a un seul sujet sur lequel je me défierais plutôt du jugement des femmes, c'est touchant les livres de galanterie et de dévotion : elles ont coutume de les préférer aussi excessifs que possible ; et elles semblent pour la plupart se plaire davantage aux passions vives qu'aux passions justes. Je mentionne la galanterie et la dévotion comme un seul sujet, parce que, en fait, elles finissent par se ressembler quand elles sont traitées de cette manière ; dépendant toutes deux, comme on peut l'observer, de la même complexion. Le Beau Sexe recèle en lui une grande part de disposition tendre et amoureuse ; son jugement s'en trouve perverti à cette occasion ; il est facilement touché, même par ce qui est sans justesse dans l'expression, sans naturel dans le sentiment. Les élégants discours de Mr ADDISON sur la religion ne flattent point leur goût quand elles ont dans les mains des livres de dévotion mystique ; et elles délaissent les tragédies d'OTTWAY pour les extravagances de M.

¹ *Essais*, Essais écartés, 1.534-535 ; 285-286.

² *Ibid.*.

³ *Ibid.*, 536 ; 287.

DRYDEN »¹. Mais si Hume appelle ses lectrices à se défaire de leur enthousiasme, n'est-ce pas parce qu'il en avait fait lui-même l'expérience comme d'une humeur impropre à l'étude et à la réflexion, ce dont témoigne la *Lettre à Arbuthnot* ? Les émotions excessives de l'enthousiasme engendrent toujours par réaction cette léthargie qui caractérise la mélancolie. De l'humeur joyeuse des lectrices de livres de galanterie et de dévotion à l'humeur sombre des métaphysiciens, il n'y a peut-être qu'un pas !

C'est pourquoi le projet de Hume implique une réinterprétation de l'adage delphique. Le rejet de la « métaphysique » par le public est le symptôme du caractère pathologique de toute entreprise de connaissance de soi par la voie de la méditation ou de l'introspection cultivée dans une existence excessivement cloîtrée. Dans l'essai cité plus haut, c'est à l'esprit monacal du XVII^e siècle philosophique que Hume attribue en partie la responsabilité du divorce qui se produisit alors entre les doctes et les mondains. L'écho à la *Lettre à Arbuthnot* que constituent ces critiques à l'égard d'une philosophie négligeant l'expérience autorise à associer une fois encore, comme le faisait cette lettre, l'existence excessivement recluse du savant à cette maladie des lettrés qu'est la mélancolie. Mais on peut en tirer ici un enseignement nouveau, à savoir que l'adage delphique, s'il doit encore avoir un sens, ne peut plus être interprété comme une injonction à se connaître soi-même par introspection, puisque l'exploration de la vie intérieure engendre la mélancolie, mais comme une invitation à l'étude de l'homme ou de la nature humaine par l'observation externe. Et comme une telle méthode fausserait l'acte d'observation si on l'appliquait à l'esprit humain comme on l'applique aux corps extérieurs, le premier n'étant pas manipulable à souhait comme les seconds, la science de l'homme doit « glaner [ses] expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »². Le « connais-toi toi-même » de la tradition requiert désormais l'orientation sociable de la philosophie.

Certes, mais la philosophie abstraite est une entreprise si périlleuse pour la nature humaine que le fait de limiter ce genre de philosophie à l'expérience ne la prémunit pas contre les déboires qui caractérisait l'histoire de la métaphysique. Tel est le drame de la philosophie qu'il se rejoue à l'intérieur même de la science de l'homme. Car le mouvement qui se dessinait à la fois dans la *Lettre à Arbuthnot*, dans « Of Essay-Writing » et dans

¹ *Ibid.*, 537 ; 288. Vers 1725-1726, Hume rédigea un essai intitulé *An Historical Essay on Chivalry and Modern Honor* dans lequel il rapprochait déjà la galanterie (l'amour courtois ou chevaleresque) du mysticisme chrétien dans une généalogie de l'enthousiasme moral attaché à une représentation illusoire de la vertu (voir E. C. Mossner, "David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honor'", *Modern Philology*, XLV, 1, 1947, 54-60).

² *Traité*, Introduction, 6 ; 37.

l'Introduction du *Traité* se retrouve dans le Livre I de cet ouvrage, où un certain dogmatisme s'inverse en scepticisme excessif avant de laisser place à un scepticisme modéré.

D. Le Livre I du *Traité* ou la première histoire de la philosophie de David Hume¹

Parmi les textes qui, d'une manière ou d'une autre, donnent à lire une histoire naturelle de la philosophie, il y a la célèbre conclusion du Livre I du *Traité*, où la crise pyrrhonienne est exprimée dans toute sa force. Si le statut de conclusion qui est celui de ce texte impose évidemment de le lire avec le reste du Livre I du *Traité*, ce n'est pourtant qu'avec la quatrième partie de ce Livre, significativement intitulée « Système sceptique et autres systèmes », que le thème du scepticisme apparaît pour la première fois explicitement, au milieu de réflexions sur divers sujets répondant néanmoins à une intention unique de leur auteur, celle de déterminer la nature, la force et le sens sceptiques de son propre système de pensée. C'est pourquoi le mouvement de régulation de l'activité philosophique opéré dans la conclusion fera écho à des mouvements analogues déjà repérables dans les deux premières sections de la quatrième partie, « Du scepticisme à l'égard de la raison » et « Du scepticisme à l'égard des sens ». Dans ces deux textes, comme plus tard dans la conclusion du Livre, c'est un même désir de savoir et de certitude, disposition dogmatique en ce sens, qui expose le philosophe à un scepticisme extrême finalement vaincu par la détermination naturelle à croire ou à juger et dont la reconnaissance annonce la disposition du « vrai sceptique » de la conclusion. Or dans ces séquences analogues, la sociabilité, sans tenir une place aussi grande que dans la conclusion, opère déjà, aux côtés de la nature ou de la coutume, ou plutôt comme l'une des modalités de la nature ou de la coutume, à titre de principe régulateur de la croyance et de la disposition d'esprit du philosophe.

1. « Du scepticisme à l'égard de la raison » (*Traité*, I.4.1)

La section « Du scepticisme à l'égard de la raison » expose des arguments sceptiques dirigés contre la validité des raisonnements en général, que ceux-ci relèvent de

¹ Il y aura en effet une deuxième histoire de la philosophie de David Hume, celle qui, en intégrant la réception de ses livres auprès du public, constituera « l'histoire de [ses] écrits » (« My Own Life », xxxi ; 55). Voir *infra*, III^e Partie, Ch. 3.

la connaissance au sens strict ou de la probabilité. Or le principe auquel obéit la démonstration sceptique de cette section relève d'une disposition toute dogmatique, la volonté d'obtenir un savoir certain par une vérification réflexive et indéfinie des opérations de l'entendement, ou du moins la volonté d'évaluer avec exactitude le degré de probabilité d'un raisonnement. Le doute jeté sur la raison provient donc paradoxalement d'une confiance de principe en la raison. Comment ce doute est-il alors surmonté ? Si cette section du Livre I du *Traité* ne fait pas, comme le fera la conclusion du Livre, du divertissement et de la sociabilité les principaux remèdes à la maladie philosophique engendrée par des réflexions excessivement poussées, elle fait néanmoins mention de la sociabilité savante comme une solution possible aux doutes que le savant entretient à l'égard de ses propres découvertes dans la solitude de la recherche. Affaiblie par les doutes que le savant solitaire entretient sur ses propres facultés, et par conséquent aussi sur ses propres découvertes, la conviction du savant se renforce par l'approbation qu'il reçoit éventuellement de ses pairs. Et si Hume, pour illustrer cette idée, prend l'exemple d'un mathématicien, c'est sans doute dans l'intention polémique de montrer que même les découvertes marquées du sceau de l'évidence de type mathématique, critère cartésien de la vérité, ont besoin de recevoir leur confirmation en dehors de la médiation solitaire, dans leur réception par la communauté savante : « Il n'est pas d'algébriste ou de mathématicien, suffisamment expert dans sa science, pour placer immédiatement toute sa confiance dans une vérité qu'il vient de découvrir, et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité. Sa confiance augmente à chaque fois qu'il parcourt ses preuves, mais elle augmente plus encore quand ses amis l'approuvent, et elle atteint le sommet de sa perfection avec l'assentiment et les applaudissements du monde savant. Or il est évident que cette augmentation progressive de l'assurance n'est rien d'autre que l'addition de probabilités nouvelles et provient de l'union constante de causes et d'effets, comme l'indiquent l'expérience et l'observation passées »¹. Lorsque la réception de l'œuvre du savant par ses pairs est favorable, l'approbation de ceux-ci vient compenser dans l'esprit du savant les doutes qu'il entretenait à l'égard de ses propres découvertes, selon un raisonnement de probabilité analogue et néanmoins contraire à celui sur lequel reposait ses doutes. Or le renforcement de sa conviction ou de sa croyance obéissant ici à un processus du même genre que n'importe quel raisonnement de causalité fondé sur l'expérience passée et l'habitude, responsables de la production de toute croyance naturelle, cette compensation des doutes du savant par l'approbation de ses pairs est une manifestation

¹ *Ibid.*, 121 ; 261-262.

particulière de la force par laquelle la nature nous détermine à croire et triomphe ainsi de nos doutes. Autrement dit, la sociabilité savante est la manière dont la nature nous détermine à juger et à croire, dans le contexte particulier du débat scientifique ou philosophique.

Cependant, la manière dont Hume congédie les doutes sceptiques qu'il expose à l'encontre de tout raisonnement pourrait conduire à penser que le scepticisme total étant impuissant face à la nature, non seulement il ne peut absolument pas constituer un moment réel de la recherche de la vérité, mais, pour cette raison même, il n'a absolument pas besoin d'être modéré ou régulé, comme il est parfaitement vain de prendre la peine de le réfuter. Si tel est le cas, les raisonnements sceptiques exposés dans cette section du *Traité* relèvent d'une mise en scène à laquelle Hume recourt dans le seul but de montrer que tous les raisonnements de causalité n'aboutissent qu'à la croyance, celle-ci reposant uniquement sur la coutume : « Mon intention, en exposant avec tant de soin les arguments de cette secte fantastique [celle des sceptiques], n'est que de faire sentir au lecteur la vérité de mon hypothèse selon laquelle *tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne proviennent que de la coutume, et la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie cognitive* »¹. Cependant, la manière dont Hume explicite son intention montre que, paradoxalement, les doutes réflexifs qui commandent la démonstration sceptique sont nécessaires pour découvrir que la nature en triomphera toujours. Mais elle montre aussi que les arguments sceptiques, s'ils ne sont pas dignes de réfutation, parce qu'ils n'entraînent aucune conviction, n'en sont pas moins irréfutables. Pour comprendre pleinement que nos raisonnements de causalité ne reposent pas sur la raison mais sur une tendance naturelle à croire, encore faut-il avoir tenté de fonder la raison sur la raison et s'être aperçu que la chose est décidément impossible, quand bien même la raison opère en bonne logique : « Si donc la croyance était seulement un acte de la pensée, sans conception particulière d'aucune sorte ou sans addition de force et de vivacité, elle ne pourrait que se détruire elle-même, infailliblement, et aboutirait dans tous les cas à une suspension totale de jugement. Mais, comme quiconque pense qu'il vaut la peine d'essayer sera suffisamment convaincu par l'expérience qu'il continue de croire et de penser, et de raisonner comme à l'accoutumée, bien qu'il ne trouve pas d'erreur dans les arguments qui précèdent, il pourra conclure sans risque que son raisonnement et sa croyance relèvent de quelque sensation ou quelque manière de concevoir particulière qui

¹ *Ibid.*, 123 ; 265.

ne peut être détruite simplement par des idées et des réflexions »¹. Pour s'apercevoir que la raison n'est rien qu'un mystérieux instinct, il faut avoir crû en son pouvoir au point de vouloir la fonder sur elle-même et au risque de la renverser totalement. Le dogmatisme, et le scepticisme total dans lequel celui-ci vient s'inverser, sont donc bien des moments réels de la réflexion du philosophe sur la nature et les opérations de l'entendement humain.

Le dernier paragraphe de cette même section du *Traité* vient confirmer cela et montre du même coup la parenté fondamentale entre le dogmatisme et le scepticisme total, ce dernier n'étant qu'une espèce de dogmatisme. Plus exactement, si le scepticisme total est l'envers du dogmatisme, c'est parce qu'il en est le comble. Les intentions respectives des dogmatiques et des sceptiques ne sont opposées qu'en apparence, puisque les sceptiques cherchent la même chose que leurs adversaires, et peut-être même avec davantage d'ardeur ou d'enthousiasme : l'obtention d'un savoir infailliblement certain. Il est vrai que Hume, dans la présentation qu'il donne du combat entre « les raisons sceptique et dogmatique », semble concevoir le sceptique comme un personnage mal intentionné, délivrant ses attaques contre la raison non pas dans une argumentation visant sincèrement la vérité mais dans un autre but quelconque. Quoi qu'il en soit, le combat entre les raisons sceptique et dogmatique n'en est pas moins représentatif de celui du savant qui se bat avec ses propres doutes dans la recherche solitaire d'une vérité certaine : « Tout d'abord, la raison apparaît en possession du pouvoir, prescrivant des lois et imposant des maximes avec un empire absolu et une autorité sans faille. Son ennemi, donc, est obligé de s'abriter sous sa protection et, en utilisant des arguments rationnels pour prouver que la raison est imbécile et fallacieuse, présente, d'une certaine manière, un sauf-conduit de sa main et portant son sceau. Ce sauf-conduit, au début, a quelque autorité, proportionnée à l'autorité présente et immédiate de la raison qui en est l'origine. Mais comme il est censé contredire la raison, il réduit progressivement la force de cette puissance gouvernante, et la sienne en même temps, jusqu'à ce qu'enfin ils se réduisent à rien l'un et l'autre, par une diminution régulière et juste. Les raisons sceptique et dogmatique sont de même sorte, bien qu'elles s'opposent par leur opération et par leur tendance, de sorte que lorsque la seconde est forte, elle doit rencontrer un ennemi de force égale dans la première et comme leurs forces étaient initialement égales, elles ne cessent de l'être tant que subsiste l'une ou l'autre, et aucune des deux ne perd de force dans la lutte sans en enlever autant à son adversaire. C'est pourquoi il est heureux que la nature brise la force de tous les arguments sceptiques à

¹ *Ibid.*. Le début de la section suivante le redira : « 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 » (*Traité*, 1.4.2.125 ; 270). C'est cette volonté dogmatique de défendre la raison par la raison qui ferait tomber le philosophe dans un scepticisme total si la nature ne le déterminait pas à croire.

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 n'aient d'abord renversé toute conviction et totalement anéanti la raison humaine »¹. Si dans cette section du *Traité* les doutes sceptiques ne donnent pas naissance à la mélancolie, comme ils le feront dans la conclusion du Livre I, c'est parce que Hume ne leur reconnaît pas encore le pouvoir de conviction qu'il leur accordera dans ce dernier texte.

2. « Du scepticisme à l'égard des sens » (*Traité*, 1.4.2)

La section « Du scepticisme à l'égard des sens » reproduit à sa manière le mouvement de pensée opéré par la section précédente. Une volonté dogmatique de découvrir le fondement de notre croyance en l'existence des corps conduirait le philosophe dans un scepticisme total si la nature ne triomphait des doutes engendrés par une telle réflexion. De même que le scepticisme à l'égard de la raison procédait d'une foi dogmatique en celle-ci, de même le scepticisme à l'égard des sens procède d'une foi dogmatique préalablement accordée aux sens, ou plutôt à l'expérience. La conclusion sceptique de cette section du *Traité* consiste à dire que notre croyance à l'existence des corps repose sur des qualités triviales de l'imagination, et principalement sur la tendance de l'imagination à transformer la simple ressemblance en stricte identité, c'est-à-dire à annuler purement et simplement la différence, spécifique et donc numérique, et ceci pour les besoins de la vie courante². Or c'est cette tendance à supprimer la différence que vient déranger la réflexion philosophique dès lors qu'elle prend la forme de l'analyse expérimentale, c'est-à-dire d'une attention méthodique et scrupuleuse à la différence réelle entre les perceptions ou les objets. C'est pour avoir déconstruit la croyance naturelle à l'existence des corps en la réduisant au donné de l'impression simple, c'est-à-dire à l'expérience, que l'analyse expérimentale en arrive à conclure que cette croyance repose sur la tendance de l'imagination à l'uniformisation. Le scepticisme à l'égard des sens qui conclut cette section du *Traité* est donc la conséquence d'un dogmatisme d'une espèce particulière, à savoir celui de Hume lui-même dans sa volonté de découvrir le fondement expérimental de notre croyance à l'existence des corps. C'est ce dogmatisme expérimental qui engendre un scepticisme extrême dans lequel la croyance à l'existence du monde extérieur ou à l'existence des corps, croyance que Hume, au début de son analyse, n'avait

¹ *Ibid.*, 125 ; 268-269.

² Si l'esprit devait à chaque instant prêter attention à la différence réelle entre ses perceptions ou entre les objets, non seulement il s'épuiserait, mais il n'y aurait pour ainsi dire pas de monde pour lui, et toute action dans le monde et sur le monde serait impossible.

pas l'intention de remettre en question, est pourtant bien ébranlée, même si ce n'est que de manière momentanée. Ce scepticisme extrême n'est en effet qu'un moment au sein d'un mouvement de pensée qui part d'une volonté dogmatique et qui s'achève dans une désinvolture caractéristique de la disposition d'esprit du « vrai sceptique » de la conclusion du Livre I du *Traité*. Cette temporalité de la méditation expérimentale, qui voit le philosophe passer par des dispositions d'esprit ou des humeurs différentes à mesure qu'il avance dans son enquête, est un point sur lequel Hume insiste beaucoup dans la conclusion de cette section : « J'ai déclaré, en préambule à cette étude, que nous devons avoir une foi aveugle en nos sens, et que telle serait la conclusion que je tirerais finalement de mes raisonnements. Mais, en toute sincérité, je me sens à présent habité d'un sentiment tout à fait contraire et j'incline plus à refuser tout crédit à mes sens, ou plutôt à mon imagination, qu'à leur accorder cette confiance aveugle »¹. Si le pyrrhonisme est une question de moment, c'est parce qu'il ne peut naître que pendant le temps de la recherche philosophique, qui est aussi bien celui de l'enthousiasme ou de la volonté dogmatique de découvrir les fondements de notre croyance les plus naturelles : « Il y a une grande différence entre les opinions que nous formons après une réflexion calme et profonde et celles que nous embrassons par une sorte d'instinct et d'impulsion naturelle, parce qu'elles sont commodes pour l'esprit ou conformes à lui. Si de telles opinions viennent à s'opposer, il n'est pas difficile de prévoir lesquelles auront l'avantage. Tant que notre attention s'applique au sujet, les principes philosophiques et étudiés prévaudront peut-être ; mais dès que nous relâcheront notre attention, la nature se manifestera et nous ramènera à nos anciennes opinions »². Or ce relâchement de l'attention n'a lieu qu'à partir du moment où le philosophe quitte son cabinet et retrouve la vie courante.

Tel est donc le mouvement par lequel la réflexion du philosophe se règle dans son analyse de l'entendement. La recherche dogmatique de fondement, rationnel ou empirique, conduit momentanément à un scepticisme extrême, par excès d'engagement dans la recherche de la vérité, maladies dont le philosophe ne guérit que par un certain désengagement, qui cependant ne va pas jusqu'au renoncement à toute recherche de la vérité : « Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison que des sens, est une maladie qui ne peut jamais se guérir radicalement, mais qui retombe toujours forcément sur nous à un moment ou à un autre, même si nous essayons de la chasser et même s'il arrive que nous en soyons, en apparence, tout à fait exempts. Il est impossible qu'un système puisse

¹ *Traité*, 1.4.2.143-144 ; 302 (Hume souligne).

² *Ibid.*, 142 ; 299.

défendre notre entendement ou nos sens et nous ne faisons que les exposer davantage quand nous tentons de les justifier ainsi. Comme le doute sceptique résulte naturellement d'une réflexion profonde et intense sur ces sujets, il augmente toujours à mesure que nous poursuivons nos réflexions, qu'elles s'opposent à lui ou lui soient conformes. Seules la négligence et l'inattention peuvent nous apporter quelque remède. C'est pourquoi je leur fais entière confiance et 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. Partant de cette supposition, j'ai l'intention d'examiner certains systèmes généraux, tant anciens que modernes, qui ont été proposés au sujet de ces deux mondes, avant de procéder à une enquête plus spécifique sur nos impressions. En fin de compte, on constatera peut-être que cette démarche n'est pas étrangère à notre sujet »¹. Plus que de simples dispositions momentanées, le dogmatisme et le scepticisme extrême, bien qu'ils soient des maladies, sont des étapes nécessaires dans la recherche de la vérité, dont le philosophe conserve le souvenir et retient les leçons même dans la disposition plus saine et plus aisée qui est la sienne lorsqu'il revient à ses spéculations après un moment de relâchement. La conclusion du Livre I du *Traité*, en faisant retour sur ce voyage qu'est l'enquête sur l'entendement humain, reproduira ce même mouvement de pensée. Mais avant d'en venir là, il faut rendre compte du paradoxe qui consiste à voir dans l'analyse expérimentale de l'entendement opérée par Hume une attitude dogmatique de sa part.

3. Un newtonisme dogmatique

Si la philosophie expérimentale équivaut à un scepticisme modéré, comment la pratique de cette philosophie peut-elle donner lieu à un quelconque dogmatisme ? Autrement dit, comment peut-il y avoir une sorte de dogmatisme au sein même de cette sorte de scepticisme modéré qu'est la philosophie expérimentale ? La solution de ce paradoxe dépend évidemment de la manière dont on définit le dogmatisme. Hume n'emploie pas lui-même le terme de dogmatisme, ni pour qualifier la philosophie de certains de ses prédécesseurs, ni, bien sûr, pour qualifier sa propre philosophie². On peut cependant, par référence au mouvement de régulation de l'activité philosophique dont il est

¹ *Ibid.*, 144 ; 303-304.

² Dans tout l'œuvre publié de Hume, on ne trouve que deux occurrences de « dogmatisme », dans une défense par Cléanthe de l'argument du dessein, que seul un « aveugle dogmatisme » pourrait faire rejeter (*Dialogues*, 3.154-155 ; 113-114). Ce dogmatisme est celui de Philon. C'est donc, aux yeux de Cléanthe, le dogmatisme paradoxal d'un scepticisme excessif. Le pyrrhonisme n'est en effet que le comble du dogmatisme et son inversion paradoxale.

question ici, appliquer ce terme de dogmatisme à toute philosophie qui, par excès d'engagement dans la recherche de la vérité, jette le doute sur la valeur de cette recherche elle-même en conduisant à un scepticisme extrême. Ou plutôt, le dogmatisme est le premier moment de toute recherche de la vérité, dans lequel le philosophe, n'étant pas encore conscient des limites de cette recherche, tente vainement de les franchir et finit par échouer dans son entreprise. Il y a un dogmatisme de la métaphysique, comme tentative pour élever la connaissance humaine au-delà des limites de l'expérience et de l'observation, et c'est ce dogmatisme qui a jeté le discrédit sur la philosophie elle-même et engendré le scepticisme facile d'une partie du public. Mais il y a aussi un dogmatisme de la philosophie expérimentale, comme tentative pour rendre compte par l'expérience et l'observation des convictions les plus nécessaires à la vie courante et à la philosophie elle-même, telles que la croyance à l'existence des corps, à l'identité personnelle et surtout à la connexion nécessaire entre une cause et son effet. Et si dans la conclusion du Livre I du *Traité*, l'auteur traverse une crise de scepticisme total, exprimée par le thème de la mélancolie, c'est parce qu'il attendait beaucoup, et qu'il attendait sans doute trop, de la science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation. Cette crise sceptique et le désespoir qu'elle traduit ne peuvent se comprendre qu'en tenant compte d'une attente qui, au terme de l'enquête sur l'entendement, se trouve être déçue. Car après tout, le scepticisme *de principe* adopté dans l'Introduction du *Traité* n'impliquait nullement la conclusion sceptique du Livre I. Pour prendre la mesure de l'attente et du désir de fondement qui étaient ceux de l'auteur du *Traité*, il suffit de prêter attention à la signification de la métaphore militaire employée dans l'Introduction. La prudence épistémologique attachée à la décision de renoncer à connaître l'essence des choses pour s'en tenir aux phénomènes n'a d'égal que l'ambition affichée par Hume dans la présentation de son projet d'une science de l'homme fondée sur la méthode expérimentale. Mais ce n'est pas seulement l'annonce de ce projet qui a des accents dogmatiques. C'est aussi bien sa mise en œuvre effective, jusqu'à la découverte, déconcertante, selon laquelle le principe de causalité est sans fondement, ni dans la raison ni même dans l'expérience. Aucun doute sceptique ne vient perturber les deux premières parties du Livre I du *Traité*. Dans la première partie, Hume expose sa théorie des idées avec une assurance et une systématisme que rien ne vient inquiéter et qui rappelle le mode d'exposition de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke. Dans la seconde partie, sa confiance en l'expérience est telle qu'il n'hésite pas à prétendre réfuter les fondements même du calcul infinitésimal et à déclarer que la géométrie est une science imprécise. Certes, ces dernières thèses relèvent

d'un certain scepticisme, mais d'un scepticisme polémique, dirigé vers l'extérieur, au lieu que celui de la conclusion du *Traité* aura pour objet la tentative de Hume lui-même pour rendre compte des opérations de l'entendement par l'expérience et l'observation. Enfin, la thèse majeure de la troisième partie du Livre I du *Traité*, thèse sceptique selon laquelle la connexion nécessaire entre une cause et son effet n'est pas une qualité des objets mais une détermination interne de l'esprit, cette thèse, donc, n'est que le produit d'une volonté au comble du dogmatisme, puisqu'elle ne vise rien moins qu'à rendre raison du principe de raison, fût-ce par une raison (un fondement) expérimentale. Et ici déjà, comme plus loin dans la section « Du scepticisme à l'égard des sens », c'est une application systématique du principe de priorité des impressions qui commande la déconstruction de la croyance naturelle. C'est en voulant pour ainsi dire mettre le doigt sur l'impression qui, par hypothèse, et en vertu d'une hypothèse empiriste, doit être à l'origine de l'idée de connexion nécessaire que Hume en vient à ne trouver, en fait d'impression, qu'une détermination interne de l'esprit laissant la connexion réelle entre les objets dans le plus profond mystère. C'est principalement sur cette découverte, et la déception qu'elle inflige à la curiosité philosophique, que reviendra la conclusion du Livre I du *Traité*.

C'est donc bien à l'intérieur même du développement de la science de l'homme que se reproduit le mouvement de pensée dans lequel le dogmatisme engendre un scepticisme extrême avant de laisser place à un scepticisme modéré, mouvement dont la *Lettre à Arbuthnot* contenait les prémices et que l'Introduction du *Traité* laissait entrevoir dans l'histoire de la philosophie. Mais c'est dans la Conclusion du Livre I du *Traité* que les trois moments d'une histoire naturelle de la philosophie se manifestent pour la première fois dans toute leur vigueur, avec comme particularité de se produire dans le cadre d'une réflexion de l'auteur du *Traité* sur son propre système de pensée, le système sceptique.

4. La crise sceptique du *Traité* (*Traité*, 1.4.7)

Le style et le ton employés par Hume dans ce texte contrastent fortement avec le reste du *Traité*, dans la mesure où Hume, davantage qu'ailleurs, y parle à la première personne et exprime les sentiments personnels qui sont les siens à propos de sa propre enquête, celle-ci ayant atteint un moment crucial de son développement. La conclusion du Livre I du *Traité* vient en effet conclure une enquête sur les opérations de l'entendement, dont la science de la nature humaine elle-même, en tant que science, dépend entièrement et nécessairement. Autrement dit, la validité scientifique de cette science dépend de la

validité des opérations de l'entendement qu'elle-même met en œuvre en même temps qu'elle les découvre, dans sa partie logique, et après qu'elle les a découvertes, dans l'étude des passions, de la morale, de la politique et de la critique. On comprend donc que Hume, parvenu au terme de son analyse de l'entendement, suspend momentanément l'exposition systématique de la science de l'homme pour se retourner sur l'analyse qu'il vient de faire des opérations de l'entendement, en faire le bilan et en tirer les conclusions. Or la conclusion de cette analyse est déconcertante pour un philosophe désireux de proposer une système complet des sciences bâti sur ce qu'il pense être les fondements les plus solides, une science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation : « Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne peux donner de raison d'y souscrire et je ne sens rien d'autre qu'une *forte* propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils m'apparaissent. [...] La mémoire, les sens et l'entendement sont, par conséquent, tous fondés sur l'imagination »¹. Rien d'étonnant, donc, à ce que l'auteur du *Traité de la nature humaine*, après avoir fait part des plus hautes ambitions scientifiques dans l'Introduction de l'ouvrage, laisse libre cours à son désarroi dans la conclusion du Livre consacré à l'entendement et adopte alors un style aussi personnel que celui de ce texte.

Pour autant, on ne peut réduire ce texte à un essai dans lequel l'auteur ne ferait qu'exprimer ainsi les sentiments personnels qu'éveille en lui le retour réflexif sur la première partie de son œuvre. Ce texte possède au contraire une signification philosophique indiscutable, dans la mesure où il détermine pour la première fois au sein de l'œuvre de Hume la nature et le sens de son propre scepticisme. Loin de constituer une parenthèse dans le développement de la science de l'homme, il exprime le moment où cette science atteint son plus haut degré de réflexivité en prenant conscience des principes sur lesquels elle repose elle-même, principes qu'elle partage avec le vulgaire et qui, étant ceux de l'imagination, ne sont donc pas de véritables fondements. La conclusion du Livre I du *Traité* appartient donc de plein droit, et même à titre éminent, à la science de la nature humaine, en tant que réflexion sur les principes de la nature humaine qui commandent la science de la nature humaine. Le Livre I du *Traité* étant consacré à l'analyse de l'entendement humain en général, la conclusion de ce Livre doit nécessairement avoir une portée générale, allant beaucoup plus loin qu'une simple réflexion d'un auteur particulier sur son œuvre.

Ceci étant, on ne peut pas, à l'inverse, réduire ce texte à une réflexion sur la philosophie en général, ce que sera la première section de l'*Enquête sur l'entendement*

¹ *Traité*, 1.4.7.172-173 ; 358.

humain. Si la conclusion du Livre I du *Traité* réfléchit sur une analyse de l'entendement humain en général, cette analyse est cependant celle d'un auteur particulier qui met en œuvre une méthode de son choix et de son invention dans le cadre d'un projet philosophique original et nouveau, celui d'une science expérimentale de la nature humaine. Par conséquent, c'est aussi et avant tout une réflexion sur cette science nouvelle, ou plus exactement sur sa première partie, l'analyse de l'entendement, que propose la conclusion du Livre I du *Traité*. Ou, pour le dire autrement, si les réflexions contenues dans ce texte valent pour la philosophie en général, dans la mesure où elles tirent la conclusion d'une enquête sur l'entendement humain en général, elles valent d'abord pour la philosophie de Hume en particulier, ou plus exactement pour sa théorie de la connaissance. Et si la première section de la première *Enquête* contiendra une histoire naturelle de la philosophie, la conclusion du Livre I du *Traité* propose plus précisément une exemplification de cette histoire dans un récit qui retrace l'histoire de la philosophie de l'auteur du *Traité* dans son analyse de l'entendement. La *Lettre à Arbuthnot* exposait l'histoire personnelle de Hume du point de vue de ce qui, de l'aveu de Hume lui-même, en constituait la trame principale, à savoir l'étude et la réflexion, en se focalisant sur l'homme auteur de ces réflexions davantage que sur le contenu de ces réflexions elles-mêmes. L'Introduction du *Traité* proposait les réflexions de Hume sur l'histoire de la philosophie, autrement dit sur l'œuvre de ses prédécesseurs, et annonçait l'œuvre propre de Hume. La conclusion du Livre I du *Traité* retrace l'histoire de la première partie de cette œuvre, l'analyse de l'entendement. Ni purement biographique comme l'était la *Lettre à Arbuthnot*, aucunement historique comme l'était l'Introduction du *Traité*, ni purement théorique, comme le sera la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, la conclusion du Livre I du *Traité* propose une exemplification de l'histoire naturelle de la philosophie par l'histoire de la philosophie de David Hume momentanément arrêtée au terme de son analyse de l'entendement. Ceci explique le statut hybride de ce texte qui, pour avoir des accents biographiques incontestables, n'en possède pas moins une réelle portée philosophique. Or, comme les autres textes mentionnés en parallèle, cette conclusion est le récit d'une histoire qui voit se succéder dogmatisme, scepticisme extrême et scepticisme modéré dans un processus de régulation de l'activité philosophique dans lequel la sociabilité remplit une fonction décisive.

La temporalité de ce processus de régulation, manifestée par ses trois moments, s'exprime déjà dans le recours à la métaphore du voyage sur laquelle s'ouvre ce texte. Certes, le voyage en question ne désigne pas d'abord la méditation qui va venir conclure le

Livre I, mais le reste du Livre, c'est-à-dire l'analyse de l'entendement qui vient d'être menée. Mais en faisant retour sur cette analyse, la conclusion en répète et en explicite les moments principaux. L'espoir tout dogmatique de découvrir les fondements de nos croyances s'y exprime plus que jamais dans l'expression même de sa déception. Le scepticisme extrême, que les sections « Du scepticisme à l'égard de la raison » et « Du scepticisme à l'égard des sens » avaient immédiatement récusé comme non crédible est maintenant l'occasion d'un discours mélancolique qui s'étend sur la quasi-totalité de cette conclusion. Enfin, la thèse selon laquelle le philosophe continue de juger et de croire, et même de philosopher, bien qu'il ne puisse justifier les opérations les plus élémentaires et les plus nécessaires de l'entendement, cette thèse, donc, est définitivement validée comme définissant la position du « vrai sceptique ». La description de ce voyage que fut l'analyse de l'entendement humain fait clairement référence aux moments où cette analyse a exposé son auteur à un scepticisme extrême (les « écueils » et le « naufrage »), puis à la volonté de mener à bien le projet encyclopédique initial – celui d'un système complet des sciences – malgré les doutes sceptiques rencontrés en cours de route, volonté qui sera celle du « vrai sceptique » : « Mais, avant de me lancer dans ces immenses abîmes de philosophie qui s'étendent devant moi, je me trouve enclin à m'arrêter un moment au point où j'en suis et à méditer sur le voyage que j'ai entrepris et qui demande, sans aucun doute, le plus haut degré d'art et d'industrie pour être mené à bonne fin. Il me semble être un homme qui, ayant raclé beaucoup d'écueils et échappé de peu au naufrage en naviguant dans une passe étroite, a encore la témérité de prendre la mer dans un vaisseau fatigué par les tempêtes et faisant eau de toutes parts, un homme qui porte son ambition jusqu'à penser faire le tour du monde dans ces circonstances défavorables »¹. Ce voyage, la conclusion du Livre le refait d'une certaine manière, à travers les changements d'humeur du philosophe. Celui-ci passe de la mélancolie, expression malheureuse d'espoirs déçus, à l'indifférence envers les spéculations philosophiques, puis de cette indifférence à la bonne humeur studieuse dans laquelle seule pourra se poursuivre l'enquête sur la nature humaine.

Or l'humeur du philosophe, si elle détermine en partie son rapport aux autres hommes, en particulier aux autres membres du monde savant, est aussi bien, et inversement, fonction de ce rapport aux autres, de sorte que la sociabilité fait varier et, à vrai dire, régule la passion philosophique dans la recherche de son équilibre. Si la mélancolie, comme symptôme d'une crise de scepticisme extrême ayant son origine dans les excès du dogmatisme, est une disposition d'esprit particulièrement insociable, la bonne

¹ *Traité*, 1.4.7.171-172 ; 356.

humeur studieuse du « vrai sceptique » est au contraire une affection sociable, en ce qu'elle intègre à la passion philosophique le passage salutaire du philosophe par le divertissement de la vie courante et de la compagnie des autres hommes.

Dans sa *Lettre à Arbuthnot*, Hume attribuait sa mélancolie principalement à un excès d'étude et de réflexion, sans que le contenu de ces dernières y soit pour quelque chose dans sa maladie, qui ne remettait pas en cause son projet d'une science de la nature humaine. Dans la conclusion du Livre I du *Traité* au contraire, la mélancolie de l'auteur n'est pas tant le produit d'un excès de réflexion en tant que tel que la conséquence des conclusions décevantes de la réflexion, à savoir que l'entendement humain en général ne repose que sur l'imagination. Dans l'Introduction du *Traité*, Hume expliquait l'aversion du public pour la « métaphysique » par les échecs et les disputes des philosophes dogmatiques, dont il espérait triompher en fondant la métaphysique comme science expérimentale de la nature humaine. Mais au terme de l'enquête expérimentale sur l'entendement, ce sont son propre échec et son propre embarras que Hume constate, c'est sa propre aversion, certes momentanée, envers toute « métaphysique » qu'il est amené à exprimer. En se reproduisant dans la mise en œuvre de la science expérimentale de la nature humaine, la crise sceptique se signale comme une perturbation récurrente de l'homme porté aux spéculations philosophiques et donc comme un moment nécessaire de ce qu'il faut dès lors appeler une histoire naturelle de la philosophie.

Dans la conclusion du Livre I du *Traité*, le moment critique de cette histoire se caractérise par l'apparition chez l'auteur d'une humeur insociable et misanthrope accompagnant son désespoir, cette caractéristique de la maladie indiquant déjà, en négatif, que le remède sera dans la sociabilité : « Je suis tout d'abord effrayé et confondu de la solitude désespérée où me place ma philosophie, et je m'imagine être un monstre étrange et grotesque qui, incapable de se mêler à autrui et de se fondre dans la société, a été exclu du commerce des hommes et reste totalement abandonné et inconsolé. J'aimerais bien aller chercher protection et chaleur dans la foule ; et pourtant, je ne peux me résoudre à me mêler à tant de laideur. J'appelle d'autres hommes, pour qu'ils viennent former avec moi un groupe séparé, mais aucun ne prête l'oreille. 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 ? 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. Le monde entier conspire pour s'opposer à moi et me contredire ; et cependant, 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 »¹. Ce que montre encore une fois la conclusion du Livre I du *Traité*, c'est que la mélancolie sceptique n'est que le résultat d'une curiosité excessive. Cela, les textes étudiés plus haut le laissaient déjà entrevoir. Mais désormais, ce désir immodéré de savoir n'est plus simplement celui d'un jeune homme amoureux des livres et de la philosophie, ni seulement celui des métaphysiciens responsables du marasme actuel de la philosophie. Il est aussi bien celui du philosophe newtonien lui-même, dans sa prétention originelle à découvrir dans l'expérience et par l'observation le fondement même du principe de causalité : « 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. L'esprit de l'homme ne recherche rien avec plus de curiosité que les causes de tous les phénomènes, et nous ne nous contentons pas d'en connaître les causes immédiates, mais nous poursuivons nos recherches jusqu'à ce que nous parvenions au principe ultime et originel. 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, 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 non seulement nous ôte tout espoir d'obtenir jamais satisfaction, mais elle prévient même jusqu'à nos souhaits, puisqu'il apparaît que lorsque nous disons que nous désirons connaître le principe opérant ultime, soit nous nous contredisons, soit nos paroles n'ont aucun sens »². On comprend alors comment une pratique de la philosophie sur le mode newtonien d'un scepticisme modéré peut, par son développement systématique, engendrer un scepticisme extrême consistant dans une déception de la curiosité à la mesure de ses attentes originelles.

¹ *Traité*, 1.4.7.172 ; 357. Le discours médical qui, à la fin de la section « Du scepticisme à l'égard des sens », faisait du scepticisme une « maladie », se double ici d'un discours tératologique identifiant le sceptique à un « monstre ».

² *Traité*, 1.4.7. 173 ; 359.

Ce scepticisme extrême, parce qu'il procède du mouvement propre d'une passion, l'amour de la vérité, a donc lui-même une dimension proprement affective. Après avoir découvert que l'entendement ne repose que sur l'imagination, le philosophe est tenté de renoncer à toute recherche de la vérité, étant donné la faiblesse des facultés qu'il doit employer dans cette recherche. Dans la *Lettre à Arbuthnot*, la maladie de Hume ne menaçait pas foncièrement sa passion pour le savoir, puisque Hume percevait au contraire cette maladie comme « un cruel obstacle » à la réalisation de son projet philosophique. Hume avait conscience que sa mélancolie ne faisait que rendre sa pratique de la philosophie momentanément impossible. Dans l'Introduction du *Traité*, le problème était déjà plus grave, puisque le scepticisme indolent du public impliquait la volonté de renoncer définitivement à toute philosophie sérieuse et posait donc la question du bien-fondé de la philosophie elle-même. Or c'est une crise analogue qui se reproduit dans la conclusion du *Traité*, avec un degré de gravité supérieur encore, puisque c'est Hume lui-même qui, après avoir, dans l'Introduction, défendu la philosophie abstraite contre le scepticisme facile du public, semble prêt à renoncer à son tour à toute recherche de la vérité. Quel avenir pour la métaphysique, entendue comme une science fondamentale et méthodique, base du système complet des sciences, si elle ne peut même pas prendre la forme d'une métaphysique expérimentale ? Quel avenir pour la philosophie morale, « bien supérieure en utilité à toute autre science relevant de la compréhension humaine »¹, si celle-ci est incapable de répondre aux critères newtoniens de scientificité ? Où pourrait bien conduire une telle impasse, sinon à la fin de la philosophie elle-même ? Autrement dit, le scepticisme total, ce n'est pas l'extinction totale de la croyance, dont la section « Du scepticisme à l'égard de la raison » a suffisamment montré qu'elle était moralement impossible. Le scepticisme total, c'est l'extinction totale de l'amour de la vérité, que même le retour à la vie courante ne semble pas d'abord être en mesure de réveiller. À ce stade, le rapport entre philosophie et sociabilité (comme dimension principale de la vie courante) n'est pas encore un rapport d'intégration, mais d'exclusion réciproque, les plaisirs d'une vie sociable apparaissant comme préférables aux tracas d'une vie studieuse². C'est alors que l'auteur du *Traité* est tenté de faire sienne l'incuriosité et le scepticisme facile qu'il avait désapprouvés dans l'Introduction de l'ouvrage. La pratique de la philosophie ne lui apparaît plus que sous l'aspect d'une activité essentiellement pénible et insociable : « À 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. Mais bien que ma tendance naturelle et le cours de

¹ *Traité*, Introduction, 6 ; 37.

² C'est le choix de l'épicurien, qui cherche le bonheur dans le divertissement (voir *infra*, Ch. 2. A. 1).

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 (*that splenetic humour*) où je me trouve à présent. Il se peut, que dis-je, il faut que je cède au courant de la nature en me soumettant à mes sens et à mon entendement ; et par cette soumission aveugle, je montre à la perfection ma disposition et mes principes sceptiques. Mais cela veut-il dire que je doive lutter contre le courant de la nature, qui m'emporte vers l'indolence et le plaisir, que je doive m'abstraire, en quelque mesure, du commerce et de la société des hommes, qui sont si agréables, et que je doive me torturer le cerveau avec des subtilités et des sophismes, au moment même où je ne peux me convaincre du caractère raisonnable d'une application si pénible et où je n'ai aucun espoir sérieux d'accéder par ce moyen à la vérité et à la certitude ? Quelle obligation ai-je donc de faire du temps un si mauvais usage ? Et cela peut-il servir en aucune façon le bien de l'humanité ou mon intérêt privé ? Non. Si je dois être un fou, comme le sont tous ceux qui raisonnent ou croient quoi que ce soit *avec certitude*, mes folies seront du moins naturelles et agréables. 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 »¹.

À ce stade, la question est donc de savoir comment la curiosité peut renaître². La suite du texte montre que la principale condition de réapparition de la curiosité est le divertissement offert par une réorientation sociable de l'existence. La curiosité ne surmontera l'épreuve du scepticisme total qu'au prix d'une modification opérée sur elle par les passions sociales, modification synonyme de modération. Mais avant de réapparaître sous un autre jour, la passion studieuse doit laisser place aux plaisirs de la vie courante, dont la sociabilité est l'une des dimensions principales. Le rejet de la pratique insociable de la philosophie, produisant une pensée excessivement raffinée ou abstruse, a pour corollaire une apologie du divertissement, comme remède à cette maladie philosophique qu'est la

¹ *Ibid.*, 175 ; 362-363.

² À première vue, la présence d'une passion dans l'esprit humain n'a pas à être expliquée. Outre qu'« une passion est une existence originelle, ou, si l'on veut, une modification originelle de l'existence » (*Traité*, 2.3.3.266 ; 271), l'amour de la vérité en particulier est une passion dominante qui appartient au caractère ou au tempérament de certaines personnes, minoritaires au sein du genre humain selon Hume. Néanmoins, le mouvement de toute passion s'inscrit dans certaines circonstances qui, introduisant des variations dans la passion, font que celle-ci a toujours une histoire. Il y a des circonstances, certes exceptionnelles, qui peuvent éteindre l'amour de la vérité, et d'autres circonstances qui peuvent la faire renaître.

mélancolie et à la folie dans laquelle elle peut culminer. Le divertissement guérit en faisant diversion. Il n'est pas ce qui détourne l'homme de la considération de son salut en Dieu, mais au contraire ce qui sauve l'homme de l'abîme d'une réflexion existentielle trop poussée : « 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 peux m'empêcher de rétracter cette opinion et de la condamner en vertu de mon expérience et de mon sentiment présents. 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. Où suis-je ? Que suis-je ? Quelles sont les causes dont je tire mon existence et à quelle condition dois-je retourner ? De qui dois-je chercher 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 ? Je suis confondu par toutes ces questions et je commence à m'imaginer dans la condition la plus déplorable qui se puisse concevoir, enveloppé de l'obscurité la plus noire, et totalement privé de l'usage de mes membres et de mes facultés.

Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de dissiper ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques (*this philosophical melancholy and delirium*), soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit (*by relaxing this bent of mind*), soit par quelque distraction (*avocation*) et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères. 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 ces spéculations, elles m'apparaissent si froides, si forcées (*strain'd*) et si ridicules que je ne peux pas trouver le cœur de les poursuivre plus avant »¹. Un problème demeure cependant, et qui est de taille. Car si le divertissement permet au philosophe de guérir de sa mélancolie, il ne lui fait pas pour autant retrouver le goût à la réflexion profonde. Si l'on comprend que la vie courante reste possible en dépit des doutes générés par la réflexion philosophique, on ne voit cependant pas comment cette réflexion elle-même reste possible malgré les attraits d'une vie de plaisir menée dans la compagnie des autres. Le problème reste donc entier de savoir s'il vaut la peine de philosopher, quand bien même on serait convaincu qu'il vaut la peine de vivre.

¹ *Ibid.*, 175 ; 361-362. La vie courante et la sociabilité remédient à la mélancolie en réactivant la nature, c'est-à-dire une certaine aisance des opérations de l'esprit, opposée au caractère forcé des spéculations philosophiques. La *Lettre à Arbuthnot* plaçait déjà le remède à la mélancolie dans une certaine diversion, celle que permet l'adoption d'une vie plus active.

La réapparition de la curiosité tient alors à deux choses : la transformation du plaisir attaché au divertissement en lassitude et donc en douleur, en vertu de la « matrice passionnelle » qui veut que la nature humaine soit d'abord activité et non passivité¹, et le mouvement propre de la passion curieuse, dès lors que celle-ci est la passion dominante d'une vie. C'est seulement par l'effort intellectuel qu'un esprit à tournure philosophique peut s'installer durablement dans une disposition d'esprit aisée. Tout plaisir facile, comme celui du jeu ou de l'amusement entre amis, finit par engendrer une lassitude s'il est cultivé trop longtemps, l'aisance risquant alors de dégénérer en malaise ou en dégoût, pour avoir trop approché la simple facilité. Ce processus de transformation du plaisir en malaise, bien qu'opposé, en son point de départ, à celui par lequel l'excessive difficulté de la réflexion abstruse engendre une aversion pour ce genre d'activité, aboutit cependant au même résultat. Dans les deux cas, le malaise provient d'un excès, soit de facilité, soit de difficulté. Les plaisirs faciles de la table et du jeu, une fois taris, réveilleront donc naturellement l'appétit pour des activités qui tiennent leur caractère agréable de ce qu'elles impliquent un certain degré de difficulté, comme c'est le cas de la pratique de la philosophie abstraite. Et le plaisir de la compagnie arrivant lui-même à saturation, le besoin d'une activité solitaire, comme la réflexion philosophique, renaîtra lui aussi. Si maintenant le mouvement propre de la passion philosophique vient s'ajouter à cette évanescence des plaisirs faciles qu'offrent la vie courante et la compagnie, cette passion réapparaîtra naturellement, et c'est toute occupation autre que la philosophie qui dès lors paraîtra impossible. Mais, dans la mesure où elle a été purgée de ses excès par le divertissement, la passion philosophique réapparaîtra modifiée selon une orientation plus sociable de son exercice, l'amour de la vérité étant désormais indissociable de l'amour de l'humanité et de l'amour de la renommée : « À l'heure, donc, où je suis fatigué de l'amusement et de la compagnie, et après m'être laissé aller à une *rêverie* [en français dans le texte. Ndt] dans ma chambre ou à une promenade solitaire au bord d'une rivière, je sens mon esprit tout rassemblé en lui-même et suis naturellement *enclin* à porter mon regard sur tous ces sujets qui furent l'occasion de tant de disputes au cours de mes lectures et de mes conversations. Je ne peux m'empêcher d'éprouver de la curiosité et de vouloir connaître les principes moraux du bien et du mal, la nature et le fondement du gouvernement et la cause de ces diverses passions et inclinations qui me font agir. Je suis mal à l'aise (*I am uneasy*) à l'idée que j'approuve un objet et que j'en désapprouve un autre, 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

¹ L'expression est de D. Deleuze (voir *Hume et la naissance...*, pp. 27-35).

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. Je sens monter en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et de me faire un nom grâce à mes inventions et mes découvertes. 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 ou à quelque autre distraction, je *sens* que j'y perdrais en plaisir, et c'est là l'origine de ma philosophie »¹. La régulation de la curiosité par la sociabilité ne s'opère donc pas seulement sur le mode d'une alternance salutaire entre vie contemplative et vie active, entre vie solitaire et vie sociale, mais aussi en vertu d'une intégration de la sociabilité à l'exercice de la passion philosophique. Ou plutôt, cette intégration doit être comprise comme le produit même de l'alternance. C'est en effet l'alternance entre la peine requise par l'effort intellectuel et la facilité des plaisirs mondains, entre la compagnie elle-même et la retraite solitaire, qui permet au philosophe de rassembler son esprit en lui-même et de le porter en même temps à la considération des autres hommes, en vue de les instruire et de se faire un nom. Désormais, la sociabilité et l'étude n'apparaissent plus comme exclusives l'une de l'autre mais comme les deux composantes indissociables de l'existence du philosophe².

En participant à la modération de la curiosité par la vie courante en général, cette orientation sociable de la curiosité contribue à l'apparition de la « bonne humeur sérieuse », c'est-à-dire studieuse, qui constitue l'affection propre au « vrai sceptique ». Celle-ci se distingue à la fois de cette mauvaise humeur qu'est la mélancolie du sceptique outré et de l'enthousiasme du dogmatique : « Tels sont les sentiments qui nourrissent ma morosité et mon indolence (*These are the sentiments of my spleen and 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 (*a serious good-humour'd disposition*) que de la force de la raison et de la conviction »³. Et plus loin : « La nature humaine est la seule science de l'homme et jusqu'ici, pourtant, elle a été la plus négligée. Il me suffira de la mettre un peu plus à la mode, et cet espoir sert à calmer mon esprit de cette mélancolie (*serves to compose my temper from that spleen*), et à le revigorer après cette indolence, qui l'emportent parfois en moi. Si le lecteur se trouve dans la même disposition aisée (*easy disposition*), qu'il me suive dans mes spéculations à venir. Sinon, qu'il suive son

¹ *Ibid.*, 176 ; 364 (traduction modifiée). Les italiques sont de Hume, qui semble donc vouloir insister ici sur la force de détermination de la passion philosophique comme désir de savoir.

² Cette existence « joint les deux plaisirs les plus grands et les plus purs de la vie humaine que sont l'étude et la société » (*Dialogues*, Pamphile à Hermippe, 129 ; 73).

³ *Traité*, 1.4.7.175-176 ; 363.

inclination et attende le retour de l'application et de la bonne humeur (*good humour*). La conduite d'un homme qui étudie la philosophie de cette manière désinvolte (*in this careless manner*) est plus authentiquement sceptique que celle d'un autre qui, trouvant en lui-même un penchant à l'étude, est si complètement accablé de doutes et de scrupules qu'il la rejette complètement »¹. La bonne humeur du vrai sceptique est un mélange de sérieux et de désinvolture dans la recherche de la vérité². Le sérieux est imputable à ce souci de la vérité qu'est la curiosité. Quant à la désinvolture, elle est la trace ou le souvenir que la passion philosophique une fois guérie conserve de l'état pathologique qui était le sien dans la crise sceptique et qui était l'effet d'un excès d'engagement ou de sérieux dans la recherche de la vérité. La modération de la curiosité signifie que cette recherche n'est possible que par un certain désengagement vis-à-vis d'elle, c'est-à-dire par un renoncement à toute tentative pour fonder les opérations de l'entendement, que ce soit sur la raison, sur les sens, ou même sur l'expérience prise pour règle. Or ce retrait d'investissement du désir de savoir n'est lui-même possible qu'à la condition que l'exercice de la philosophie réinvestisse le domaine de la vie courante et s'y tienne désormais lorsqu'il se donne des objets de spéculation³.

Cette idée d'un mélange d'affections intervenant dans la composition de la bonne humeur du vrai sceptique est confirmée par la nécessité où se trouve la passion philosophique de se tempérer en acceptant que la disposition d'esprit plus terre-à-terre du commun des hommes vienne s'y mêler, sous peine de retomber dans ses excès passés. Afin que l'enthousiasme ne reconduise pas à la mélancolie, il est nécessaire d'administrer une dose de sens commun dans l'esprit philosophique, même si la philosophie ne se confondra jamais avec le sens commun : « [II] y a, en *Angleterre*, en particulier, plus d'un honnête homme (*many honest gentlemen*) qui, toujours occupé aux affaires domestiques ou engagé, avec d'autres, dans des amusements communs, a rarement porté ses pensées très loin au-delà des objets qui s'offrent chaque jour à ses sens. En vérité, je ne prétends pas faire de ce genre d'hommes des philosophes, pas plus que je ne m'attends à ce qu'ils s'associent à ces recherches ou s'intéressent à ces découvertes. Ils font bien de s'en tenir à leur état présent

¹ *Ibid.*, 177 ; 366-367.

² L'idée d'un mélange de deux affections dans la composition de la bonne humeur du vrai sceptique est accréditée par le nom que l'*Enquête sur l'entendement humain* donnera au vrai scepticisme, celui de « scepticisme mitigé (*mitigated scepticism*) » (*EEH*, 12.24-25.120 ; 282-284).

³ La conclusion du Livre I du *Traité* vient donc confirmer, dans le cadre d'une réflexion sur la régulation de la passion philosophique, la règle que l'Introduction avait posée comme étant le mode d'observation spécifique de la philosophie morale : « Dans cette science, nous devons par conséquent glaner nos expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde » (*Traité*, Introduction, 6 ; 37).

et, au lieu de raffiner ces hommes pour en faire des philosophes, je voudrais pouvoir communiquer à nos fondateurs de systèmes une part de ce grossier mortier rustique (*this gross earthy mixture*), comme un ingrédient qui leur fait couramment défaut et qui servirait à tempérer les particules enflammées qui les constituent. 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 solides ni de sentiments qui correspondent à la pratique et à l'expérience courantes »¹. Le vrai philosophe est celui qui joint à l'amour de la vérité les qualités de l'honnête homme, homme sociable et tourné vers la pratique.

En décrivant les excès de la curiosité, Hume affirme enfin qu'ils peuvent donner lieu à des spéculations qui, si elles sont purement philosophiques, ne sont que ridicules, mais qui deviennent dangereuses dès lors qu'elles procèdent aussi de la superstition. Mais comme cas qui confirme la règle, Hume mentionne celui des cyniques « qui, partant de raisonnements purement philosophiques, ont abouti à des conduites aussi extravagantes que celle de n'importe quel *moine* ou *derviche* que le monde ait jamais porté »². Or cette remarque appelle deux commentaires. Premièrement, elle confirme le lien entre les excès de la curiosité et un style de vie insociable, puisque c'est en « partant de raisonnements purement philosophiques » que les cyniques « ont abouti à des conduites aussi extravagantes ». Ensuite, en comparant ce pur philosophe qu'est le cynique à un moine ou un derviche, elle apparente la vie philosophique insociable à la vie monacale et laisse penser que la pratique monacale et insociable de la philosophie favorise les dérèglements de l'humeur philosophique et donc de la philosophie elle-même.

Ce que montre la lecture successive et comparée de la *Lettre à Arbuthnot*, de l'Introduction du *Traité* et de la Conclusion de son Livre I, c'est une prise de conscience progressive, chez Hume, de ce que la réflexion philosophique elle-même, au même titre que les occupations les plus ordinaires, obéit à certains principes non seulement intellectuels mais affectifs et sociaux, en vertu desquels se manifeste l'enracinement profond de la science de l'homme dans l'objet même qu'elle prétend étudier, la nature humaine. Ayant atteint ce degré maximal de réflexivité ou de conscience de soi, la science de l'homme peut délivrer un exposé plus général et moins circonstancié de ce que l'on a appelé une histoire naturelle de la philosophie, au sein de laquelle s'opère une différenciation entre plusieurs espèces de philosophie qui sont autant de posture naturelle

¹ *Traité* 1.4.7.176-177 ; 364-366.

² *Ibid.*.

de la passion et de la raison philosophiques. Ceci ressort principalement de plusieurs textes postérieurs à ceux étudiés jusqu'ici, la série des quatre essais « The Epicurean », « The Stoic », « The Platonist » et « The sceptic » d'une part, la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain* d'autre part.

Chapitre 2. L'histoire naturelle de la philosophie (1742-1748) :

la philosophie comme objet de la science de l'homme

Pour une science de l'homme basée sur l'expérience et l'observation, la répétition de faits particuliers, autrement dit le retour de faits semblables, autorise à dégager à partir de cette régularité des principes ou des caractéristiques de ce qu'il convient alors d'appeler la nature humaine. Ce sont de tels faits particuliers, analogues les uns aux autres, que les textes « historiques » analysés plus haut, permettaient de repérer (dans l'histoire personnelle de Hume, dans l'histoire de la philosophie et dans une histoire partielle de la philosophie de David Hume). Il ne faut donc pas s'étonner de ce que le mouvement de régulation de la philosophie par la sociabilité, repérable dans ces textes, trouve, comme tant d'autres thèmes de la pensée de Hume, sa reformulation dans les œuvres de la maturité. Mais alors, ce n'est plus à des récits purement historiques, relatant des faits particuliers, que l'on a affaire, mais à des récits proprement philosophiques, équivalant à ce que l'on peut appeler maintenant sans réserve une histoire naturelle de la philosophie. De la *Lettre à Arbuthnot* à la première *Enquête*, les réflexions de Hume sur la philosophie subissent un changement de régime discursif – histoire personnelle de Hume, histoire de la philosophie, histoire de la philosophie de Hume, histoire naturelle de la philosophie – qui va dans le sens d'une objectivation croissante de la philosophie et en particulier de la science de l'homme par elle-même¹.

Mais cette réexposition comprend deux volets, relatifs au double sens de la philosophie elle-même. La *Lettre à Arbuthnot* opérait déjà une distinction, à l'intérieur de la vie philosophique, entre la recherche de la vérité d'une part, et la recherche du bonheur d'autre part. Il n'est donc pas surprenant que l'histoire naturelle de la philosophie qui s'expose dans les textes de la maturité comporte deux volets principaux correspondant à cette distinction entre la philosophie comme activité théorique et comme art de vivre. Le premier volet, dont le thème est celui d'une régulation de la curiosité par la sociabilité, se trouve principalement dans la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*. Le second, concernant la régulation de la recherche du bonheur par la sociabilité, fait l'objet de la série des quatre essais intitulés « L'épicurien », « Le stoïcien », « Le platonicien » et

¹ Dans la mesure où cette objectivation progressive se produit, en partie seulement mais de manière décisive, dans la Conclusion du Livre I du *Traité*, on comprend que D. W. Livingston ait pu mobiliser les concepts de la phénoménologie hégélienne pour proposer sa lecture de ce texte (*Philosophical Melancholy and Delirium : Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, pp. 11-16). C'est que l'histoire naturelle de la philosophie est bien, si l'on veut, une science de l'expérience de la conscience philosophique...

« Le sceptique » et publiés pour la première fois dans l'édition de 1742 des *Essais moraux et politiques*. Or, ce qui fait le lien entre ces deux volets de l'histoire naturelle de la philosophie, et en même temps l'unité de cette histoire, c'est la thèse selon laquelle il y a, dans la recherche de la vérité comme dans celle du bonheur, le risque d'une valorisation excessive de l'activité philosophique conduisant les philosophes à surestimer le pouvoir de la raison. C'est ce dogmatisme qui, dans la chasse au bonheur comme dans la chasse à la vérité, plonge l'esprit humain dans la mélancolie philosophique, maladie de la vie intérieure et de la pensée introspective. Et dans un cas comme dans l'autre, c'est dans une réorientation sociable de l'existence, permettant la composition d'une humeur plus équilibrée, que se trouve le remède à la maladie.

A. La recherche du bonheur

L'exigence de modération inhérente au scepticisme mitigé ne s'applique pas seulement à la conception humaniste et moderne de la passion philosophique comme curiosité ou amour de la vérité, mais aussi à sa conception antique, comme un amour de la sagesse qui est en même temps, surtout dans l'esprit eudémoniste de la philosophie hellénistique, au principe d'une recherche du bonheur. On a pu voir comment la *Lettre à Arbuthnot* pouvait éclairer la genèse de la Conclusion du Livre I du *Traité*. La réflexion théorique est soumise à certaines limites au-delà desquelles le malaise risque de s'installer dans l'esprit du philosophe. Mais Hume n'a pas non plus laissé sans suite ses premières réflexions sur la vanité d'une recherche du bonheur établie sur l'application des préceptes moraux des philosophes. C'est en effet l'objet principal des quatre essais étudiés ici que de mettre en évidence le fait que les règles de conduite proposées par les philosophes comme autant de moyens d'accéder au bonheur manquent de produire leur effet, quand elles ne produisent pas l'effet contraire¹. Mais, comme le précise la note insérée par Hume au début du premier de ces quatre essais, et qui invite à les lire ensemble, ces textes ne proposent pas un tableau historique des différents systèmes de morale de l'antiquité, ni même leur critique ou leur réfutation philosophique, mais l'analyse de phénomènes appartenant à la nature humaine en général dès lors qu'elle s'engage dans une recherche philosophique du bonheur, et dont, par conséquent, les diverses écoles philosophiques de l'antiquité ne doivent avoir été que des manifestations historiques particulières : « L'intention de cet

¹ Cette thèse repose implicitement sur le principe établi au Livre II du *Traité* selon lequel la raison, ne pouvant s'opposer aux passions ni les maîtriser, doit par conséquent se contenter de leur obéir et de les servir. Il n'y pas de combat possible entre la raison et les passions (*Traité*, 2.3.3).

essai [« L'épicurien »] et des trois suivants n'est pas tant d'expliquer de manière précise les sentiments des anciennes sectes de philosophie que de rendre les sentiments de ces sectes qui se forment naturellement dans le monde et nourrissent différentes idées de la vie et du bonheur. J'ai donné à chacun le nom de la secte philosophique avec laquelle elle a le plus d'affinité »¹. Cette série d'essais fait donc partie intégrante de la science de l'homme, malgré sa terminologie et son ancrage historiques.

Retrouve-t-on alors, dans ces quatre essais considérés comme formant un ensemble unifié, voire à l'intérieur de chacun d'eux, la description du mouvement de régulation de l'humeur philosophique et ses trois moments caractéristiques, l'enthousiasme dogmatique, la mélancolie pyrrhonienne et la bonne humeur sceptique ? Si Hume, dans ces essais, n'associe pas la mélancolie à une forme quelconque de scepticisme, c'est sans doute pour réserver la figure du sceptique à la représentation de la disposition d'esprit philosophique saine et équilibrée qui fait l'objet du dernier essai de la série. On retrouve néanmoins dans ces textes les trois moments du processus de régulation de l'existence philosophique. L'ardeur et l'orgueil dogmatiques appliqués à la maîtrise forcée des passions engendrent une mélancolie, sentiment sceptique dans la mesure où il accompagne la prise de conscience de l'impuissance pratique de la raison. Mais cette prise de conscience prépare en même temps la naissance de la bonne humeur du sceptique dont il est question dans le quatrième essai, humeur calme, stable, sociable et enjouée. Or cette humeur ou cette disposition est une certaine composition d'humeurs, obtenue à partir d'humeurs différentes et même en un sens opposées. Si « Le sceptique » vient clore la série, ce n'est pas seulement parce que Hume s'y risque à exposer sa propre conception de la vie heureuse, comme dépendant principalement de la passion dominante d'un tempérament. Ce n'est pas non plus simplement parce que l'humeur sceptique correspond à l'état stable et régulé de la passion philosophique. C'est aussi parce que cette humeur est une humeur mitigée, étant le produit du mélange équilibré des trois humeurs dépeintes dans les essais précédents et qui, entretenues chacune séparément ou de manière trop exclusive, constituent autant d'excès ou de vices philosophiques. Le sceptique sera tout à la fois homme d'élégance et de plaisir, homme de vertu et d'action et homme de contemplation et de ferveur philosophique, alliant les humeurs respectives de l'épicurien, du stoïcien et du platonicien, parce qu'il a

¹ *Essais*, 1.15.138 n. ; 191. Lire ces quatre *Essais* comme formant un tout cohérent ou du moins une série autonome serait arbitraire s'il fallait s'en tenir à la recommandation que l'Avertissement des *Essais* fait au lecteur de lire chacun des *Essais* « comme une œuvre à part », sans chercher de lien entre eux (*Essais moraux, politiques et littéraires et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, p. 106). Mais si la note placée au début de « L'épicurien » invite à lire ensemble les quatre *Essais* en question, c'est parce qu'ils présentent une incontestable unité thématique, traitant tous de la question du bonheur et plus précisément de la question de savoir si celui-ci peut être atteint à l'aide de règles et de maximes philosophiques.

conscience que la nature humaine interdit toute implication exclusive dans l'un quelconque de ces genres d'existence¹. La Conclusion du Livre I du *Traité* le montrait déjà. Si un engagement excessif dans la vie contemplative – mais aussi dans la vie intérieure et introspective – engendre la mélancolie, à l'opposé une vie immergée dans les plaisirs sensibles expose à la lassitude et au dégoût. C'est pourquoi la passivité attachée à ces plaisirs sera compensée chez le sceptique par l'activité d'une vie industrielle, c'est-à-dire d'une vie de labeur, le plaisir durable n'étant pas dans l'indolence mais dans l'effort, comme celui que requiert la pratique de la philosophie abstraite². Enfin, la dimension sociale de chacune des dispositions devant composer l'humeur sceptique est affirmée comme une composante essentielle du bonheur.

Mais avant d'entrer dans la lecture détaillée de ces quatre essais, il est nécessaire de résoudre un problème exégétique. Car, au lieu d'y parler en son nom propre, Hume y fait parler des personnages, parmi lesquels il faut compter le sceptique lui-même, lequel ne peut être d'emblée identifié à l'auteur des *Essais*. Qui parle dans chacun de ces essais ou dans la série qu'ils composent ? Est-ce Hume qui parle dans chacun d'entre eux et donc aussi bien dans la série entière, ou bien Hume fait-il parler quelqu'un d'autre par la bouche de tel(s) ou tel(s) personnage(s) pour n'exprimer sa pensée – car il faut bien qu'il l'exprime d'une manière ou d'une autre, en tant qu'auteur des *Essais* – que par la bouche de tel(s) ou tel(s) autre personnage(s) ? Ou bien encore, la pensée de Hume s'exprime-t-elle en quelque façon à travers le discours des quatre personnages en question, sans être tout entière dans le discours de l'un d'entre eux, lequel est néanmoins le principal porte-parole de l'auteur, en l'occurrence le sceptique³ ? C'est, comme pour l'interprétation des *Dialogues sur la religion naturelle*, cette dernière hypothèse qui semble devoir être admise, même s'il serait plus exact de dire que la pensée de Hume s'exprime partiellement dans chacun des trois premiers essais, tandis qu'elle s'exprime intégralement – mais non

¹ Il est significatif à cet égard que « Le sceptique » soit le seul essai de la série qui ne comporte pas de sous-titre.

² Cela s'explique encore par la « matrice passionnelle », c'est-à-dire la proposition de la nature humaine à l'activité. Si le sous-titre de l'essai « Le stoïcien », « Ou l'homme d'action et de vertu », fait immédiatement référence à la promotion de la vertu civique et de la vie active par les stoïciens et par Cicéron, le contenu de l'essai interdit d'assimiler purement et simplement « l'action » à la vie active par opposition à la vie contemplative. L'extension de la notion d'action est ici beaucoup plus large – de sorte qu'il faudrait parler d'activité plutôt que d'action – car elle englobe l'activité spéculative ou le travail intellectuel et s'oppose ainsi à l'inactivité et à l'indolence plutôt qu'au loisir (à l'*otium*) et à la contemplation. C'est justement l'un des buts de ces *Essais* que de faire comprendre au public de la philosophie facile que la pratique de la philosophie abstraite implique un degré nécessaire de difficulté et donc de travail intellectuel.

³ Pour avoir du sens, la question de savoir si Hume parle dans tel(s) essai(s) et non dans tel(s) autre(s), ou dans tel(s) essai(s) plutôt que dans tel(s) autre(s), présuppose évidemment qu'il est légitime de lire ces quatre essais ensemble et non isolément les uns des autres.

exclusivement, donc – dans le quatrième¹. Il semble légitime de lire ensemble ces quatre essais, pour les raisons évoquées plus haut, et cela malgré la recommandation de l’Avertissement aux *Essais* qui dissuade le lecteur de chercher un lien entre les divers morceaux présentés. Mais il semble tout aussi légitime de les lire indépendamment du reste non seulement des *Essais* – en suivant cette fois-ci la recommandation de l’Avertissement – mais du *Traité de la nature humaine*, seule œuvre publiée par Hume avant les *Essais* de 1741 et 1742, et par laquelle il aurait pu se faire connaître comme auteur sceptique. Car ce n’est qu’en 1748, avec la publication des *Three Essays, Moral and Political*, que Hume dévoilera son nom au public². Les lecteurs des *Essais* ne pouvaient donc pas faire le lien entre l’auteur du *Traité* et celui des *Essais* et identifier sur cette base le sceptique comme le principal porte-parole de Hume dans la série des quatre essais. Et si, refusant de suivre la recommandation de l’Avertissement, ils avaient cherché de quoi faire cette identification dans le reste des *Essais*, ils auraient vraisemblablement échoué, faute d’y trouver un quelconque aveu de scepticisme de la part de l’auteur. À vrai dire, ils n’avaient pas besoin d’aller jusque-là, car une lecture regroupant ces quatre essais pour les considérer en une série autonome offre par elle-même des raisons suffisantes de penser que le sceptique est le principal porte-parole de l’auteur sans en être pour autant le porte-parole exclusif. Car pourquoi, premièrement, faire parler le sceptique en dernier, sinon pour lui donner le dernier mot ? C’est une première considération non négligeable, semble-t-il, à moins de supposer que l’ordre de ces quatre essais soit purement arbitraire. Mais quand bien même ce serait le cas, une note de Hume dans l’essai « Le sceptique » semble bien confirmer l’interprétation retenue ici. Certes, en venant commenter de manière critique le propos du sceptique, cette note introduit ou plutôt confirme une distanciation de l’auteur (Hume) par rapport au locuteur (le sceptique) de cet essai, distanciation déjà suggérée par le fait que le sceptique n’est après tout qu’un personnage au même titre que l’épicurien, le stoïcien et le platonicien : « Il se pourrait que le sceptique pousse les choses trop loin, quand il restreint tous les sujets de méditation philosophique à ces deux seules réflexions »³. Mais l’esprit général de cette note et surtout les réflexions que Hume y ajoute à celles du sceptique entrent en consonance avec l’argumentation générale du sceptique. La correction ou plutôt

¹ Le statut du sceptique est en cela comparable à celui de Philon dans les *Dialogues*, et l’on peut voir dans la série des quatre essais comme un banquet – plutôt qu’un dialogue – au cours duquel chacun des personnages prononcerait un discours sur la question du bonheur. De ce point de vue, la position finale du discours du sceptique constitue une raison supplémentaire de regarder ce personnage comme le principal porte-parole de l’auteur, comme il en va de Socrate à l’égard de Platon dans *Le Banquet* (si l’on met de côté le portrait de Socrate par Alcibiade qui clôt le dialogue).

² Voir *Essays, moral, political and literary*, ed. E. F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1985, Foreword, xiii.

³ *Essais*, 1.177 n. ; 223. Les deux réflexions en question portent sur « la brièveté et l’incertitude de l’existence », et sur « la comparaison de notre propre condition avec celle d’autrui » (*Ibid.*, 177 ; 222).

le complément que Hume apporte au propos du sceptique sonne comme une approbation, de la part de l'auteur, de l'ensemble du propos de son personnage¹. Maintenant, que la pensée de Hume s'exprime partiellement dans chacun des trois premiers essais, tandis qu'elle s'exprime intégralement – mais non exclusivement – dans le quatrième, cela se comprend si l'on prête attention, non plus simplement à l'ordre des essais ou au nom de leurs locuteurs respectifs, mais à leur matière. On pourra en effet y lire une histoire naturelle de la philosophie (comme recherche du bonheur) dont chacun des essais expose l'un des moments, qui chacun met en évidence – mais de manière outrancière et donc malade – l'un des éléments de la disposition d'esprit saine et composée du sceptique. De quoi cette disposition d'esprit est-elle faite ? Comment est-elle atteinte ? Quelle est la part de la sociabilité dans cette orientation de l'existence vers un scepticisme viable ?

L'objet de cette série d'essais est de montrer que les maximes générales de vertu et de bonheur forgées par les philosophes dans leurs spéculations d'école ou de cabinet sont en réalité incapables de régir la vie humaine, de rendre les hommes vertueux et de les conduire au bonheur. Ces maximes relèvent d'un artifice inopportun auquel la nature fait échec dans le mouvement naturel des passions, seules capables de dire à chacun, dans quel genre d'activité ou d'occupation il trouvera son bonheur, selon son tempérament. C'est la conclusion que le sceptique oppose à l'épicurien, au stoïcien comme au platonicien². Mais à cette conclusion, l'on ne pourra parvenir d'un coup d'un seul, sans avoir d'abord fait l'expérience amère de l'échec de la raison philosophique en la matière, ni sans avoir eu par réaction un sentiment de dégoût pour la spéculation philosophique, à laquelle on reviendra pourtant, apaisé par quelque divertissement. Autrement dit, on retrouve, dans cette série d'essais, dont chacun vient corriger et en réalité compléter le propos du précédent, le mouvement de régulation de la passion philosophique qui fait passer celle-ci de l'enthousiasme à la mélancolie et de la mélancolie à la bonne humeur studieuse. Ce mouvement se laisse repérer de plusieurs manières, à savoir, de manière dynamique dans l'essai « L'épicurien » puis dans les quatre essais considérés ensemble, mais aussi de manière plus statique dans l'« esquisse de la vie humaine »³ proposée par le sceptique,

¹ Il est évident que l'identification du sceptique comme le principal porte-parole de l'auteur des *Essais* sera d'autant plus aisée pour les lecteurs des *Essais et traités sur plusieurs sujets*, publiés au cours des années 1750, qu'ils pourront, eux, faire le lien entre l'auteur de la première *Enquête*, lequel revendique explicitement son scepticisme mitigé, et l'auteur des quatre essais en question.

² *Ibid.*, 180 ; 225.

³ *Essais*, 1.18.168 ; 216.

laquelle intègre les divers moments du processus de régulation de l'humeur philosophique¹.

1. « *The Epicurean* » ou le moment du divertissement

L'enthousiasme et la mélancolie sont les humeurs que l'épicurien traverse avant de s'installer dans la bonne humeur que lui procurent les plaisirs et la compagnie, et qui n'est donc pas encore une bonne humeur studieuse mais hédoniste et mondaine. Qui est l'épicurien, cet « homme d'élégance et de plaisir »² ? C'est avant tout un homme désabusé, qui n'a fait le choix d'une vie voluptueuse et mondaine que par défaut, après avoir vainement tenté de parvenir au bonheur en s'exerçant d'après les règles de vertu des philosophes. Il est devenu quelque peu indolent, pour avoir trop souffert. Comment ne pas reconnaître ici le jeune Hume de la *Lettre à Arbuthnot* ou celui de la confidence faite à Boswell, jeune homme qui s'épuise à pratiquer un rigoureux examen de conscience en vue d'améliorer son caractère en s'appuyant sur les écrits des stoïciens ou le *Whole Duty of Man* ? Son enthousiasme prend ici le nom d'orgueil pour désigner les motivations de ces « philosophes austères qui ont entrepris de produire un *bonheur artificiel* et de nous rendre contents par les règles de la raison et par la réflexion »³ et se change aussitôt en mélancolie, dans la découverte de la vacuité du moi et de l'inanité de tout travail d'introspection : « Bannissons donc toutes ces vaines prétentions de nous rendre heureux à l'intérieur de nous-mêmes, de nous repaître de nos propres pensées, de nous satisfaire de la conscience de nos bonnes actions, de mépriser toutes les aides et tous les secours qui nous viennent des objets extérieurs. Car c'est l'ORGUEIL qui parle ainsi, ce n'est pas la NATURE. Encore serions-nous trop heureux si cet orgueil pouvait se soutenir lui-même et nous procurer un réel plaisir *au-dedans*, tout mélancolique et sévère qu'il fût. Mais son impuissance est telle qu'il ne sait régler que les dehors ; donner au langage et à la contenance le tour de dignité philosophique qui en impose au vulgaire ignorant lui coûte des peines et des soins infinis. Pendant ce temps, le cœur est vide de toute jouissance ; et l'âme, qui n'est point soutenue par les objets qui lui conviennent, sombre dans le chagrin et l'abattement le plus profond. Malheureux, mais bien vaniteux mortel ! Quoi ! Ton âme trouverait son bonheur en elle-même ! Mais de quoi dispose-t-elle pour combler un vide

¹ Dans les pages qui suivent, il sera nécessaire d'anticiper quelque peu sur l'analyse de l'art du portrait ou de la peinture de caractères qui traverse l'œuvre de Hume et dont il sera question plus loin (voir *infra*, Ch. 3. B).

² *Essais*, 1.15.138 n. ; 191.

³ *Essais*, 1.15.139 ; 191-192.

aussi immense et suppléer à tous les sens et toutes les facultés de ton corps ? Ta tête peut-elle subsister sans tes autres membres ? Dans un tel état,

*Elle aura folle et bien sotté figure,
Avec sommeil et migraine pour seule cure*

Dans quelle léthargie et quelle mélancolie ton âme doit-elle s'enfoncer, si les objets du dehors cessent de l'occuper et de la réjouir !¹ ». C'est pourquoi le besoin de divertissement (plaisirs, compagnie, conversation) se fait sentir de manière impérieuse, comme un remède propre à chasser la mélancolie et capable de faire retrouver la bonne humeur ou l'aisance – cette « riante *innocence* »² opposée à la sombre et dangereuse morgue des bigots. Il suffit pour cela de laisser faire la nature, qui veillera même à ce que le divertissement soit équilibré, autrement dit à ce que l'action (la pratique de la vertu) et la compagnie (par l'effet de la sympathie) évitent au plaisir de se muer définitivement en dégoût. L'essai fait ici clairement écho à la crise mélancolique de la conclusion du Livre I du *Traité*, à la résolution de cette crise par le divertissement mais aussi au risque de lassitude que renferme ce remède momentané : « Ne m'imposez-donc plus cette violente contrainte ! Ne me renfermez pas au-dedans de moi ! Montrez-moi ces objets et ces plaisirs qui donnent la vraie jouissance. Mais pourquoi m'adresserai-je à vous, ô sages pleins d'orgueil et d'ignorance, pour m'indiquer la voie du bonheur ? Laissez-moi consulter mes propres passions et mes inclinations. C'est en elles qu'il me faut lire les décrets de la nature, et non dans vos discours frivoles.

Mais que vois-je ? Répondant à mes vœux, la divine, l'aimable VOLUPTÉ [*Dia voluptas*. Lucret. *Note de Hume*], suprême amour des DIEUX et des hommes, s'avance vers moi. [...] Souffrez que je goûte ce doux repos, après tant de fatigue dans ma quête du bonheur. Souffrez que je me rassasie de ces délices, après les souffrances d'un jeûne aussi long et insensé.

Las ! Il ne se peut. La rose a perdu son éclat, le fruit sa saveur ; et ce vin délicieux dont les fumées il y a peu grisaient tous mes sens ravis, sollicite vainement mon palais émoussé. La *Volupté* sourit de ma langueur. Elle fait signe à sa sœur, la *Vertu*, de venir la seconder. La gaie, la rieuse *Vertu* répond à l'appel et vient avec toute la troupe enjouée de mes chers amis. Bienvenus ! Soyez trois fois bienvenus mes compagnons toujours chers, sous ces berceaux de verdure ; approchez de ce repas somptueux. Votre présence a rendu

¹ *Ibid.*, 140-141 ; 192-193.

² *Ibid.*, 143 ; 195.

son éclat à la rose, au fruit sa saveur. Les vapeurs de ce pétillant nectar enveloppent de nouveau mon cœur, tandis que vous partagez mes délices et me révélez dans vos regards enjoués le plaisir que vous prenez à mon bonheur et à ma satisfaction. Je prends le même aux vôtres. Votre joyeuse présence m'encourage et je vais renouveler la fête dont mes sens s'étaient presque fatigués par trop de jouissance : l'âme n'allait pas de conserve avec le corps ni n'apportait de soulagement à son partenaire accablé.

C'est dans nos discours enjoués, bien plus que dans les raisonnements formels des écoles, que la vraie sagesse est à trouver »¹. Désabusé vis-à-vis des leurres d'une certaine philosophie abstruse, l'épicurien se détourne des doctes et des écoles pour se tourner vers le monde plus avenant de la conversation, dont la sociabilité lui permet de guérir de sa maladie philosophique. L'épicurien est cet honnête homme, homme de salon, qui entretient volontiers un scepticisme indolent à l'égard de toute philosophie sérieuse, à laquelle il préférera sans doute la philosophie facile de quelque moraliste. Il ne renoncera pourtant pas à tenter de justifier son insouciance par quelque réflexion philosophique.

Et pourtant, cette indolence « épicurienne » ne saurait satisfaire durablement l'esprit humain en général, et encore moins un esprit curieux, épris de vérité. C'est que la vie de plaisir est passivité, tandis que la nature humaine est activité. On comprend alors que Hume, poursuivant sa galerie de portraits, fasse suivre le portrait de l'épicurien, homme d'élégance et de plaisir, par ceux du stoïcien, « homme d'action et de vertu »², et du platonicien, « homme de contemplation et de ferveur *philosophique* »³. L'action et la contemplation (à condition que celle-ci soit libre de toute passion religieuse et de tout excès de curiosité) bien qu'opposées l'une à l'autre, sont néanmoins deux modalités du divertissement, au sens où l'une comme l'autre permettent d'échapper à la mélancolie dans laquelle plonge la pratique de cette philosophie abstruse qui introduit l'angoisse dans le cœur humain, surtout lorsque s'y mêle la superstition.

2. « *The Stoic* » ou le moment de la vie active et sociale

Le divertissement qu'apporte une vie de plaisir ne peut durablement satisfaire l'esprit humain, parce que tout plaisir des sens, s'il est cultivé avec excès, finit par engendrer lassitude et dégoût. Le bonheur n'est pas dans l'indolence mais dans l'effort, ou plutôt dans une alternance entre effort et relâchement garantissant un équilibre mental,

¹ *Ibid.*, 141-142 ; 193-194.

² *Essais*, 1.146 ; 197.

³ *Essais*, 1.155 ; 205.

d'où la nécessité d'une autre sorte de divertissement, plus sérieux et plus consistant, parce que plus actif, conformément à ce qu'exige la « matrice passionnelle ». De cette sorte de divertissement, la chasse fournit le modèle, auquel la philosophie correspond aussi bien que la vertu et l'action¹, le principal étant d'exercer une passion industrielle. Encore une fois, l'aisance n'est pas synonyme de facilité : « Tant que l'attrait d'un tel objet [la vertu] charme ta vue, l'effort, le soin que te coûte d'atteindre ton but te seront-ils jamais un insupportable fardeau ? Sache que cet effort même est le principal ingrédient de la félicité à laquelle tu aspiras et qu'une jouissance acquise sans fatigue ni industrie devient rapidement insipide et haïssable. Vois les chasseurs intrépides s'arracher à leurs couches moelleuses : ils secouent le sommeil qui pèse encore sur leurs lourdes paupières et avant qu'*Aurore* n'ait jeté sur les cieux son manteau de flamme, les voici qui se hâtent vers la forêt. Ils laissent derrière eux, dans leurs demeures et dans les plaines voisines, toutes sortes d'animaux à la chair délicieuse, qui d'eux-mêmes se présentent au coup fatal. L'homme d'effort dédaigne un avantage aussi facile. Il est en quête d'une proie qui se cache à ses recherches, qui se dérobe à ses poursuites et se défend contre ses coups. Ce n'est qu'après avoir exercé à la chasse toutes les passions de son âme, tous les membres de son corps, qu'il goûte enfin les charmes du repos et qu'avec joie il en compare les plaisirs aux plaisirs attrayants de ses travaux.

Et se peut-il que nos soins ardents nous fassent aimer la poursuite d'une proie, futile sans valeur, qui se dérobent souvent à nos peines, et que les mêmes soins, employés à cultiver notre âme, à modérer nos passions et éclairer notre raison, ne nous soient pas une occupation agréable – alors même que de jour en jour nous mesurons nos progrès et que sous nos yeux les traits et les expressions de notre être intime s'embellissent de charmes toujours nouveaux ? Commence par te guérir de cette léthargique indolence ; la tâche n'est pas difficile, il te suffit de goûter les douceurs des travaux honnêtes. Apprends ensuite à connaître la juste valeur de ce que tu poursuis ; l'étude n'est pas longue, il n'y a qu'à comparer l'âme au corps, la vertu à la fortune, la gloire au plaisir. Tu comprendras alors les avantages d'une vie laborieuse ; tu comprendras alors quels en sont les véritables objets.

En vain cherches-tu le repos sur un lit de roses ; en vain attends-tu la volupté des vins et des fruits les plus délicieux. Ton indolence même t'est une fatigue ; ton plaisir se tourne en dégoût. L'âme inactive ne connaît que des délices fades et écœurants ; et bien avant que ton corps, gagné par des humeurs malignes, n'éprouve le tourment de maux toujours plus nombreux, la plus noble part de ton être sait le poison qui s'infiltré et elle

¹ *Traité*, 2.3.10.

cherche vainement à dissiper son inquiétude par de nouveaux plaisirs qui augmentent encore la maladie fatale »¹. Mais l'équilibre mental nécessaire au bonheur requiert encore une autre forme de compromis, non plus cette fois entre effort et relâchement, mais entre vie intérieure et vie affairée. Si, comme nous l'enseignait l'épicurien, il faut renoncer à ne chercher son bonheur qu'au-dedans de soi, par voie d'introspection, il est tout aussi risqué, nous avertit le stoïcien, de ne le chercher qu'en dehors de soi : « Je n'ai pas besoin de te dire que par cette poursuite ardente du plaisir tu t'exposes toujours davantage au sort et à ses coups, et que tu enchaînes tes affections à des objets extérieurs dont le hasard peut en un instant te priver »². L'homme sage se tiendra donc dans une juste distance par rapport au monde, sans retrait hautain – sous peine de retomber dans la mélancolie – ni implication excessive. De même que l'épicurien éprouvait la nécessité d'intégrer sa vie de plaisir à la sociabilité, de même le stoïcien donnera-t-il la préférence aux vertus sociales, dont il reconnaît aussi bien qu'elles accroissent tous les plaisirs de l'existence. Ici, la sociabilité s'imisce dans la vie intérieure elle-même, lorsque, impuissant à venir en aide à autrui, je trouve néanmoins du plaisir à compatir à ses malheurs, cette compassion n'étant qu'une manifestation particulière de ce que Livre II du *Traité* appelait la sympathie, principe animateur de toutes les passions, et à laquelle il convient d'opposer, non pas l'antipathie, bien sûr, mais l'apathie. Joie ou tristesse, plaisir des sens ou plaisir de l'esprit, je n'éprouve rien si je ne l'éprouve socialement : « Mais le sage se tient-il toujours dans cette indifférence philosophique ? Se contente-t-il de déplorer les misères des hommes sans s'employer à les soulager ? Epouse-t-il constamment cette sagesse sévère qui, en prétendant l'élever au-dessus des vicissitudes humaines, lui durcirait en effet le cœur et lui ferait négliger les intérêts de l'humanité et de la société ? Non ! Il sait que cette morne *apathie* ne renferme ni la vraie sagesse, ni le vrai bonheur. Il sent trop fortement le charme des affections sociales pour se raidir contre une inclination si douce, si naturelle et si vertueuse. Même quand, les yeux baignés de larmes, il déplore les misères de la race humaine, de son pays, de ses amis, ne pouvant leur prêter d'autre secours que le réconfort de sa compassion, il ne laisse pas de trouver à se réjouir dans cette généreuse disposition et de ressentir une satisfaction qui est bien supérieure à l'assouvissement complet de ses sens. Si attrayants sont les sentiments d'humanité qu'ils illuminent la face même du chagrin et font l'effet du soleil, quand dardant ses rayons sur un sombre nuage ou sur l'averse, il y peint les couleurs les plus éclatantes qu'on puisse trouver dans tout l'orbe de la nature.

¹ *Essais* 1.149-150 ; 199-200.

² *Ibid.*. Voir aussi *De la délicatesse du goût et de la passion* (*Essais*, 1.1), où Hume propose un stoïcisme modéré consistant à faire dépendre le bonheur de l'homme de lettres principalement du choix de ses lectures, ce qui le place dans une indépendance raisonnable à l'égard de la fortune.

Mais ce n'est pas seulement là que les vertus sociales font preuve de leur force. À quelque ingrédient que vous les mêliez, elles dominent encore. Si le chagrin ne peut en triompher, le plaisir sensuel ne peut non plus en ternir l'éclat. Les joies de l'amour, au comble de leur transport, ne bannissent pas les tendres sentiments de sympathie ou d'affection. Elles tirent même de cette généreuse passion l'essentiel de leur influence ; en son absence, elles ne procurent que lassitude et dégoût à l'esprit malheureux »¹. Il y a bien de la différence entre le stoïcien et les « philosophes austères » fustigés par l'épicurien dans l'essai précédent. Alors que ceux-ci cherchaient la vertu dans une retraite solitaire nécessaire à l'examen de conscience, celui-là recherche la vertu dans l'action. Quand ils croyaient pouvoir s'assurer de leur vertu en interrogeant leur seule conscience, méprisant le jugement de leurs semblables, le stoïcien préfère prêter l'oreille à la renommée qui le récompense de sa conduite vertueuse et patriotique. Persuadé que la vertu n'a d'autre récompense que la vertu elle-même, sinon la gloire qu'elle procure, il se met d'ailleurs à l'abri de la terreur superstitieuse par quelques réflexions sceptiques sur la providence et la vie future, comme l'épicurien cherchaient à s'en prémunir par un athéisme teinté de scepticisme, empêchant ainsi la mélancolie de revenir troubler l'équilibre atteint : « Il y a certainement un Etre qui préside à l'univers et qui, avec une infinie sagesse et une puissance infinie, a su réduire la discorde des éléments à un ordre justement proportionné. Que les raisonneurs spéculatifs discutent jusqu'où vont les soins de cet Etre bienfaisant et qu'ils cherchent s'il prolonge notre existence au-delà de la tombe, afin d'octroyer à la vertu sa juste récompense et d'en achever le triomphe ! L'homme moral, sans rien décider d'une matière aussi douteuse, se satisfait du lot qui lui a été attribué par le dispensateur de toutes choses. C'est avec reconnaissance qu'il accueille cette récompense à venir, si elle lui est préparée ; mais, dût-il être déçu, il ne tient pas la vertu pour un vain mot ; jugeant avec raison qu'elle sa propre récompense, il reconnaît avec gratitude la bonté de son Créateur qui, en l'appelant à l'existence, l'a mis en état d'acquiescer un bien aussi précieux »².

Les *Essais* étaient en priorité adressés à un lectorat mondain, auquel ne devait pas déplaire un portrait dans lequel il ne pouvait manquer de se reconnaître, comme celui de l'épicurien. Mais ce qu'il cherchait aussi dans les écrits d'Addison ou de Steele, c'était des propos édifiants, capables d'améliorer ou de conformer son sens moral et ses mœurs. Le portrait du stoïcien était donc taillé pour lui. Mais ces lecteurs formaient aussi un public de curieux, amateurs de réflexions et de discussions philosophiques, et dont Hume souhaitait orienter la curiosité vers une philosophie plus sérieuse, en lui donnant un tour moins

¹ *Essais*, 1.151-152 ; 201.

² *Ibid.*, 154 ; 203.

utilitaire. C'est la fonction de l'essai « The Platonist », pourvu qu'on le lise avec les trois autres essais et non simplement pour lui-même, que de réintégrer dans l'humeur philosophique un désir de connaître mis à mal par l'aversion contractée à l'égard de toute philosophie abstraite. Car si les plaisirs sensibles, la compagnie des autres hommes et l'amour de la vertu et de la renommée, en chassant la mélancolie, suffisent pour retrouver une disposition d'esprit aisée – celle de l'épicurien et du stoïcien –, ils ne permettent pas encore de retrouver le goût de l'étude et de la réflexion et de faire émerger une bonne humeur *studieuse*.

3. « The Platonist » ou le retour à la vie spéculative

Que la vie sociale sous ses multiples formes (amitié, vertus sociales, patriotisme, amour de la renommée) ne suffise pas à satisfaire un esprit quelque peu tourné vers l'étude et la réflexion, les deux premiers essais le laissent pressentir, en évoquant un besoin de retraite solitaire qui réapparaît après l'immersion en société. Si la compagnie momentanée des autres hommes est nécessaire pour rendre vivable une existence studieuse, inversement la retraite solitaire est indispensable pour entretenir la sociabilité elle-même. Même s'il ne s'agit pas pour l'épicurien d'aller étudier mais de rejoindre sa bien-aimée dans l'intimité, toujours est-il qu'il éprouve ce besoin d'isolement, dont il se justifie auprès de ses compagnons : « Réjouissez-vous, mes amis, poursuivez votre repas ou quittez-le pour un doux repos. En mon absence, votre joie et votre quiétude seront encore miennes ». *Mais où allez-vous ? Quels nouveaux plaisirs vous éloignent de notre compagnie ? Vous est-il rien d'agréable loin de vos amis ? Quelle chose peut vous plaire que nous ne partagions pas ?* « Oui, mes amis, la joie que maintenant je cherche ne souffre pas de partage. Elle seule me fait désirer votre absence, elle seule me fait supporter la perte de votre compagnie »¹. Dans sa promotion des vertus sociales, le stoïcien semble reconnaître quant à lui que la spéculation est le seul plaisir à pouvoir se cultiver dans la solitude sans s'éteindre aussitôt : « Voyez ce débauché plein d'enjouement, qui fait profession de mépriser tous les plaisirs qui ne sont pas ceux du vin et de la fête. Séparez-le de ses compagnons, il sera comme l'étincelle qui s'écarte du feu où elle contribuait à l'embrasement général : sa vivacité s'éteint d'un seul coup ; tous les délices, hormis la compagnie, s'offrent encore à lui, mais il dédaigne le somptueux banquet et s'en va préférer l'étude des spéculations les plus

¹ *Essais*, 1.15.144 ; 195.

abstraites, où il trouve plus d'agrément et de divertissement »¹. C'est ce même besoin de vie contemplative que le platonicien affirme à toutes forces contre la vaine sensualité de l'épicurien et le vain désir de gloire du stoïcien. Et c'est à la contemplation des attributs moraux de la Divinité à partir de la contemplation de la beauté de l'univers qu'il nous invite. On sent bien cependant qu'il en fait trop, et que son dédain pour les plaisirs sensibles et pour la renommée, non moins que son théisme même, risque à tout moment de faire basculer sa ferveur philosophique dans une ferveur proprement religieuse, autrement dit dans l'enthousiasme et la superstition. Car même les réserves sceptiques de sa conclusion ne servent en réalité qu'à justifier le postulat d'une vie future. Là où l'épicurien et le stoïcien proposaient l'ataraxie, le platonicien est bien près de réintroduire l'angoisse existentielle en réaffirmant l'idée d'une béatitude éternelle mais conditionnelle : « La plus parfaite béatitude doit certainement suivre de la contemplation de l'objet le plus parfait. Mais quoi de plus parfait que la beauté et la vertu ? Et où trouver une beauté qui égale celle de l'univers ? Où trouver une vertu qui puisse se comparer à la bienveillance et à la justice de la Divinité ? Si quelque chose peut diminuer le plaisir de cette contemplation, ce doit être l'étroitesse de nos facultés qui nous cèle la plus grande partie de ces beautés et de ces perfections ; ou ce doit être la brièveté de notre vie qui ne nous laisse pas le temps de nous en instruire. Mais nous avons le réconfort de savoir que si nous faisons un noble usage des facultés qui nous ont été accordées ici-bas, ces mêmes facultés, agrandies dans un autre état de vie, nous rendrons à même de rendre un hommage plus pur à notre Auteur, et que cette tâche qui ne peut jamais s'achever dans le temps, sera l'affaire d'une éternité »². La disposition d'esprit du platonicien est donc bien à son tour une humeur quelque peu déséquilibrée. En excluant toute recherche du plaisir sensible et de la gloire sociale, elle expose son possesseur à la mélancolie qui frappe tout esprit outrancièrement spéculatif.

C'est alors au sceptique qu'il revient à la fois de disqualifier chacun des idéaux défendus par les trois autres personnages, en tant justement que ce sont des idéaux, et d'en intégrer néanmoins l'apport à « la disposition d'esprit la plus heureuse »³, c'est-à-dire la mieux composée.

¹ *Essais*, 1.16.151-152 ; 201.

² *Essais*, 1.16.158 ; 207.

³ *Essais*, 1.18.168 ; 216.

4. «*The Sceptic* » ou la composition de la bonne humeur

C'est avec la plus grande prudence que le sceptique propose au lecteur ses propres réflexions, puisqu'il s'agit pour lui de ne pas tomber dans le travers de ceux qu'il critique, travers qui consiste à universaliser indûment une conception subjective du bonheur, sous la double influence d'un esprit de système et d'une passion dominante et exclusive. Cette exclusivité est celle, illusoire et subjective, avec laquelle les philosophes proposent leur idéal de vie, ce qui fait apparaître leurs différentes humeurs comme autant d'humeurs déséquilibrées et malades. Le déséquilibre des genres de vie qu'ils proposent provient d'une simplification abusive de la nature humaine, dont ils ignorent la richesse et la complexité, aveuglés qu'ils sont par leur esprit de système et leur partialité. Et c'est à l'inverse en raison même de sa prudence, c'est-à-dire de la pondération de son jugement, que le sceptique, évitant d'exagérer l'importance de telle ou telle des dimensions de la vie humaine, propose une humeur composée, variée et mélangée, comme étant la disposition d'esprit la plus heureuse. Il ne faudrait donc pas trop vite interpréter la position du sceptique comme relevant d'un strict relativisme. Dans le reproche qu'il adresse aux autres philosophes, il a certes recours aux arguments pyrrhoniens de la différence entre les hommes et de la différence entre les dispositions chez un même homme à travers le temps, mais ce sont des arguments sceptiques, précisément, et non relativistes¹. Car si l'on entend bien ces arguments, ici comme chez Sextus, ils ne peuvent évidemment pas conduire à l'affirmation d'un relativisme, position encore dogmatique, mais seulement à une prudente suspension du jugement sur la question de savoir quel est le meilleur genre de vie.

Mais le sceptique de cet essai est un sceptique modéré. S'il se refuse à proposer avec véhémence un genre de vie comme étant préférable à tous les autres, avec force arguments à l'appui, préférant s'attarder à justifier sa réserve en la matière, il ne se prive néanmoins pas de donner son opinion sur le sujet, opinion dont il révèle déjà quelque chose en affirmant que « par sa propre expérience autant que par la différence des inclinations entre les hommes, chacun peut se convaincre que ces divers genres de vie ont tour à tour leur agrément et que leur variété ou leur judicieux mélange contribue plus que tout à les rendre également agréables »². Cette affirmation s'accorde avec la description proposée par les textes étudiés plus haut d'une existence philosophique équilibrée. Chez un esprit spéculatif, seule l'alternance et l'équilibre entre la réflexion solitaire et la vie sociale, entre la vie contemplative et la vie active, entre la vie du corps et la vie de l'esprit, permettent de

¹ Voir Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14, 79-90.

² *Essais*, I.18.160 ; 210.

cultiver sans heurts cette passion si délicate qu'est la curiosité. Fort de son expérience personnelle, instruit aussi bien « des sentiments des anciennes sectes de philosophie » que de « ces sectes qui se forment naturellement dans le monde »¹ et qu'il pouvait observer à son époque, Hume peut donc proposer, non pas sous la forme de maximes générales décrétées arbitrairement, mais en une « brève et imparfaite esquisse de la vie humaine » basée sur l'expérience et l'observation, la description de « la disposition d'esprit la plus heureuse »². Certes, cette humeur est bien celle du sceptique lui-même. On ne pourra cependant user de l'argument par rétorsion et lui reprocher de tomber dans le travers de ses adversaires en généralisant abusivement ses préférences subjectives. Car outre la réserve avec laquelle il propose ce qui n'est qu'une « brève et imparfaite esquisse », réserve imposée par un relativisme résiduel et irréductible, il faut lui reconnaître le mérite d'intégrer à cette esquisse chacune des prédilections de ses adversaires, dans la composition d'une humeur équilibrée³. Comment le sceptique intègre-t-il l'apport des autres philosophes à sa propre conception de la vie heureuse ? La réponse à cette question permettra encore une fois de mesurer la part de la sociabilité dans la régulation de l'existence philosophique.

On remarquera premièrement que le sceptique a retenu la leçon de l'épicurien, selon laquelle toute tentative pour améliorer son caractère en s'exerçant d'après les règles artificielles des philosophes est non seulement vouée à l'échec mais finit par épuiser l'âme et la plonge dans une léthargie ou une apathie caractéristique de la mélancolie : « Un autre défaut de ces pensées raffinées que la philosophie nous suggère, est qu'elles ne peuvent ordinairement diminuer ni éteindre nos passions mauvaises sans diminuer ou éteindre celles qui sont vertueuses, plongeant ainsi l'âme dans un état d'indifférence et d'inactivité totale. Elles sont pour la plupart générales et capables de s'appliquer à toutes nos affections. En vain espérons-nous diriger leur effet d'un seul côté. Si à force d'étude et de méditation nous avons réussi à nous les rendre familières et présentes, elles étendent partout leur opération et propagent dans l'âme une insensibilité à toute chose. Détruisez les nerfs ; vous éteignez dans le corps humain le sens du plaisir en même temps que le sens de la douleur »⁴. C'est même l'expérience personnelle du jeune Hume, relatée dans la *Lettre à Arbuthnot*, qui transparaît assez clairement dans ces lignes : « *Ayez toujours devant les yeux la mort, la maladie, la pauvreté, la cécité, l'exil, la calomnie et l'infamie, tous maux*

¹ *Essais*, 1.15.140 n. ; 191.

² *Essais*, 1.18.168 ; 216.

³ Dans la recherche du bonheur, le scepticisme mitigé conduirait donc à un éclectisme plutôt qu'à un relativisme.

⁴ *Ibid.*, 173 ; 219. C'est donc bien l'activité spéculative elle-même qui, par son caractère excessif et non en vertu de son contenu, fait naître la mélancolie.

qui sont attachés à la nature humaine. Si l'un des maux vous échoit, vous le supporterez d'autant mieux que vous vous y serez attendu. A quoi je réponds : ou nous nous bornons à des réflexions générales et lointaines sur les maux de la vie humaine, ce qui n'a pas d'effet pour nous y préparer ; ou nous nous les rendons présents et familiers par une méditation serrée et soutenue, ce qui est le secret infaillible pour empoisonner tous nos plaisirs et nous rendre misérables à jamais »¹. Aucune disposition d'esprit forcée, résultant de l'effort inopportun consenti pour surmonter une difficulté excessive, ne peut conduire au bonheur. Seule une disposition aisée, encore une fois, est synonyme de vie heureuse.

Mais avant de proposer la description de cette tournure d'esprit aisée, le sceptique prend soin d'en fixer le cadre, celui d'un relativisme irréductible selon lequel aucun genre de vie n'est en soi préférable aux autres, chacun trouvant son bonheur dans la satisfaction de la passion dominante de son caractère. Si deux vies conduites sous l'influence d'une même passion dominante ne se valent pas, eu égard aux moyens employés pour satisfaire cette passion, en revanche toutes les vies sont équivalentes du point de vue des fins qu'elles se proposent, c'est-à-dire des passions qui leur imprime leur orientation principale. Ce relativisme ne peut cependant pas être poussé trop loin, en raison de la tendance de la nature humaine à fuir la douleur et à poursuivre le plaisir, ou plus exactement à fuir le malaise pour atteindre l'aisance. C'est cette conception de la vie heureuse, enracinée dans l'exercice de passions calmes et agréables, qui est exprimée à travers l'esquisse de la vie humaine dressée par le sceptique. Cette esquisse énumère principalement des caractéristiques formelles de la disposition d'esprit la plus heureuse, pour justement laisser la place à un large éventail de genres de vie, sans toutefois renoncer à donner quelques indications sur le contenu du bonheur. Parmi les éléments énumérés, on retrouve les prédilections particulières de l'épicurien, du stoïcien et du platonicien, assorties des réserves critiques imposées par une exigence d'équilibre. De l'humeur épicurienne, le sceptique retient le besoin de divertissement. Mais, conscient des limites des plaisirs sensuels, il fera porter sa préférence sur les divertissements « les plus durables », lesquels « renferment tous une part d'application et d'attention », et sur ceux qui dépendent le moins possible des objets extérieurs, s'alignant ainsi sur le stoïcien. C'est ainsi qu'il « préférera l'amour de la connaissance à celui des richesses », partageant le goût du platonicien pour la spéculation, sans partager sa ferveur philosophique, « effet passager de l'exaltation »². Ainsi se compensent les humeurs excessives des uns et des autres pour donner naissance à une humeur bien composée, laquelle disqualifie au passage la

¹ *Ibid.*, 174 ; 220 (Hume souligne).

² *Ibid.*, 167-168 ; 215.

mélancolie et l'enthousiasme comme étant des humeurs impropres au bonheur : « Pour être heureux, il ne faut point que la passion soit trop violente ou trop inactive. Si elle est trop forte, l'âme est dans une agitation et un tumulte perpétuel ; si elle est trop éteinte, l'âme sombre dans une indolence et une léthargie qui l'indisposent.

Pour être heureux, il faut que la passion soit douce et sociable ; il ne la faut ni âpre ni farouche. Il s'en faut bien que les affections de la dernière sorte soient aussi agréablement vécues que celle de la première. Comment comparer la rancœur, l'animosité, l'envie et la soif de vengeance avec l'amitié, la bonté, la clémence et la gratitude ?

Pour être heureux, il faut que la passion soit joyeuse et gaie, et non point sombre et mélancolique. La propension à l'espoir et à la joie, c'est richesse réelle ; la propension à la crainte et au chagrin, c'est pauvreté véritable.

Certaines passions, certaines inclinations, s'avèrent moins fermes et moins constantes que d'autres dans la *jouissance* de leurs objets ; le plaisir et la satisfaction qu'elles apportent sont moins durables. La *ferveur philosophique*, par exemple, tout comme l'enthousiasme du poète, est l'effet passager de l'exaltation, jointe au loisir, à un beau génie et à l'habitude de l'étude et de la contemplation »¹.

Ses réflexions sur la vie humaine finissent par inspirer au sceptique, dans un geste comparable à celui par lequel l'épicurien et le stoïcien avaient achevé leur propos, un certain désengagement existentiel, propre à chasser toute angoisse. Mais ce désengagement existentiel devra lui-même rester modéré, tout recul excessif risquant d'entraîner une malheureuse apathie. Dans la recherche du bonheur comme dans celle de la vérité, l'aisance se trouve dans un juste milieu entre deux excès, entre une valorisation outrancière (enthousiaste) de l'objet désiré (le bonheur ou la vérité) et une dévalorisation pareillement démesurée (mélancolique) de ce même objet. C'est ainsi que chez un esprit spéculatif apaisé, l'angoisse métaphysicienne cède la place à l'humour sceptique, synonyme de bonne humeur : « En un mot, la vie humaine est bien plus gouvernée par la fortune que par la raison ; il faut la regarder comme un médiocre passe-temps plutôt que comme une occupation sérieuse ; les humeurs de chacun y dominant plus que les principes généraux. Nous y livrerons-nous avec angoisse et passion ? Elle ne vaut pas tant de soin. Resterons-nous indifférents à ses accidents ? Trop de détachement et d'insouciance font perdre tout le plaisir du jeu. Tandis que nous raisonnons sur la vie, la voici qui passe ; et la mort traite également le fou et le philosophe, quoique peut-être ils lui fassent un accueil différent. Réduire la vie en lois et méthode strictes, c'est ordinairement une tâche pénible et souvent

¹ *Ibid.*, 167-168 ; 215.

inutile ; n'est-ce pas aussi la preuve que c'est trop apprécier le prix auquel l'on aspire ? Que dis-je ? Raisonner à son sujet avec tant de soin, en déterminer avec précision la juste idée, cela serait déjà trop l'apprécier, si cette occupation n'était pour certains, qui sont ainsi faits, l'une des plus distrayantes à laquelle la vie humaine puisse s'employer »¹.

Le leitmotiv de cette série d'essais, selon lequel les plans de bonheur échafaudés sur la prétention à une maîtrise rationnelle des passions sont artificiels, au mauvais sens du terme, est évidemment dirigé contre les philosophes de métier désireux de fonder la morale sur les règles de la raison. En occultant la nature humaine, ils ont péché par excès de raffinement, s'écartant ainsi de la pratique et de la vie courante. Mais la manière divertissante par laquelle Hume défend cette thèse, en une suite de discours philosophiques tenus par des représentants des écoles philosophiques de l'antiquité, ainsi que la promotion qu'il fait de l'élégance, du plaisir, de la vertu et de l'action, montrent assez que ces *Essais* s'adressent aussi et surtout au public de la philosophie facile, autrement dit au monde de la politesse et de la conversation. Or, vis-à-vis de ce dernier, le but premier de Hume n'est sans doute pas de faire comprendre que le bonheur est affaire de passions plutôt que de raison. Il est plutôt de tempérer le goût trop exclusif de ce public pour une philosophie facile et sociable, immédiatement utile au genre humain. C'est ainsi que Hume fait d'une pierre deux coups en s'adressant à ces deux publics différents, philosophes de métier et philosophes amateurs. Montrer que le bonheur ne repose pas sur les règles de conduite inventées par les philosophes, c'est aussi bien affirmer que l'utilité de la philosophie ne saurait être qu'indirecte, puisqu'elle consiste en un raffinement progressif et insensible des pratiques humaines par l'exercice d'une passion calme et par l'apport d'une connaissance exacte et précise de la nature humaine. En déniaut aux auteurs de traités de morale la capacité d'énoncer des règles de vie praticables et utiles, Hume invite du même coup le simple public à ne pas trop attendre de la philosophie en matière de mœurs. Mais en destituant ainsi la philosophie de son pouvoir pratique, il la réhabilite comme activité purement théorique et désintéressée, motivée par une authentique curiosité. De ce point de vue, cette série d'essais répond à la même préoccupation que l'Introduction du *Traité* et la première section de la première *Enquête*, qui est de réhabiliter la philosophie abstraite aux yeux du public de la philosophie facile. Et la leçon de ces quatre essais sera reprise dans la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, où le caractère le plus parfait est défini comme étant celui qui intègre de manière équilibrée les trois composantes essentielles de la nature humaine : la science, l'action et la société. Mais alors que les

¹ *Ibid.*, 180 ; 225.

Essais traitaient essentiellement de la recherche du bonheur, l'*Enquête* vise la recherche de la vérité.

B. La recherche de la vérité

L'objet principal de la première section de l'*Enquête* est une apologie de la philosophie abstraite, ou plus exactement la défense d'une certaine manière – la manière newtonienne – de pratiquer ce genre de philosophie, contre le rejet de toute philosophie abstraite par le public de la philosophie facile. Mais, parce qu'il cherche les causes de ce rejet et les moyens d'y remédier, Hume est conduit à décrire encore une fois le mouvement de dérèglement et de régulation de l'activité philosophique. Et il expose cela dans un discours général sur l'homme et une prosopopée de la nature humaine qui, se substituant au « je » de la *Lettre à Arbuthnot* et de la conclusion du Livre I du *Traité*, enregistre définitivement le processus de régulation de l'activité philosophique comme un fait général de la nature humaine. Mais précisément parce que l'auteur de l'*Enquête* semble bien être davantage conscient que celui de la *Lettre à Arbuthnot* et celui du *Traité* de ce processus de régulation comme d'un fait de la nature humaine, son propos perd son caractère dynamique de récit pour prendre l'allure plus statique d'une caractéristique : « L'homme est un être raisonnable ; et comme tel, c'est dans la science qu'il puise l'aliment, la nourriture qui lui conviennent : mais si étroites sont les bornes de l'entendement humain, que, sous ce rapport, il ne peut espérer que peu de satisfaction, soit de l'étendue, soit de la certitude des connaissances qu'il acquiert. L'homme est un être sociable autant que raisonnable : mais il ne lui est pas toujours donné d'avoir la jouissance d'une compagnie agréable et amusante ou de conserver lui-même son goût pour la société. L'homme est aussi un être actif ; et cette disposition, autant que les diverses nécessités de la vie humaine, fait de lui l'esclave de ses affaires et de ses occupations ; mais l'esprit demande qu'on lui donne un peu de relâche ; il ne peut rester constamment tendu vers les soucis et le travail. Il semble donc que la nature ait indiqué un genre de vie mixte comme le plus convenable à l'espèce humaine, et qu'elle nous ait en secret exhortés à ne laisser aucun de ces penchants tirer par trop chacun de son côté, au point de nous rendre incapable d'autres occupations et d'autres divertissements. Abandonnez-vous à votre passion pour la science, dit-elle, mais que votre science soit humaine, et telle qu'elle a un rapport direct avec l'action et la société. La pensée abstruse et les profondes recherches, je les interdis, et leur réserve de sévères punitions : la morne mélancolie (*pensive melancholy*) qu'elles mènent à leur suite,

l'incertitude sans fin où elles vous plongent, et l'accueil glacé qu'on réserve à vos prétendues découvertes, dès que vous les avez communiquées. Soyez philosophe : mais que toute votre philosophie ne vous empêche pas de rester homme »¹. La nécessité d'un pareil équilibre entre vie contemplative et vie active s'exprime encore dans la description du « caractère le plus parfait », où l'on retrouve à la fois l'idée d'« un genre de vie mixte » évoqué dans le passage précédent et celle, exprimée dans la conclusion du Livre I du *Traité*, d'un mélange d'ingrédients devant entrer dans la composition de l'humeur philosophique appropriée. La meilleure tournure d'esprit se situe entre deux extrêmes, le défaut de sociabilité d'une part et le défaut de curiosité d'autre part. Enfin, cette description rejoint le motif de l'essai « Of Essay-Writing », à savoir la promotion d'un rapprochement entre le monde savant et le monde de la conversation : « Le pur philosophe doit à son caractère d'être pour l'ordinaire difficilement accueilli dans le monde ; vivant à l'écart, sans relations avec le reste des hommes, imbu de principes et de notions qui échappent également à leur intelligence, on le suppose incapable d'apporter, en profit ou en plaisir, sa contribution à la société. D'autre part, le pur ignorant est méprisé davantage encore ; on juge que rien ne dénote plus sûrement un petit esprit, dans un temps et dans un pays où les sciences sont florissantes, que l'indifférence absolue à l'égard de ces nobles divertissements (*to be entirely destitute of all relish for those noble entertainments*). On admet que le caractère le plus parfait se trouve entre ces deux extrêmes : c'est celui de l'homme qui conserve pour l'étude, le monde et les affaires un goût et des aptitudes égales ; qui garde dans la conversation ce discernement et cette délicatesse que donne la culture littéraire (*polite Letters*), et, dans les affaires, cette probité et cette exactitude qui sont le fruit d'une philosophie précise. Pour assurer la diffusion et la culture d'un caractère aussi accompli, rien ne peut être plus utile que les écrits aisés de style et de manière : ils n'éloignent pas trop de la vie, ne requiert point, pour être compris, une grande application ou des habitudes de retraites, et renvoient le lecteur au milieu des hommes après l'avoir rempli de nobles sentiments et de sages préceptes applicables à toutes les circonstances de la vie humaine. De tels écrits rendent la vertu aimable, la compagnie instructive et la retraite pleine de charme »². Nul doute que le caractère ici décrit n'est pas celui du philosophe producteur de science – plus proche du « pur philosophe », mais celui de l'amateur de philosophie, qui se contente de recevoir les découvertes des philosophes de profession. Autrement dit, ce portrait est celui du lecteur des journaux philosophiques

¹ *EEH*, 1.6.7 ; 47-48. On notera qu'ici comme dans la conclusion du Livre I du *Traité*, la nature est investie d'une dimension normative qui, en faisant apparaître toute pratique insociable de la philosophie comme contre-nature, la fait apparaître en même temps comme monstrueuse.

² *Ibid.*, 1.5-6.6-7 ; 46-47.

anglais et des écrits des Scriblériens. C'est ce lecteur, défini par les valeurs constitutives de la culture de la politesse, que Hume, depuis la publication des *Essais*, voulait éveiller à une philosophie plus profonde et plus fondamentale. Mais le reste de cette section de l'*Enquête* et le rapprochement avec les textes étudiés plus haut montrent que le philosophe de profession doit lui aussi posséder dans une certaine mesure le caractère de l'honnête homme s'il ne veut pas sombrer dans la mélancolie, punition que la nature inflige au « pur philosophe ». Et même s'il n'est pas explicitement question de scepticisme dans cette première section de l'*Enquête*, le rapprochement avec la conclusion du *Traité* autorise à voir dans le thème de la mélancolie – laquelle s'accompagne d'ailleurs d'une « incertitude sans fin » – l'évocation de la crise de scepticisme extrême que tout philosophe (trop) profondément engagé dans la recherche de la vérité doit traverser. Le caractère insociable de la philosophie excessivement abstruse et de l'humeur mélancolique qu'elle fait naître se signale jusque dans « l'accueil glacé (*the cold reception*) » que les découvertes du philosophe trouvent auprès du public, observation qui fait évidemment écho à la déception de Hume lors de la publication du *Traité*¹.

Mais on est en droit de se demander en quoi peut bien consister exactement une philosophie abstraite qui, cultivée de manière sociable et orientée vers la pratique, ne serait pas *trop* abstraite. La réponse est dans une certaine mesure la même que dans l'Introduction du *Traité* et la conclusion du Livre I, à savoir dans un scepticisme modéré qui, certes, ne dit pas encore son nom, mais qui traverse le texte de cette première section de l'*Enquête*. Car la modération de la curiosité, nécessaire pour éviter la mélancolie, ne fait qu'un avec la modération du scepticisme extrême dont la mélancolie est le symptôme. Et parce que ce scepticisme extrême n'est que le produit d'une passion excessive pour la science, la modération du scepticisme outré est en dernier ressort celle du désir de savoir et donc du dogmatisme comme prétention à connaître ce qui en réalité dépasse les bornes de l'entendement humain. C'est pourquoi, comme dans les textes précédents, le rejet d'une certaine métaphysique et la promotion d'une philosophie plus sociable ou plus humaine s'accompagne de l'affirmation du caractère limité de la connaissance humaine, mais aussi de la possibilité et de la nécessité de cultiver une science à l'intérieur de ces limites². C'est

¹ « Jamais tentative littéraire ne fut plus infortunée que mon *Traité de la nature humaine*. Il tomba *mort-né des presses*, sans même l'honneur d'un murmure chez les zélotes » (« My Own Life », 34 ; 57).

² Dans les trois textes mis en parallèle ici, le scepticisme modéré n'a certes pas à chaque fois exactement le même sens. Dans l'Introduction du *Traité*, il se définissait par la décision de s'en tenir à l'expérience et l'observation, c'est-à-dire à l'étude des phénomènes, à l'exclusion de toute tentative pour découvrir l'essence des choses ou des principes dont la connaissance dépasserait le domaine de l'expérience. Dans la conclusion du Livre I du *Traité*, le vrai scepticisme se définissait par l'attitude consistant à cultiver la philosophie tout en renonçant à toute entreprise de justification des opérations de l'entendement. Dans la première section de l'*Enquête*, le scepticisme modéré consiste à affirmer que la connaissance humaine a des limites, à l'intérieur

en cela que consiste le scepticisme modéré de cette première section de l'*Enquête*, remède aussi bien à l'incuriosité indolente du public qu'à la curiosité excessive et impure des métaphysiciens et des théologiens : « Le seul moyen de délivrer d'un seul coup nos connaissances de ces questions abstruses, est d'instituer une sérieuse enquête sur l'entendement humain, et de montrer, par une exacte analyse de ses pouvoirs et de sa capacité, qu'il n'est fait en aucune manière pour traiter des sujets si éloignés de nous et si abstrus. Il faut nous résigner à un travail fatiguant, pour vivre en repos tout le reste de nos jours ; et il nous faut cultiver avec quelque soin la vraie métaphysique pour détruire celle qui est fausse et bâtarde. L'indolence qui, pour quelques-uns, est une sauvegarde contre cette philosophie décevante, est, chez d'autres, moins forte que la curiosité ; et le désespoir, qui prévaut à certains moments, peut faire place ensuite aux attentes et aux espoirs les plus ardents. L'exactitude et la justesse du raisonnement sont le seul remède universel, le seul qui conviennent à toutes les personnes et à toutes les tournures d'esprit, le seul capable de renverser cette philosophie abstruse avec son mélange de jargon métaphysique et de superstition populaire qui la rend en quelque sorte impénétrable aux raisonneurs négligents et lui donne les allures de la science et de la sagesse »¹. Quant à l'incuriosité du public de la philosophie facile, elle relève d'un scepticisme excessif dont la tendance nihiliste se signale par la nécessité où Hume se trouve de justifier l'existence même de la vérité et de la fausseté à l'intérieur du champ d'une philosophie abstraite consciente des limites naturelles de l'entendement humain : « On ne peut pas davantage soupçonner cette science [la philosophie qui se propose de distinguer, de classer et d'ordonner avec exactitude et précision les opérations de l'esprit humain] d'être incertaine et chimérique, à moins de professer un scepticisme qui détruirait entièrement toute spéculation et même toute action. On ne peut douter que l'esprit soit doté d'un certain nombre de pouvoirs et de facultés ; que ces pouvoirs soient distincts les uns des autres ; que ce qui est réellement distinct pour la perception immédiate puisse être distingué par la réflexion ; et en conséquence, qu'il y ait pour toutes les propositions touchant ce sujet une vérité et une fausseté, et qui plus est, une vérité et une fausseté qui ne dépasse pas la portée de l'entendement humain »². Certes, le scepticisme excessif du public de la philosophie facile et l'incuriosité qui le sous-tend ne procèdent pas d'un excès de curiosité imputable à ce public, mais plutôt d'un excès de sociabilité consistant en une valorisation excessive des

desquels elle demeure possible et s'avère même nécessaire, sans que Hume précise encore quelles sont ces limites. Il ne le fera que tout à la fin de l'*Enquête*, en restreignant la connaissance humaine aux « raisonnements abstraits touchant la quantité ou le nombre » et aux « raisonnements expérimentaux touchant des choses de fait et d'existence » (EEH, 12.34.123 ; 289-290).

¹ EEH, 1.12.9-10 ; 52-53.

² *Ibid.*, 14.10-11 ; 54.

normes constitutives du monde de la politesse, au détriment de la vérité comme valeur et comme objet de passion ou de désir. Mais cet excès de sociabilité, dont l'envers est le rejet de toute métaphysique, est néanmoins la conséquence directe de la manière insociable dont métaphysiciens et théologiens ont cultivé la philosophie abstraite, par excès de curiosité et défaut de sociabilité. Le constat sur lequel repose l'entreprise de réhabilitation de la philosophie abstraite aux yeux du public de la philosophie facile est le même dans cette première section de l'*Enquête* que dans l'Introduction du *Traité*. C'est l'échec des philosophes dogmatiques qui est responsable de l'aversion du public pour la métaphysique. Par conséquent, donner un tour plus sociable à la philosophie abstraite, c'est non seulement s'efforcer de rompre avec la métaphysique abstruse, mais aussi, et par là même, de lutter contre le rejet de toute métaphysique. Car en définitive, le scepticisme indolent du public, comme celui momentanément entretenu par le narrateur de la conclusion du Livre I du *Traité*, n'est que le comble du dogmatisme : « On est fondé à penser qu'il y a plus de légèreté, de précipitation et de dogmatisme à rejeter d'un coup toutes les prétentions de ce genre [à découvrir les principes les plus généraux de l'esprit humain] qu'il n'y en aurait dans la philosophie la plus audacieuse et la plus affirmative qui ait jamais tenté d'imposer à l'humanité dans leur crudité ses préceptes et ses principes »¹. En réaction au dogmatisme exigeant une philosophie immédiatement utile au genre humain, et à l'incuriosité qui l'accompagne, Hume affirme que la recherche de la vérité est déjà une fin en soi, en tant qu'objet d'une passion agréable. L'utilité d'une philosophie abstraite se mesure d'abord à la possibilité qu'elle offre de cultiver la philosophie abstraite, en faisant tomber les obstacles qu'une fausse métaphysique dresse sur sa route, et indépendamment des impératifs immédiatement pratiques qui constituent l'horizon propre à la philosophie facile. Et à l'encontre de l'indolence dans laquelle voudrait pouvoir se complaire le public de la philosophie facile, Hume réaffirme que le plaisir attaché à la recherche de la vérité réside dans un certain degré de difficulté affectant cette recherche : « N'y eût-il d'autre avantage à recueillir de ces études que la satisfaction d'une inoffensive curiosité, encore ne devons-nous pas dédaigner cette satisfaction, qui vient augmenter le petit nombre des plaisirs que l'espèce humaine peut goûter en toute sûreté et en toute innocence. Le chemin le plus agréable et le plus innocent que nous puissions prendre dans la vie est celui qui nous engage dans les routes de la science et de l'instruction, et quiconque peut débarrasser cette voie de quelques obstacles, ou y ouvrir quelque nouvelle perspective, doit être considéré pour autant comme un bienfaiteur de l'humanité. Et si pénibles et si fatigantes

¹ *EEH*, 1.15.12 ; 58-59.

que puissent paraître ces recherches, il en est de certains esprits comme de certains corps, qui, pourvus d'une santé vigoureuse et florissante, ont besoin d'exercices violents, et trouvent plaisir à des travaux qui paraissent à la généralité des hommes pénibles et accablants. L'obscurité est vraiment douloureuse à l'esprit aussi bien qu'à la vue ; mais faire sortir la lumière de l'obscurité, quelque travail qu'il en coûte, comment ne serait-ce pas une joie délicieuse ? »¹. Le mouvement propre de la curiosité, chez un homme au tempérament philosophe, doit triompher aussi bien de l'incuriosité dans laquelle voudraient pouvoir se complaire les mondains que du désespoir et du découragement engendré par l'échec des métaphysiciens et des théologiens, pour peu que la curiosité trouve son équilibre.

L'histoire naturelle de la philosophie qui s'expose dans cette première section de *l'Enquête sur l'entendement humain* est donc bien, au fond, l'histoire naturelle de la passion philosophique. Ce que montre cette histoire, c'est que la curiosité trouve son équilibre dans un scepticisme modéré, juste milieu entre deux extrêmes. Enfin, ce juste milieu est atteint par l'instillation d'une dose de sociabilité dans la passion philosophique et inversement. Mais le dogmatique demandera : où se situe exactement ce juste milieu entre excès et défaut de curiosité ? Comment savoir avec certitude et précision jusqu'où l'on peut pousser la curiosité sans la mettre en péril ? À quoi le sceptique répondra que c'est affaire de degrés et qu'il est donc impossible de déterminer ce juste milieu avec une exactitude mathématique². On ne peut qu'expérimenter la limite à ne pas franchir, dans cette expérience-limite qu'est la mélancolie pyrrhonienne, où se joue le sort de la philosophie elle-même. C'est donc parce qu'il est impossible d'assigner *a priori* une limite à la curiosité que l'activité philosophique a une histoire.

L'histoire naturelle de la philosophie fournit donc la réponse à la question de savoir s'il est bien raisonnable de philosopher. À vrai dire, c'est déjà dans le cadre de cette histoire que se posait la question. Si le dogmatique ne doute pas de la valeur de la philosophie, le pyrrhonien, par un dogmatisme inversé, la remet sérieusement en question. Quant à la réponse, c'est le scepticisme mitigé qui la fournit. Car qu'entend-on par raisonnable, quand on demande s'il est bien raisonnable de philosopher ? Non pas la conformité d'une activité à la raison, mais l'exercice de l'une de ces « passions calmes »

¹ *EEH*, 1.10.8-9 ; 50-51.

² C'est une réponse analogue qu'il faudra donner à celui qui demande où se situe exactement la limite de l'allégeance au gouvernement (*Traité* 3.2.10.178-179) ou encore ce qui distingue exactement le théiste et l'athée, le dogmatique et le sceptique (*Dialogues*, 12.7.217-218 ; 212-214).

que l'on prend facilement pour la raison elle-même¹. Le scepticisme mitigé, qui se caractérise par l'aisance de l'humeur philosophique, est lui-même cette passion calme ou cette « raison ».

¹ *Traité* 2.3.3.267-268 ; 273-274.

Chapitre 3. La politesse comme critère sceptique

A. Histoire naturelle et critique

Pour mettre en évidence l'histoire naturelle de la philosophie qui traverse une partie de l'œuvre de Hume, il a d'abord été nécessaire d'en justifier la notion, en montrant qu'il était non seulement possible mais éclairant d'étendre la notion d'histoire naturelle du domaine de la religion – où l'on trouve la seule occurrence de l'expression d' « histoire naturelle » sous la plume de Hume – au domaine de la philosophie elle-même¹. Or la dissertation de 1757 pose à propos de la religion la question de « son origine dans la nature humaine », et non celle de son fondement dans la raison, ce qui la distingue d'une critique de la religion naturelle, laquelle sera l'objet propre des *Dialogues*. Et non seulement elle cherche l'origine de la croyance religieuse dans la nature humaine, mais elle en étudie aussi les variations en fonction « [d'] accidents ou [de] causes variées » ou d'« un concours extraordinaire de circonstances »². De façon analogue, l'histoire naturelle de la philosophie, qui voit dans la curiosité ou l'amour de la vérité « la source première de toutes nos enquêtes »³, met en évidence les variations que subit cette passion en fonction du contexte de son exercice, contexte défini par divers paramètres, tels que la croyance entretenue par la raison à propos de son pouvoir de connaître et de régler l'action humaine, le degré de proximité ou d'éloignement du philosophe par rapport aux autres hommes, le rapport entre la curiosité et les passions religieuses, la méthode employée dans la recherche de la vérité, etc.. Et l'analyse des avatars de la passion philosophique – enthousiasme dogmatique, mélancolie pyrrhonienne, bonne humeur sceptique – se distingue assez nettement de la critique philosophique proprement dite, qui s'effectue exemplairement dans la Quatrième Partie du Livre I du *Traité*, où Hume mesure la force – ou la faiblesse – des divers systèmes de philosophie anciens et modernes comparés au système sceptique. C'est une chose que d'évaluer des arguments philosophiques, c'est est une autre que d'analyser des affections, des humeurs ou des tempéraments, quand bien même il s'agit de ceux des philosophes. Une histoire naturelle de la philosophie serait donc, envisagée de ce point de vue, un discours de type descriptif et positif et non un discours de type normatif ou critique. Il porterait non pas sur des valeurs – la valeur de la philosophie en général, ou

¹ Voir *supra*, Ch. 1. A.

² *Histoire naturelle*, Introduction.1.33.191.

³ *Traité* 2.3.10.286 ; 308.

la valeur de telle sorte de philosophie, la philosophie expérimentale ou la métaphysique par exemple – ou sur des normes – celles de la pensée ou celles de l’action du philosophe, mais sur des faits – des humeurs, des pratiques et des styles de vie philosophiques – repérables dans l’histoire de la philosophie, au sein de laquelle ils se répéteraient suffisamment pour acquérir le statut de faits généraux et donc de caractéristiques de la nature humaine engagée en philosophie.

Mais si elle semble clarifier les choses, cette manière de voir revient en fait à les simplifier abusivement jusqu’à trahir la pensée de Hume, comme on l’a fait en croyant repérer dans un texte célèbre du Livre III du *Traité* la trop fameuse « loi de Hume », autrement dit le « fossé entre les normes et les faits » (*is-ought gap*)¹. Il est vrai qu’en raison son acte inaugural, qui consiste à introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux, la philosophie de Hume se présente avant tout sous la forme de ce que nous appelons un discours positif ou descriptif. Et si le paragraphe invoqué par les tenants de la « loi de Hume » n’affirme pas, en réalité, l’existence d’une frontière infranchissable entre un discours sur ce qui est et un discours sur ce qui doit être, le dernier paragraphe du Livre III du *Traité* revendique néanmoins avec force la nécessité pour la science de l’homme de s’en tenir autant que possible à une analyse sèchement descriptive – comparée ici à celle de l’anatomiste –, tâche bien différente de celle du moraliste, comparé au peintre, qui consiste à conforter ou réactiver dans le cœur humain les normes de l’action². C’est la différence qu’il y a entre la philosophie abstraite et la philosophie facile. Pour autant, cela ne veut pas dire que le discours de la science de l’homme n’ait en lui-même aucune portée normative, indépendamment de l’exactitude et de la précision qu’il fait gagner à la « morale pratique » et à tous les arts et métiers en général. La différence entre philosophie abstraite et philosophie facile ne tient pas tant à une différence entre leurs objets d’étude ni même entre leurs publics, car toutes deux traitent de l’homme, et en particulier de ses passions et de ses sentiments, et s’adressent aux hommes. Leur différence tient au point de vue que chacune adopte sur la nature humaine et à la méthode qu’elle met en œuvre pour traiter son sujet. L’anatomiste ou le métaphysicien de la nature humaine ne fait que disséquer ce que le moraliste se contente de peindre sous des couleurs attrayantes (la vertu) ou repoussantes (le vice)³. Il ne s’agit pourtant pas d’une distinction entre un discours positif d’un côté et un discours normatif de

¹ Cette prétendue « loi de Hume » relève en réalité d’un contresens, comme l’a montré V. Nurock dans son article « Faut-il guillotiner la loi de Hume ? », dans J.-P. Cléro et P. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, pp. 259-272.

² *Traité*, 3.3.6.395 ; 251.

³ *EEH*, 1.1-2.5-6 ; 43-45.

l'autre, mais d'une distinction entre un discours analytique et un discours rhétorique, le discours analytique n'étant pas moins susceptible d'acquérir une portée normative que le discours rhétorique ne présuppose l'existence de normes, de règles et de valeurs. De quelle normativité le discours de la science de l'homme en général est-il porteur, et en quoi consiste cette normativité dans le cas particulier de la philosophie ? Autrement dit, en quoi l'histoire naturelle de la philosophie est-elle non seulement descriptive mais aussi normative et discriminante ? Et que permet-elle ainsi de discriminer et de critiquer ?

La normativité de la science de l'homme tient principalement à sa réflexivité. En procédant à l'anatomie de la nature humaine, la science de l'homme permet à toutes les pratiques humaines – et aussi bien à toutes les sciences – de prendre conscience des principes de fonctionnement de l'esprit humain sur lesquels elles reposent, ce gain de lucidité entraînant un gain d'efficacité. La science de l'homme est normative, non pas, certes, au sens où elle édicterait *a priori* les règles de la réflexion, de l'action et de la production, mais dans la mesure où, en révélant *a posteriori* aux sciences, aux arts et aux actions humaines leurs principes ultimes de fonctionnement, elle leur permet de se réguler¹. Le moteur principal de cette régulation, autrement dit le principe fondamental de la nature humaine, celui qui permet d'en comprendre toutes les tendances, c'est la recherche indéfinie de l'aisance (ou la fuite de l'inconfort – l'*uneasiness* dont parlait Locke²). Or en découvrant ce principe, la science de l'homme permet à la nature humaine de mieux s'orienter dans cette recherche. La recherche de l'aisance est ce fait de la nature humaine qui est à l'origine de toutes les valeurs ou de toutes les normes, et qui, une fois découvert par la science de l'homme, permet de réélaborer les règles pour les ajuster au mieux à cette tendance hédonique fondamentale. Cette régulation de la nature humaine vers une aisance toujours plus grande s'effectue dans tous les domaines : les passions, la morale, le droit, la politique, les arts et les lettres mais aussi dans le domaine de la connaissance et en particulier dans celui de la philosophie. S'il y a une histoire naturelle de la philosophie, c'est parce qu'il y a une régulation de l'activité philosophique qui consiste pour la passion intellectuelle à chercher les modalités de son exercice le plus aisé possible, autrement dit à atteindre la stabilité et l'équilibre d'une passion calme. Or la notion de passion calme, chez Hume, présente clairement une signification normative, par opposition à la notion de passion violente. Inséparable de la notion d'aisance, elle régit deux types de

¹ *EEH* 1.1.8-9.8 ; 48-50. En ce sens, la posture philosophique de Hume est proche de celle adoptée par Aristote au Livre I de l'*Éthique à Nicomaque* : il faut déjà posséder la vertu pour suivre avec profit un enseignement sur la vertu qui, en faisant connaître à l'élève les principes de son action vertueuse, renforcera chez lui cette habitude qu'est la vertu, mais qui ne peut en aucun cas la lui faire acquérir (*Éthique à Nicomaque*, I, 195a-195b10).

² *Essai sur l'entendement humain*, Livre II, Ch. XXI, § 29 sqq.

discours normatifs qui sous-tendent l'histoire naturelle de la philosophie : une caractériologie et un discours médical¹. Dans ces discours normatifs, la politesse apparaît comme le critère qui permet au discours sceptique d'opérer une discrimination au sein des passions ou des humeurs philosophiques, distinguant des formes normales (le plus parfait caractère, la santé philosophique) et des formes anormales (les mauvais caractères, les maladies philosophiques).

B. Une caractériologie philosophique

Les divers moments de l'histoire naturelle de la philosophie se cristallisent sous la plume de Hume dans la peinture de caractères philosophiques. L'étude de cette caractériologie philosophique, si elle éclaire le rapport entre scepticisme et sociabilité dans l'œuvre de Hume, constitue déjà une étude du style de Hume. Car peindre des caractères, c'est styliser l'expérience, c'est-à-dire la représenter dans des formes typiques permettant de l'identifier avec la plus grande clarté possible. Or cette stylisation de l'expérience appelle un travail proprement stylistique, celui du peintre de caractères.

L'analogie qui distingue le philosophe du moraliste comme l'anatomiste du peintre éclaire certes la différence entre philosophie abstraite et philosophie facile. Il ne faudrait néanmoins pas en exagérer l'importance ou en faire une application trop rigide qui consisterait à ranger la philosophie de Hume du côté d'une anatomie de la nature humaine exclusivement. On risquerait alors de ne pas identifier le travail de peintre auquel Hume se livre aussi, parallèlement à son travail d'analyste, tout au long de ses écrits, travail dont il convient de saisir la portée philosophique². Certes, l'analyse de la nature humaine demande que celle-ci soit d'abord décomposée en ses éléments constitutifs, ce qui donne lieu chez Hume à un important travail de classification (des perceptions, des idées, des impressions, des passions, des vertus, etc.). Mais cette atomisation de la nature humaine n'aurait pas de sens si elle ne servait à étudier les relations entre ces éléments, dans un travail de recomposition et de synthèse³. Or pour les besoins de ce travail de synthèse, et non

¹ Si la caractériologie relève du travail du peintre, le discours médical est celui de l'anatomiste.

² L'*Histoire d'Angleterre* est truffée de portraits de grands hommes, parmi lesquels figurent ceux de Bacon (*History*, 5.48.87) et de Newton (*History*, 6.71.543). Voir aussi « A Character of Sir Robert Walpole », essai publié en 1742 dans le volume 2 des *Essais* puis en note à la fin de l'essai « That Politics May Be Reduced to a Science » entre 1748 et 1768 avant d'être définitivement retiré de la publication à partir de 1770. Enfin, la typologie humienne des partis de Grande-Bretagne s'accompagne d'une caractériologie des partisans (voir C. Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, pp. 89-90).

³ Ce travail de décomposition et de recomposition constitue l'*épistémè* des Lumières selon Cassirer (*La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966. Ch. 1).

simplement pour agrémenter son discours et plaire ainsi au public qu'il veut d'abord instruire, Hume est amené à peindre des caractères, lesquels offrent au lecteur l'image à la fois précise et vivante de la nature humaine impliquée dans ses activités les plus diverses¹. Mais ces portraits ne sont jamais neutres sous la plume de Hume, qui s'ingénie souvent à opposer des figures édifiantes à des figures moins reluisantes². Les unes reflètent toujours un état sain, stable et apaisé de la nature humaine, tandis que les autres offrent le désagréable spectacle d'une nature humaine affectée d'une sorte de déséquilibre ou de malaise. Il est clair, alors, que le discours de la science de l'homme acquiert une signification normative. C'est le cas, en particulier, du discours de Hume sur la philosophie en général. L'histoire naturelle de la philosophie inclut la peinture de caractères philosophiques, dans lesquels on peut voir la passion philosophique à son état stable et régulé, ou bien au contraire dans son état d'instabilité et de déséquilibre.

À vrai dire, c'est l'œuvre de Hume toute entière qui est traversée par la peinture de ces caractères philosophiques contrastés. Là où l'esprit systématique de certains philosophes modernes (un Leibniz, un Kant, etc.) porte ceux-ci à employer voire à forger des noms de doctrines ou d'écoles philosophiques (tous les « -ismes »), Hume évoque plus volontiers des personnages représentatifs d'une attitude philosophique déterminée impliquant non seulement un discours théorique, mais aussi bien un langage et un style, des passions et des humeurs, des mœurs et des valeurs. Hume ne parle pas tant de « métaphysique », de « théologie », de « dogmatisme », de « scepticisme » que de « métaphysiciens », de « théologiens », de « dogmatiques », de « sceptiques », figures derrière lesquelles il est toujours tentant de chercher tel ou tel contemporain de Hume, mais qu'il faut plutôt considérer comme autant de stéréotypes ou d'épures théoriques correspondant à des phénomènes appartenant à la nature humaine dès lors que celle-ci pratique la philosophie. L'art de Hume consiste alors à produire des effets de contraste entre un bon caractère, enjoué, détendu et sociable – celui du sceptique – et de mauvais caractères, sombres, crispés et insociables. On s'en tiendra ici à l'analyse des caractères qui, positivement ou négativement, manifestent le plus la fonction de la sociabilité dans la régulation de l'humeur philosophique.

¹ Il est vrai que ce travail de portraitiste résulte aussi du désir de réconcilier les doctes et les mondains et de « ramener à l'unité les diverses sortes de philosophie, en réconciliant la profondeur avec la clarté et la vérité avec la nouveauté » (*EEH* 1.17.12 ; 59).

² « Tout dans ce monde se juge par comparaison » (*Traité* 2.1.11.210 ; 163).

1. *L'amoureux de la vérité*

La lecture comparée des textes dans lesquels s'écrivait chez Hume une histoire naturelle de la philosophie montrait la nécessité, pour la passion philosophique comme amour de la vérité, de se tenir dans un juste milieu entre deux extrêmes, correspondant à deux vices philosophiques opposés, l'excès de curiosité et de réflexion solitaire et l'excès de sociabilité en philosophie, par rapport auxquels la disposition à la fois studieuse et sociable du vrai sceptique représente la vertu du philosophe. Mais ce que l'ensemble de ces textes, une fois réunis, présente dans la dynamique d'une histoire, la section du Livre II du *Traité* consacré à cette passion particulière qu'est la « curiosité ou amour de la vérité » le représente de manière statique dans une anatomie de la passion philosophique qui est en même temps la peinture d'une disposition d'esprit philosophique saine. Car en même temps que Hume l'anatomiste décompose cette passion complexe en ses divers éléments constitutifs, Hume le peintre la recompose en prenant soin d'inclure dans cette composition tous les ingrédients qu'il souhaite y voir figurer. C'est pourquoi la section consacrée à la curiosité, mise en regard des textes analysés plus haut, apparaît comme une présentation de cette passion dans son état d'équilibre entre de possibles excès¹. Comment la positivité de l'analyse s'articule-t-elle à la normativité du portrait dans cette section du *Traité* consacrée à la passion philosophique ?

La mise en évidence du premier élément de cette passion, à savoir le plaisir investi dans sa dimension purement zététique d'une recherche de la vérité, peut être lue en même temps comme la promotion d'une recherche affectée d'un degré nécessaire de difficulté, en réaction à l'indolence qui caractérise le pyrrhonisme facile de l'humanisme scriblérien hostile à toute « métaphysique » : « La première et la plus importante des conditions requises pour rendre une vérité agréable, tient dans la capacité et dans le génie déployé pour l'inventer et la découvrir. Ce qui est facile et évident n'est jamais valorisé ; et même ce qui est *en soi* difficile n'est guère considéré, si nous parvenons à sa connaissance sans

¹ L'étude de la passion philosophique clôt le Livre II du *Traité*, consacré aux passions. Ce positionnement s'explique certes par les contraintes de l'analyse, dans la mesure où la complexité de cette passion semble avoir empêché Hume de l'insérer dans sa classification des passions en passions directes et passions indirectes : « C'est une affection d'une espèce si particulière qu'il eût été impossible d'en traiter dans l'un des chapitres que nous venons d'examiner, sans risquer de tomber dans l'obscurité et la confusion » (*Traité* 2.3.10.286-287 ; 308). Mais il peut aussi répondre à des impératifs d'ordre rhétorique. Au terme de l'analyse des passions et avant d'aborder le sujet de la morale, faire le portrait du curieux authentiquement intéressé par la recherche de la vérité est pour Hume une manière de disposer le lecteur à poursuivre avec lui l'anatomie de la nature humaine en lui rappelant la disposition d'esprit qui préside et doit présider à toute recherche de cette nature. C'est dans un geste analogue que la conclusion du Livre I, au terme de l'analyse ardue de l'entendement et avant d'aborder le sujet des passions, invitait le lecteur à poursuivre l'Enquête dans la bonne humeur studieuse : « Si le lecteur se trouve dans la même disposition aisée, qu'il me suive dans mes spéculations à venir. Sinon, qu'il suive son inclination et attende le retour de l'application et de la bonne humeur » (*Traité* 1.4.7.177 ; 366-367).

difficulté et sans contention de la pensée ou du jugement »¹. Ces lignes font écho à celles de l'Introduction du *Traité* dans lesquelles Hume, cherchant déjà à réhabiliter la philosophie abstraite, affirmait le caractère nécessairement ardu du chemin qui mène à la découverte de la vérité, comme pour s'excuser par avance du caractère quelque peu « abstrus » de certains raisonnements mis en œuvre dans son livre. Mais ce passage de l'Introduction paraît en même temps démentir le jugement ultérieur de Hume selon lequel « ce qui est facile et évident n'est jamais valorisé », puisqu'il semble bien, selon le texte de l'Introduction, que le scepticisme indolent d'un certain public consiste à valoriser une certaine facilité, celle « des erreurs et des illusions » décrétées « naturelles et distrayantes »². En réalité, cet attachement à la facilité au détriment de la vérité n'est que l'effet pathologique et monstrueux d'un autre excès, opposé mais également maladif, consistant à survaloriser la recherche abstraite en tant que telle, sous l'effet d'un emballement incontrôlé de la tendance hédonique, jusqu'à en oublier tout critère réel d'utilité publique. C'est ainsi que les philosophes en arrivent à s'illusionner sur l'importance et l'utilité de leurs recherches : « Mais quoique l'exercice du génie soit la source principale de la satisfaction que nous recevons des sciences, je doute qu'il suffise pour nous apporter une jouissance considérable. La vérité que nous découvrons doit aussi être de quelque importance. Il est facile de multiplier les problèmes d'algèbre à l'infini et l'on peut découvrir sans fin les proportions de sections coniques ; toutefois, peu de mathématiciens prennent plaisir à ces recherches et ils préfèrent tourner leurs pensées vers ce qui est plus utile et plus important. Désormais la question est donc de savoir de quelle façon l'utilité et l'importance agissent sur nous. La difficulté sur ce chapitre réside en ce que de nombreux philosophes ont gaspillé leur temps, détruit leur santé et sacrifié leur fortune à la recherche de quelques vérités qu'ils estimaient importantes et utiles au monde, quoiqu'il résultât de l'ensemble de leur conduite et de leur comportement qu'ils n'étaient pas dotés de la moindre parcelle d'esprit public et qu'ils n'avaient guère le souci des intérêts de l'humanité. Néanmoins, s'ils avaient été convaincus que leurs découvertes étaient sans conséquences, ils auraient entièrement perdu le goût de leurs études, et cela en dépit du fait que ces conséquences leur fussent entièrement indifférentes ; ce qui semble être contradictoire.

Pour lever cette contradiction, il nous faut considérer qu'il existe certains désirs et certaines inclinations qui ne dépassent pas l'imagination et sont plutôt les ombres fictives

¹ *Traité*, 2.3.10.287 ; 309.

² *Traité*, Introduction.3 ; 32.

et les images des passions que des affections réelles »¹. Le fait que même les philosophes les moins sociables aient besoin de se persuader du caractère philanthropique de leur recherche montre que la sociabilité est une composante naturelle de la passion philosophique. Mais le fait que l'esprit public de ces philosophes ne soit qu'imaginaire et illusoire révèle en même temps le caractère pathologique de leur insociabilité. Il ne faudrait cependant pas en conclure hâtivement que la passion intellectuelle est d'autant plus satisfaite et que la recherche de la vérité a d'autant plus de valeur qu'elles sont plus tournées vers l'utilité du savoir. Car Hume, comme pour éviter de flatter la sensibilité utilitaire et antimétaphysique d'une partie du public, s'empresse d'ajouter : « Si l'importance de la vérité est requise pour que ce plaisir soit parfait, ce n'est pas en raison du complément considérable qu'elle apporte à notre jouissance ; c'est seulement dans la mesure où elle est nécessaire pour fixer notre attention »². Autrement dit, la recherche de la vérité, si elle ne doit pas faire abstraction de toute considération d'utilité, ne saurait cependant recevoir son orientation de ce genre de critères, à l'égard desquels elle doit conserver son autonomie. Mais comme pour rappeler aux philosophes qui bâtissent des systèmes hypothétiques et donnent ainsi occasion aux disputes métaphysiques de se multiplier, sans souci d'efficacité théorique et au mépris du crédit que la partie cultivée de la société peut accorder à la philosophie, Hume affirme que « [l'amour de la vérité] requiert encore un certain degré de réussite dans l'accomplissement du but ou dans la découverte de la vérité que nous examinons »³. Ce dernier trait de la passion philosophique n'est pas sans rappeler cette exigence d'efficacité théorique qui, par le truchement d'une métaphore militaire appliquée à la philosophie, traversait le texte de l'Introduction au *Traité* et que Hume liait étroitement à la nécessité de réconcilier la philosophie avec son public. Et si Hume finit par comparer la passion philosophique avec la passion pour la chasse et celle pour le jeu, c'est parce qu'elles impliquent un tel mélange entre d'une part la poursuite agréable et désintéressée d'un objet, qui fournit à l'individu l'occasion d'exercer ses facultés, et d'autre part la focalisation de l'activité vers son résultat et ses enjeux. Or la chasse et le jeu sont des passions sociales, ne serait-ce qu'en vertu de l'émulation et de la concurrence que requiert leur exercice. Ici encore l'humeur philosophique à l'état sain apparaît comme une humeur composée, comme le suggère la comparaison chimique employé par Hume : « Il en est ici comme de certaines préparations chimiques, où le mélange de deux liquides clairs et transparents en produit un troisième

¹ *Ibid.*, 287-288 ; 309-310.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 288 ; 311.

opaque et coloré »¹. Du point de vue de sa portée normative, le caractère composé de la saine disposition d'esprit philosophique a pour fonction de neutraliser les effets qu'entraînerait l'amplification disproportionnée de chacune de ses composantes et d'asseoir ainsi la passion intellectuelle dans une tempérance ou une modération synonyme de santé intellectuelle.

Pour autant, le caractère du philosophe, même raisonnablement composé d'un vif intérêt pour l'étude et d'un certain esprit public, ne correspond pas exactement au meilleur caractère humain en général. Le meilleur caractère, ce n'est pas celui du philosophe métaphysicien, qui pratique la philosophie abstraite – le caractère de Hume lui-même – mais celui du philosophe amateur, de l'honnête homme ou de la femme savante, chez qui l'on trouve le plus grand équilibre entre activité intellectuelle d'une part, et vie active et sociale d'autre part, comme si le philosophe de métier était, pour sa part, condamné à porter les stigmates d'un déséquilibre originaire, donc d'une crise surmontée, mais jamais complètement, celle de la mélancolie pyrrhonienne, punition infligée par la nature humaine pour tout excès de curiosité.

2. « *Le caractère le plus parfait* »

Les deux sortes de philosophie, philosophie abstraite et philosophie facile, en même temps qu'elles s'adressent à deux sortes de public, les doctes et les mondains, sont cultivées par deux sortes de caractères, celui du « pur philosophe » et celui de l'honnête homme, qui font l'objet d'un exposé contrasté dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain*, où le caractère de l'honnête homme est présenté comme « le caractère le plus parfait »². Or cette perfection est synonyme d'équilibre entre les principales dimensions de la nature humaine – la réflexion, la sociabilité et l'action, équilibre qui empêche que l'une quelconque de ces trois dimensions soit cultivée de manière disproportionnée. Par contraste, le pur philosophe apparaîtra donc comme affecté d'un certain déséquilibre dû à un défaut de sociabilité et à un excès de retraite studieuse sanctionnée par cette maladie qu'est la mélancolie : « Le pur philosophe doit à son caractère d'être pour l'ordinaire difficilement accueilli dans le monde ; vivant à l'écart, sans relations avec le reste des hommes, imbu de principes et de notions qui échappent également à leur intelligence, on le suppose incapable d'apporter, en profit ou en plaisir, sa contribution à la société. D'autre part, le pur ignorant est méprisé davantage encore ; on

¹ *Ibid.*, 289 ; 312.

² *EEH*, 1.5.6-7 ; 46.

jugé que rien ne dénote plus sûrement un petit esprit, dans un temps et dans un pays où les sciences sont florissantes, que l'indifférence absolue à l'égard de ces nobles divertissements (*to be entirely destitute of all relish for those noble entertainments*). On admet que le caractère le plus parfait se trouve entre ces deux extrêmes : c'est celui de l'homme qui conserve pour l'étude, le monde et les affaires un goût et des aptitudes égales ; qui garde dans la conversation ce discernement et cette délicatesse que donne la culture littéraire (*polite Letters*), et, dans les affaires, cette probité et cette exactitude qui sont le fruit d'une philosophie précise. Pour assurer la diffusion et la culture d'un caractère aussi accompli, rien ne peut être plus utile que les écrits aisés de style et de manière : ils n'éloignent pas trop de la vie, ne requiert point, pour être compris, une grande application ou des habitudes de retraites, et renvoient le lecteur au milieu des hommes après l'avoir rempli de nobles sentiments et de sages préceptes applicables à toutes les circonstances de la vie humaine. De tels écrits rendent la vertu aimable, la compagnie instructive et la retraite pleine de charme.

L'homme est un être raisonnable ; et comme tel, c'est dans la science qu'il puise l'aliment, la nourriture qui lui conviennent : mais si étroites sont les bornes de l'entendement humain, que, sous ce rapport, il ne peut espérer que peu de satisfaction, soit de l'étendue, soit de la certitude des connaissances qu'il acquiert. L'homme est un être sociable autant que raisonnable : mais il ne lui est pas toujours donné d'avoir la jouissance d'une compagnie agréable et amusante ou de conserver lui-même son goût pour la société. L'homme est aussi un être actif ; et cette disposition, autant que les diverses nécessités de la vie humaine, fait de lui l'esclave de ses affaires et de ses occupations ; mais l'esprit demande qu'on lui donne un peu de relâche ; il ne peut rester constamment tendu vers les soucis et le travail. Il semble donc que la nature ait indiqué un genre de vie mixte comme le plus convenable à l'espèce humaine, et qu'elle nous ait en secret exhortés à ne laisser aucun de ces penchants tirer par trop chacun de son côté, au point de nous rendre incapable d'autres occupations et d'autres divertissements. Abandonnez-vous à votre passion pour la science, dit-elle, mais que votre science soit humaine, et telle qu'elle a un rapport direct avec l'action et la société. La pensée abstruse et les profondes recherches, je les interdis, et leur réserve de sévères punitions : la morne mélancolie (*pensive melancholy*) qu'elles mènent à leur suite, l'incertitude sans fin où elles vous plongent, et l'accueil glacé qu'on réserve à vos prétendues découvertes, dès que vous les avez communiquées. Soyez philosophe : mais que toute votre philosophie ne vous empêche pas de rester homme »¹.

¹ *Ibid.*, 5-6.6-7 ; 48-50.

Si donc le caractère le plus parfait correspond à celui de l'honnête homme, amateur et non philosophe de métier, lecteur et non auteur, c'est que le caractère du pur philosophe reste quant à lui affecté d'un certain déséquilibre, qui s'explique chez lui par une hypertrophie de la tendance spéculative au détriment de la tendance active et sociable de la nature humaine. C'est que la philosophie abstruse est «incapable, par la tournure d'esprit (*turn of mind*) qu'elle suppose, de pénétrer dans le domaine des affaires et de l'action»¹. Cette hypertrophie a elle-même son origine dans la prédominance d'une passion, l'amour de la vérité, inséparable d'un amour de la difficulté intellectuelle inscrit dans le tempérament de quelques hommes : «Et si pénibles et fatigantes que puissent paraître ces recherches, il en est de certains esprits comme de certains corps, qui, pourvus d'une santé vigoureuse et florissante, ont besoin d'exercices violents, et trouvent plaisir à des travaux qui paraissent à la généralité des hommes pénibles et accablants»². Si donc un équilibre de la passion philosophique est possible, c'est néanmoins sur fond de déséquilibre, l'aisance la plus grande étant l'apanage de l'honnête homme dont l'existence est harmonieusement partagée entre l'étude, les affaires et la compagnie des autres hommes. Ce qui ne veut pas dire que la vie de l'honnête homme soit absolument préférable à celle du philosophe de métier, puisque chaque style de vie sied à chacun en fonction de son tempérament. Il serait mortifiant pour un esprit spéculatif d'avoir à se contenter des lectures et des conversations de l'homme de salon. Seulement, le caractère de l'honnête homme le met à l'abri des maladies philosophiques, et en particulier de la mélancolie pyrrhonienne, quand le philosophe spéculatif, au contraire, sera toujours en proie aux doutes et au malaise qu'ils sont susceptibles d'introduire dans l'esprit humain, car le doute sceptique est «une maladie qui ne peut jamais se guérir radicalement, mais qui retombe forcément sur nous à un moment ou à un autre, même si nous essayons de la chasser et même s'il arrive que nous en soyons, en apparence, tout à fait exempts»³. Le caractère de l'honnête homme est donc simplement mieux équilibré et plus stable que celui du pur philosophe, à défaut de lui être absolument préférable.

En revanche, il y a un tour d'esprit philosophique absolument préférable aux autres, celui du sceptique, qui vaudra toujours mieux que le mauvais caractère des dogmatiques, empreint d'enthousiasme et de superstition. Cette supériorité de la tournure d'esprit sceptique, la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain* l'affirme déjà implicitement. Ordonnée à la réhabilitation de la philosophie abstraite aux yeux du public

¹ *Ibid.*, 3.6 ; 45.

² *Ibid.*, 10.9 ; 51.

³ *Traité*, 1.4.2.144 ; 303. Cette autre santé intellectuelle qu'est la délicatesse du goût n'est pareillement qu'un équilibre atteint sur fond de maladie, la délicatesse de la passion (*Essais*, 1.1).

de la philosophie facile, l'apologie de la première s'accompagne d'un rejet catégorique de cette métaphysique « fausse et bâtarde » qui n'est que le rempart de la superstition et l'auxiliaire du pouvoir des prêtres¹. Mais d'autres textes opposent explicitement le caractère du sceptique à celui de ses adversaires, en donnant évidemment l'avantage au premier, tant du point de vue de la pratique (de la recherche du bonheur) que du point de vue de la spéculation (de la recherche de la vérité).

3. « *The Epicurean* », « *The Stoic* », « *The Platonist* » et « *The sceptic* »

Les philosophes moralistes, nous dit Hume, « font contraster comme il convient les caractères opposés, et, nous attirant dans les sentiers de la vertu par des perspectives de gloire et de bonheur, ils dirigent nos pas dans ces sentiers au moyen des préceptes les plus sains et des plus illustres exemples »². Certes, Hume n'est pas moraliste. C'est pourtant une méthode analogue à celle décrite ici qu'il met en œuvre dans la série des quatre essais analysée plus haut, essais qui tous traitent de la question de savoir si la philosophie peut nous conduire au bonheur et comment elle le peut. Et certes, Hume ne met pas en scène des personnages vertueux ou vicieux et dont le spectacle serait propre à inspirer l'amour de la vertu et la haine du vice. Mais par la bouche de ce qu'il convient toutefois d'appeler des personnages, il soumet à l'appréciation de ses lecteurs différents caractères philosophiques, dotés chacun de leurs humeurs et de leurs préférences propres, mais en indiquant assez clairement sa préférence à lui, celle du caractère posé et équilibré du sceptique³.

4. *L'autoportrait de Hume*

Mais cette préférence pour le caractère sceptique n'est-elle pas chez Hume le reflet d'une préférence pour son caractère personnel ? La courte autobiographie que Hume laisse peu de temps avant de mourir se termine sur un paragraphe dans lequel Hume dresse son autoportrait en énumérant ses principaux traits de caractère. Ces quelques lignes, peu signifiantes en apparence, ne sont pourtant pas dénuées de toute portée philosophique. Car ce n'est pas seulement son propre caractère que Hume représente ici mais celui de tout philosophe authentique tel que Hume le concevait et dont le caractère se compose de toutes les humeurs propres à une saine pratique de la philosophie. Cet autoportrait, sous ses airs

¹ *EEH*, 1.11-12.9; 51-53 et 1.17.12; 59-60.

² *EEH*, 1.1.5; 43.

³ Voir *supra*, Ch. 2. A.

de testament autobiographique, participe donc pleinement d'une caractériologie philosophique qui traverse l'œuvre entière de Hume, jusqu'à ces dernières lignes que Hume écrit quelques mois avant sa mort. Et il en va de même de l'ultime pointe que Hume lance contre ses détracteurs. Elle va plus loin qu'un pur et simple règlement de compte testamentaire et revêt une signification philosophique. Car, ici comme dans le reste de l'œuvre, la caractériologie procède de manière comparative, en faisant contraster le portrait du vrai philosophe avec celui des faux philosophes : d'un côté, l'humeur calme, sociable et civilisée du sceptique, bonne humeur marquée au sceau de la *politeness*, comme en atteste la référence aux femmes savantes ; d'un autre côté, la mauvaise humeur des bigots et des esprits partisans, dont l'*impoliteness* se manifeste par une propension à la calomnie, qui est toujours un manque de loyauté dans les relations entre savants : « Un mot, pour conclure, sur mon caractère. Je suis, ou plutôt j'étais (car c'est de cette façon que je dois maintenant parler de moi, ce qui me donne d'autant plus de liberté pour exposer mon sentiment), j'étais, dis-je, un homme d'une disposition douce (*of mild dispositions*), d'un tempérament mesuré (*of command of temper*), d'une humeur ouverte, sociable et gaie (*of an open, social and cheerful humour*), capable d'attachement, mais peu sensible à l'hostilité, et d'une grande modération dans toutes ses passions. Même mon amour de la gloire littéraire, ma passion dominante, ne gâta jamais mon humeur, malgré mes fréquentes déceptions. Ma compagnie n'était insupportable ni aux esprits jeunes et légers (*careless*) ni aux gens d'études et de lettres ; et comme je prenais un plaisir particulier à la compagnie des honnêtes femmes, je n'eus pas lieu de souffrir de la façon dont elles me reçurent. En un mot, quoique la plupart des hommes jouissant de quelque importance aient eu un motif de se plaindre de la calomnie, je ne fus jamais atteint ni même soumis à sa morsure funeste. Et bien que je me fusse exposé librement à la rage des factions civiles et religieuses, elles semblèrent privées contre moi de leur fureur habituelle. En aucune circonstance, mes amis n'eurent à défendre mon caractère et ma conduite. Ce n'est pas que les zélotes, on s'en doute, n'eussent été heureux d'inventer ou de propager quelque histoire à mon désavantage, mais ils ne purent jamais en trouver auxquelles donner une apparence de probabilité. Je ne dirai pas qu'il n'y ait de ma part quelque vanité à faire ainsi mon oraison funèbre ; mais j'espère qu'elle n'est pas déplacée : c'est là un fait facile à éclaircir et à établir »¹. Peu de temps avant sa mort, Hume autorise la publication de sa courte autobiographie et de l'autoportrait qu'elle contient en préface des futures éditions de ses

¹ ET 1. 61-62.

œuvres¹. N'était-ce pas indiquer à ses futurs lecteurs l'humeur dans laquelle seule il convient de cultiver la philosophie ?

5. *Les personnages des Dialogues*

On a eu raison de dire que les trois personnages des *Dialogues sur la religion naturelle* ne pouvant être identifiés à des personnes réelles, ils devaient représenter des types de philosophes ou des caractères spéculatifs différents², et l'on pourrait en dire autant de l'ami de Hume qui, dans la première *Enquête*, joue un instant le rôle d'Épicure se défendant devant le peuple des Athéniens. C'est que, fondamentalement, ces caractères renvoient à des passions ou des humeurs philosophiques qui ne sont pas toutes pures mais dont certaines sont encore mêlées à la superstition. C'est ainsi que Cléanthe et Déméa, sans être des bigots – car ils sont capables de dialogue, n'en sont pas moins victimes d'un reste de superstition qui est le ressort caché de leur argumentation. De cette mauvaise humeur témoigne notamment le fait que Déméa, vraisemblablement excédé par les doutes agités par Philon, quitte ses compagnons en cours de discussion³. Cette péripétie, seul élément proprement dramatique des *Dialogues*, symbolise le fait que, même chez un esprit à tournure philosophique et sur une question aussi spéculative que la religion naturelle, la superstition et « la rigidité inflexible » d'une « orthodoxie »⁴ peuvent faire échec au dialogue et à l'enquête philosophiques. Hume pouvait ainsi espérer que les philosophes réels se reconnaissent dans le personnage de Déméa, qu'ils n'en soient pas froissés mais plutôt honteux et qu'ils deviennent ainsi plus sociables voire qu'ils contractent l'« insouciance du scepticisme de Philon »⁵. Si le moraliste doit réformer les mœurs en représentant de manière contrastée le vice et la vertu, pour faire détester le premier et aimer la seconde, le philosophe sceptique doit réformer les mœurs philosophiques en faisant sentir à travers les personnages de ses *Dialogues* « le remarquable contraste de leurs caractères »⁶. Ce contraste des caractères, c'est aussi celui de la maladie comprise à la santé.

¹ Voir *Letters*, 2.522 A.318.

² Voir M. Malherbe, "Hume and the art of dialogue", dans M. A. Stewart and J. P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh University Press, 1994, pp. 206-207.

³ *Dialogues*, 11.21.214 ; 205.

⁴ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe, 6.129.74.

⁵ *Ibid.*.

⁶ *Ibid.*.

C. Le discours médical : Hume et la « maladie anglaise »

Cette caractériologie philosophique est en effet indissociable d'un discours médical dans lequel la sociabilité apparaît comme un remède à ces maladies philosophiques que sont l'enthousiasme et la mélancolie, dispositions d'esprit essentiellement insociables par rapport auxquelles la bonne humeur sociable du vrai sceptique fait figure d'état de santé intellectuel. Ce discours médical se décline donc en un discours sur les maladies philosophiques (une nosologie philosophique) et un discours sur le remède à ces maladies (une thérapeutique)¹. Et s'il s'inscrit dans une histoire naturelle de la philosophie, c'est parce que la maladie n'est pas moins naturelle que la santé, « au sens où une maladie est dite naturelle parce qu'elle naît de causes naturelles, même si elle est contraire à la santé, qui est pour l'homme l'état le plus agréable et le plus naturel »². La maladie philosophique répond à des principes de la nature humaine qui permettent de l'expliquer voire de la traiter.

Par ce discours médical, Hume se positionne dans la réflexion sur la « maladie anglaise ». De Burton à Shaftesbury, la pensée britannique semble bien avoir considéré enthousiasme et mélancolie comme des passions religieuses exclusivement, désignées ensemble, en vertu de l'étroite connexion qui les relie l'une à l'autre, sous le nom de « maladie anglaise », dans le cadre des polémiques consécutives à la Réforme, aux guerres de religion et à la Révolution puritaine³. Mais avec Hume, enthousiasme et mélancolie perdent leur caractère spécifiquement religieux, dans la mesure où ces passions peuvent aussi constituer des humeurs proprement philosophiques. Bien sûr, ces mauvaises humeurs philosophiques peuvent résulter d'une contamination de la curiosité par les passions religieuses, quand celles-ci viennent parasiter la recherche de la vérité. C'est souvent par superstition ou enthousiasme religieux que le dogmatisme se perd dans la recherche de l'essence intime de l'esprit ou de la matière ou dans celle des causes ou de la cause ultime(s) des phénomènes. Et c'est, dans bien des cas, encore sous l'emprise du même

¹ Sur le lien entre ce discours médical et le scepticisme de Hume, voir les articles de F. Brahami, « Le doute chez Hume. Maladie et remède », *La lettre clandestine*, 10, 2001, p. 109-124 ; « La santé du sceptique : Hume, Montaigne », *Philosophiæ Scientiæ*, éd. C. Bouriau, 12/2, 2008, p. 177-192 ; « Savoir, mélancolie, scepticisme. La dépression du jeune Hume », dans *Hume et l'individu*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, p. 11-20. Voir aussi l'ouvrage de D. W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium : Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

² *Traité*, 1.4.4.149 ; 313. Dans ce passage, la maladie en question est celle des philosophes anciens, dont l'imagination malade et délirante, pareille à celle d'un homme tourmenté par la peur des spectres dans le noir, enfanta toutes les chimères cultivées dans les écoles (les notions de substance, de forme substantielle, d'accident, de qualités occultes, de sympathies, d'antipathies et d'horreurs du vide).

³ Voir Crignon-De Oliveira C., *De la mélancolie à l'enthousiasme. Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1670-1713)*, Paris, Honoré Champion, 2006.

délire religieux qu'il s'épuise à pratiquer des exercices dont il croit qu'ils lui permettront d'améliorer son caractère. De cette dernière disposition d'esprit, Hume lui-même semble avoir expérimenté quelque chose dans sa jeunesse, lorsqu'il tentait vainement de s'exercer au moyen du *Whole Duty of Man*. Cependant, enthousiasme et mélancolie peuvent aussi bien naître dans un esprit libéré de toute inquiétude religieuse et mû par une pure curiosité, comme en attestent les mouvements d'humeur de l'auteur du *Traité de la nature humaine*, ou par un amour de la sagesse exempt de toute piété religieuse, comme le suggère le fait que le jeune Hume, après avoir délaissé le *Whole Duty of Man* et avec lui, vraisemblablement, toute foi religieuse, renonce de la même façon à tenter d'améliorer son caractère par la méditation des préceptes des stoïciens¹. Enthousiasme et mélancolie sont donc bien des affections séparables de la religion et qui, même en dehors de tout contexte religieux, constituent en elles-mêmes des maladies de l'esprit, mais de l'esprit philosophique.

Or dans cette nosologie philosophique, ce n'est pas seulement le dogmatisme qui, sous les traits de l'enthousiasme, apparaît comme une maladie. C'est le scepticisme lui-même, dont la mélancolie philosophique est l'autre nom ou, si l'on préfère, le symptôme. Et c'est même sur cette maladie-là, et non sur la première, que Hume s'attarde, puisqu'elle est en quelque sorte la forme paroxysmique de la première. Mieux : elle en est la forme critique, au double sens médical de la crise, à la fois comme l'état le plus grave de la maladie et comme le moment où l'issue de la maladie va se décider, entre la rémission et la mort. Le pyrrhonisme, comme scepticisme outré, est cet état critique de la philosophie. Il est plus grave que le dogmatisme, parce qu'il en est le comble et que c'est avec lui que la philosophie elle-même, encore bien en vie dans le dogmatisme initial, risque de mourir.

Cette nosologie philosophique, qui exprime dans un discours médical les deux premiers moments de l'histoire naturelle, se donne évidemment à lire pour la première fois sous la plume de Hume dans la *Lettre à Arbuthnot*. Certes, Hume n'y associe pas encore sa maladie au scepticisme, ni *a fortiori* au pyrrhonisme comme scepticisme excessif. Mais, en lui assignant pour cause un excès d'étude, il en reconnaît le caractère proprement intellectuel, donnant ainsi raison au médecin qui l'avait diagnostiquée comme étant la « maladie des lettrés », maladie qui s'apparente à la mélancolie. Et en rapportant cet excès d'étude aux efforts intenses requis par l'élaboration de son projet d'une science de l'homme, Hume achève en quelque sorte de faire de sa maladie une maladie proprement philosophique. C'est donc bien un enthousiasme philosophique qui entraîna le jeune Hume

¹ Voir *supra*, Ch. 1. B.

dans une mélancolie philosophique. Enfin, cette maladie rendant la pratique de la philosophie momentanément impossible, elle a un effet analogue à celui que les textes publiés attribueront au pyrrhonisme.

Dans le *Traité de la nature humaine*, le scepticisme sera cette fois-ci explicitement identifié à une maladie philosophique, et cela avant même que Hume ne distingue un scepticisme excessif et un scepticisme mitigé, comme dans la première *Enquête*. C'est plus précisément le doute sceptique qui, dans son application aux sens et à la raison, est présenté comme une maladie, et comme une maladie philosophique incurable dans la mesure où le doute est constitutif de l'exercice critique de la raison qui définit la philosophie abstraite : « Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison que des sens, est une maladie (*malady*) qui ne peut jamais se guérir radicalement, mais qui retombe forcément sur nous à un moment ou à un autre, même si nous essayons de la chasser et même s'il arrive que nous en soyons, en apparence, tout à fait exempts. Il est impossible qu'un système puisse défendre notre entendement ou nos sens et nous ne faisons que les exposer davantage quand nous tentons de les justifier ainsi. Comme le doute sceptique résulte naturellement d'une réflexion profonde et intense sur tous ces sujets, il augmente à mesure que nous poursuivons nos réflexions, qu'elles s'opposent à lui ou lui soient conformes »¹. Autrement dit, le philosophe spéculatif est un homme condamné par sa passion, la curiosité, à la maladie intellectuelle, laquelle maladie ne prend la forme du doute sceptique que pour avoir d'abord pris celle du désir dogmatique de fondement. La philosophie est en soi une maladie de l'esprit².

Mais c'est dans la conclusion du Livre I du *Traité* que la nosologie philosophique de Hume est la plus explicite, bien qu'elle n'y prenne pas la forme d'un discours *sur* les maladies philosophiques mais celle d'un discours *de* la maladie philosophique par excellence, la mélancolie. Certes, le vocabulaire proprement médical est absent de ce texte, mais il ne faut pas s'en étonner. Le discours médical implique un regard extérieur et objectif sur la chose. Or cette section du *Traité* fait parler, non pas le médecin, mais le malade lui-même. Il serait donc plus exact de parler ici de discours pathologique, et non de discours médical à proprement parler. Et si le malade ne se dit pas expressément malade,

¹ *Traité*, 1.4.2.143 ; 303-304.

² C'est pourquoi le philosophe spéculatif ne correspond pas au « caractère le plus parfait », qui est un caractère plus heureux car plus équilibré et moins curieux. La philosophie de Hume traite du malheur d'être philosophe...

toujours est-il qu'en se disant mélancolique, il se présente bel et bien au lecteur de l'époque comme atteint d'une maladie, et atteint d'une maladie bien connue¹.

Mais ce qui signale la mélancolie sceptique (et indirectement l'enthousiasme dogmatique qui en est la source) comme une maladie, c'est la nécessité d'un remède. Car la nosologie appelle une thérapeutique, du point de vue de laquelle Hume innove encore davantage par rapport à ses devanciers. L'usage polémique que les penseurs britanniques avaient fait des notions d'enthousiasme et de mélancolie s'inscrivait dans le cadre d'un discours médical faisant de ces passions, ou de certaines formes qu'elles pouvaient prendre, des maladies de l'esprit, soulevant alors la question du remède à leur apporter. Or cette tradition de pensée, sous l'influence du stoïcisme et du christianisme, avait cru trouver ce remède dans un repli introspectif de l'individu susceptible de le rendre capable d'une maîtrise rationnelle de ses passions. C'est ainsi que Robert Burton voyait dans la prière, et Shaftesbury dans le soliloque et l'exercice stoïcien, le principal remède à la mélancolie, l'un comme l'autre plaçant ce remède dans une maîtrise de ses représentations². Mais c'était ne pas voir que l'exploration de l'intériorité est justement l'une des principales causes de ces maladies, que celles-ci sont par conséquent susceptibles d'atteindre le philosophe lui-même et non seulement l'homme religieux, et que le remède risque alors d'être pire que le mal³. Le remède est donc à chercher ailleurs. Si le jeune Hume trouva ce remède dans l'adoption provisoire d'« une vie plus active »⁴, l'auteur du *Traité* affirmera que « seules la négligence et l'inattention (*carelessness and in-attention*) peuvent nous apporter quelque remède (*remedy*) » au doute sceptique⁵. La maladie étant dans un excès d'investissement dans la recherche de la vérité, ou un excès de curiosité, le remède sera inversement dans un retrait d'investissement qui permet à l'esprit de retrouver l'aisance, c'est-à-dire la santé⁶. Or ce qui permet ce retrait d'investissement et réactive

¹ Cette maladie entraîne le philosophe dans deux délires pathologiques, paranoïaque d'abord (*Traité* 1.4.7.172 ; 357), hypocondriaque ensuite (*Traité* 1.4.7.175 ; 362). La médecine de l'époque voyait dans les hypocondres le siège d'une humeur, la bile noire, qui est une humeur mélancolique.

² Voir C. Crignon-De Oliveira, *De l'enthousiasme à la mélancolie*, pp. 513 sqq. ; pour Shaftesbury en particulier, voir L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire*, pp. 110-123.

³ L'introspection donne la migraine et apparente le philosophe à un sot voire à un fou (*Essais*, 1.15.140-141 ; 193) et les exercices moraux « détruis[nt] les nerfs » (*Essais*, 1.18.173 ; 219).

⁴ *Lettre à Arbuthnot*, 17 ; 19.

⁵ *Traité* 1.4.2.144 ; 304.

⁶ Le mot anglais *disease* exprime bien l'opposition entre la santé comme aise ou aisance (*easiness*) et la maladie comme relevant d'un malaise (*uneasiness*). Hume ne l'utilise cependant que pour parler de maladies du corps ou de maladies de l'esprit autres que les maladies philosophiques (*Traité*, 3.1.2.305 ; 71 / *Essais*, 1.18.174 ; 220 / 2.11.380 ; 142 / *EEH*, 2.1.13 ; 61 / *EPM*, Dialogue.39.119 ; 183 / 6.28.55 n. ; 107), sauf dans la *Lettre à Arbuthnot*, où il est question de « la maladie des lettrés (*the disease of the learned*) », mentale par ses causes mais corporelle par ses symptômes. On notera enfin que Hume définit la santé corporelle en termes de mouvement facilité : « La santé de mon corps tient à la facilité (*facility*) avec laquelle s'effectue toutes ses opérations » (*Essais*, 1.15.140 ; 192). La santé est une forme de liberté de spontanéité, alors que la maladie prend la forme d'un mouvement contraint, forcé ou contrarié. Le scepticisme mitigé, c'est la vraie

l'aisance par-delà le malaise de la spéculation philosophique, ce sont des activités sociales, comparables en cela à « la vie plus active » dont parlait la *Lettre à Arbuthnot* : « Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de dissiper ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques (*cures me of this philosophical melancholy and delirium*), soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit (*by relaxing this bent of mind*), soit par quelque distraction (*avocation*) et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères. 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 ces spéculations, elles m'apparaissent si froides, si forcées (*strain'd*) et si ridicules que je ne peux pas trouver le cœur de les poursuivre plus avant »¹. La vie active, un dîner entre amis, le jeu, la conversation : ce n'est pas la prière ni le soliloque mais bien la sociabilité qui constitue le souverain remède à la maladie anglaise². Et si elle ne permet d'abord qu'à l'homme en tant que tel, et non pas encore au philosophe, de recouvrer la santé de l'esprit, c'est néanmoins en s'intégrant à la passion philosophique qu'elle permettra à celle-ci de trouver sa forme saine (la bonne humeur sceptique) et de délaisser ses formes malsaines (l'enthousiasme dogmatique et la mélancolie pyrrhonienne). C'est elle qui fera entrer la science de l'homme dans son régime normal et la mettra à l'abri de toute pathologie philosophique³.

liberté d'une passion et d'un entendement philosophiques que le dogmatisme et le pyrrhonisme contraignaient à une marche forcée et peu naturelle en ce sens-là. La santé et la liberté sont synonymes d'aisance et donc de politesse.

¹ *Traité*, 1.4.7.175 ; 362. La vie courante et la sociabilité remédient à la mélancolie en réactivant la nature, c'est-à-dire une certaine aisance des opérations de l'esprit, opposée au caractère forcé des spéculations philosophiques. La *Lettre à Arbuthnot* plaçait déjà le remède à la mélancolie dans une certaine diversion, celle que permet l'adoption d'une vie plus active (voir *supra*, Ch. 1. B).

² Certes, on pourrait dire que le remède est dans le mal et que le pyrrhonisme opère comme un vaccin. Le scepticisme mitigé, « qui peut, en partie, être le résultat de ce pyrrhonisme » (*EEH*, 12.24.120 ; 282-283), correspond à l'état de la philosophie immunisée contre les maladies philosophiques par l'expérience douloureuse qu'elle en a faite. Il y a dans la bonne humeur sceptique le souvenir de la mélancolie pyrrhonienne (et de l'enthousiasme dogmatique) et dans la limitation de la recherche au domaine de l'expérience le souvenir des échecs de la métaphysique, comme le corps vacciné se souvient en quelque sorte du virus. Mais le vaccin ne suffit pas. Il faut d'abord un remède pour traiter l'effet immédiat de la maladie, qui est de rendre inapte à la pratique de la philosophie. Or c'est là le rôle de la sociabilité.

³ Cette normalité explique que le discours médical appliqué à la philosophie elle-même disparaisse des œuvres postérieures au *Traité* : le mal comme le remède ayant été identifiés, il est désormais possible de prévenir contre ce mal et de transformer le remède en régime. Mieux vaut prévenir que guérir : « Abandonnez-vous à votre passion pour la science, dit-elle, mais que votre science soit humaine, et telle qu'elle a un rapport direct avec l'action et la société. La pensée abstruse et les profondes recherches, je les interdis, et leur réserve de sévères punitions : la morne mélancolie [*pensive melancholy*] qu'elles mènent à leur suite, l'incertitude sans fin où elles vous plongent, et l'accueil glacé qu'on réserve à vos prétendues découvertes, dès que vous les avez communiquées. Soyez philosophe : mais que toute votre philosophie ne vous empêche pas de rester homme » (*EEH*, 1.6.7 ; 47-48).

Le scepticisme mitigé est donc la forme sociable de l'humeur philosophique, la seule qui permette de cultiver la philosophie abstraite de manière pérenne et féconde. Voilà sa signification du point de vue de la passion philosophique. Reste à savoir exactement comment cultiver ce genre de philosophie au niveau proprement épistémologique, celui de l'entendement. Car si la bonne humeur du sceptique est plus sociable que les mauvaises humeurs du métaphysicien, elle doit bien motiver une recherche plus sociable de la vérité. Elle fait donc du sceptique un membre de la République des Lettres. Certes, mais il n'est pas nécessaire d'être sceptique pour cela. Qu'est-ce qui, dans la recherche sceptique de la vérité, appelle une sociabilité philosophique ? La réponse à cette question est à chercher dans le rapport qui s'instaure chez Hume entre la science de l'homme, comme science sceptique, et son public.

Deuxième partie

La science de l'homme et son public

La bonne humeur studieuse du « vrai sceptique » implique, à titre d'ingrédient essentiel, la disposition sociable et policée du *gentleman*. Cette théorie de l'humeur philosophique et de son équilibre est un premier aspect de l'articulation entre scepticisme et politesse dans la philosophie de Hume. Mais il faut aller plus loin. Car en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle, la politesse ne désigne pas seulement la douceur des passions, des mœurs, des actions et des discours. Elle correspond en même temps à la culture d'une élite, laquelle constitue dans une large mesure le public visé par Hume, et qui était déjà celui du journalisme philosophique du début du siècle, tel que le pratiquaient certains des modèles littéraires de Hume, Steele et Addison. Or cette culture est celle de la conversation, laquelle pouvait se tenir aussi bien dans les cafés, les clubs et autres sociétés littéraires que dans les journaux, sous la forme d'une conversation fictive entre les personnages mis en scène, comme les membres du Club *spectatorial*, ou entre les auteurs-éditeurs des journaux et leurs lecteurs, fictifs ou réels, dont le courrier était publié dans le journal¹. Certes, l'une des principales fonctions de la conversation était d'apprendre aux membres de l'élite britannique la douceur et l'aisance dans les relations sociales, par-delà les divergences d'opinion, en particulier en matière de politique. Mais la conversation avait aussi une fonction proprement critique, dans divers domaines comme les mœurs, la morale, la politique, les arts et la littérature. Elle était le lieu où pouvaient se discuter librement l'action du gouvernement, les affaires de mœurs et les productions artistiques et littéraires. Elle était le principe animateur de l'activité des multiples sociétés savantes ou littéraires qui virent le jour en Grande-Bretagne à partir de la Restauration. Une société littéraire typique de cette époque constituait un forum de libre discussion sur des sujets très variés tels que la biologie, la géologie, la chimie, l'économie, la poésie, la chirurgie, la botanique, la philosophie, la physique, l'agriculture. Dans ces discussions, les questions de fait importaient moins que les questions de forme et d'expression. De telles sociétés fournissaient à un auteur un auditoire discriminant, où seule une œuvre de qualité, d'un point de vue littéraire, était approuvée². De ce point de vue, il semble bien que cette culture de la conversation ait contribué à l'émergence de cette « sphère publique littéraire » dont parle J. Habermas et qui désigne un espace public de libre discussion³. C'est donc par le développement de cette culture de la conversation que semble s'être constitué, du moins en

¹ Voir A. Bony *Joseph Addison, Richard Steele : "The Spectator" et l'essai périodique*, Paris, Didier érudition, 1999.

² D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement*, en particulier le chapitre 3 et L. E. Klein, "The Political Significance of 'Politeness' ...", pp. 73-108.

³ Voir J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1993.

Grande-Bretagne, ce qu'il convient d'appeler un « public » de la philosophie, des sciences, des arts et des lettres. Dans ce public, il faut voir une instance critique dont l'autorité est reconnue par les auteurs et qui a pour fonction de juger des productions philosophiques, littéraires ou artistiques, contribuant ainsi au progrès des sciences, des arts et des lettres¹.

Ce monde de la politesse et de la conversation constitue une partie du public visé par Hume, l'autre partie correspondant au monde savant, composé des philosophes de métier. Or il est manifeste que Hume souhaitait que l'esprit de liberté qui animait la conversation se propageât parmi les doctes, comme pour civiliser quelque peu la société des érudits, et que, inversement, le monde de la conversation prenne goût à la spéculation philosophique au lieu de se cantonner à la discussion sur des sujets frivoles². Hume semble donc avoir appelé de ses vœux l'émergence d'un authentique public pour la science nouvelle qu'il fondait, public dont l'autorité reposerait à la fois sur sa liberté de jugement et sa capacité de réflexion profonde. Or, comment expliquer ce souhait, sinon par le fait que Hume devait considérer le public auquel il s'adressait comme une certaine autorité auprès de laquelle la science de l'homme devait passer le test de sa réception critique ?

Si cette hypothèse devait se confirmer, elle permettrait de rattacher la pensée de Hume à la philosophie des Lumières du point de vue de ce qui en constitue sans doute l'esprit même, par-delà les divergences doctrinales et les particularismes nationaux, à savoir la culture du débat, de la discussion et de la critique. Dans sa *Réponse à cette question : qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant définira celles-ci comme ce qui fait sortir l'homme de l'état de minorité, dans lequel il dépend entièrement du jugement de ses tuteurs, et le fait entrer dans la majorité, qui consiste pour lui à oser se servir de son propre entendement. Or ce qui permet la diffusion des Lumières, c'est la liberté que l'État reconnaît à chacun de faire un usage public de sa raison, qui est celui qu'en fait quelqu'un, à titre de savant, devant le public entier des lecteurs. Or, ce lectorat n'est pas seulement un public qu'il faut libérer de ses tuteurs en lui apprenant à penser par lui-même, ni même un public à instruire. C'est aussi un public au jugement ou à l'examen duquel le savant soumet ses idées, comme devant le tribunal de la raison. Ce public, pourvu qu'il comprenne quelques esprits libres, c'est-à-dire capables de se servir de leur propre entendement, possède donc une autorité intellectuelle qui fait de son jugement une pierre de touche pour toute idée nouvelle. C'est de cette façon aussi, et non seulement par la propagation de l'autonomie du jugement, qu'un public est capable de s'éclairer lui-même.

¹ C'est cette conception du public qui ressort des *Caractéristiques* de Shaftesbury : si un auteur doit certes façonner le goût du public au lieu de s'y soumettre servilement, c'est cependant parce qu'il a lui-même besoin de la critique de ce public pour s'améliorer en tant qu'auteur (*Caractéristiques*, III. II).

² *Essais*, Essais écartés, 534-535 ; 285-286.

Car qu'est-ce qu'un public, et en particulier un public pour la philosophie ou un public de la philosophie ? Un public philosophique, ce n'est pas seulement un ensemble de personnes auxquelles s'adresse sciemment un philosophe par l'intermédiaire de ses écrits, donc en tant qu'auteur, et auprès desquelles il reçoit une certaine audience. Cela, c'est un simple lectorat, mais non pas encore un public. Pour qu'il y ait public, il faut encore que ce lectorat réagisse de manière critique aux écrits de cet auteur et que, de cette façon, une discussion s'instaure ou du moins s'amorce entre l'auteur et ses lecteurs. En parlant de l'apparition d'une « sphère publique littéraire » au XVIII^e siècle en France, en Angleterre et en Allemagne principalement, incarnée dans les salons, les cafés, les journaux et les partis politiques, Habermas désignait l'émergence d'un espace de discussion entre personnes privées faisant un usage public de leur raison, cette sphère publique littéraire devenant politique selon lui à partir du moment où ses membres faisaient un usage critique de leur raison pour exercer un contrôle sur l'action de l'État. Il n'y a donc pas de public sans une certaine pratique de la discussion et un public philosophique est donc par définition une instance critique qui met à l'épreuve la pensée d'un auteur. On peut donc légitimement supposer qu'en s'adressant au public, Hume s'adresse toujours à un lectorat auquel il reconnaît dans une certaine mesure une autorité critique et avec lequel il a l'intention d'instaurer un dialogue, du moins sous certaines conditions qu'il faudra préciser¹. On verra que cette hypothèse, fondée sur un concept de public extérieur à la philosophie de Hume, trouve néanmoins sa confirmation à l'intérieur de l'œuvre de Hume.

On dira que cette conception du public comme autorité critique ne suffit pas à faire de Hume un philosophe des Lumières, ses thèses sceptiques étant trop éloignée de celles de la plupart de ses contemporains. Mais si l'on suit l'analyse de Cassirer, l'unité de la philosophie des Lumières ne serait pas à chercher dans un corps de doctrine constitué mais bien plutôt dans une méthode, impliquant de soumettre toute doctrine à l'examen critique de la raison dans le cadre du débat ou de la discussion philosophique². Et c'est encore cette conception de la raison, comme faculté avant tout critique, qui est en jeu dans l'analyse livrée par Habermas de l'émergence d'une « sphère publique littéraire » au XVIII^e siècle. En somme, l'exigence des Lumières est que toute prétention à tenir un discours vrai passe désormais le test de sa réception critique au sein d'un espace public de discussion où sa valeur de vérité sera mise à l'épreuve par des esprits capables de jugement critique. Or, de ce point de vue, Hume est bien un homme des Lumières. Sa vie, son œuvre et sa correspondance en témoignent.

¹ Sur ces conditions, dont dépendent l'autorité intellectuelle du public, voir *infra*, Ch. 3.

² E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayart, 1966, Préface.

À partir de là, il faut se demander si cette exigence de sociabilité intellectuelle, qui, dans le contexte particulier des Lumières britanniques, n'est qu'un aspect de l'exigence plus large de politesse, entretient dans la philosophie de Hume un quelconque rapport avec son scepticisme. Autrement dit, est-ce par simple concession à l'esprit des Lumières que Hume non seulement participa à l'activité des sphères de sociabilité savante du XVIII^e siècle mais pensa cette même sociabilité dans ses écrits, ou bien est-ce en vertu de son scepticisme même ? Ou bien encore, la sociabilité savante n'était-elle aux yeux de Hume qu'un sain divertissement, simplement nécessaire pour équilibrer la passion curieuse et lui éviter de tourner en mélancolie, ou bien faisait-elle partie intégrante de l'élaboration sceptique de la science ? Car il faut bien reconnaître que cette connivence entre Hume et l'esprit des Lumières, quant à l'importance d'une sociabilité intellectuelle, ne laisse pas d'être problématique, dans la mesure où Hume reste un cas à part à l'époque des Lumières, à cause de son scepticisme à l'égard de la raison humaine¹. La science n'est pas fondée sur la raison mais sur le sensible, c'est-à-dire qu'elle relève de la croyance, même si c'est une croyance instruite par l'expérience, seul critère qui permette de la distinguer de l'opinion. Comment s'articulent, chez Hume, d'une part cette conception sceptique de la science, qui réduit celle-ci à une simple modalité de la croyance, ou à une simple correction de l'opinion, et qui implique de concevoir la raison comme un « mystérieux instinct », et d'autre part la participation effective et réfléchie à la sociabilité savante du XVIII^e siècle ? Comment le scepticisme de Hume, qui, en particulier en matière de connaissance, jette le doute sur le pouvoir de la raison, peut-il amener à considérer la réception critique de la philosophie, qui implique l'usage que chacun fait de sa raison au sein d'une sphère publique littéraire, comme un moment nécessaire dans la recherche de la vérité ?

Pour répondre avec précision à cette question, il faudra commencer par résoudre une question de fait : Hume était-il réellement soucieux de la réception critique de sa pensée auprès du public du XVIII^e siècle, et qu'attendait-il vraiment de cette réception ? Sur ce point, le testament de 1776 (« My Own Life »), certaines données biographiques, la correspondance de Hume ainsi que les divers avertissements au lecteur qui ouvrent plusieurs de ses publications témoignent que Hume tenait sincèrement la réception de sa pensée auprès du public de l'époque comme une véritable mise à l'épreuve de sa validité théorique (Chapitre 1).

¹ Il frappant de constater que la plupart des chapitres de *La philosophie des Lumières* de Cassirer se clôt sur l'exception humienne, comme si le scepticisme de Hume était impossible à intégrer aux grandes lignes de force de la philosophie des Lumières.

Ensuite, il faudra s'interroger sur la signification philosophique de cette attitude. Répondait-elle uniquement à des motivations mondaines – à un désir de gloire de l'« honnête homme » au sein de la sphère policée de la société britannique du XVIII^e siècle – ou bien était-elle commandée par le scepticisme même de Hume ? C'est ici qu'il faudra distinguer non plus seulement deux sortes de scepticisme, l'un excessif, l'autre modéré, mais deux sortes de scepticisme mitigé ou, du moins, deux significations sensiblement différentes que lui donne Hume dans la première *Enquête*. Le scepticisme mitigé est à entendre ou bien comme la limitation de l'activité de la raison au domaine de l'expérience, ou bien comme une modération de la conviction philosophique. Or cette distinction entre deux significations du scepticisme mitigé permettra de comprendre pourquoi Hume s'adresse toujours à deux publics, qu'il distingue régulièrement dans ses écrits, un public amateur et un public savant. Quelles étaient les attentes de Hume vis-à-vis de ces deux publics ? Quelle signification philosophique devait-il attribuer au succès – ou à l'insuccès – de ses livres auprès de ces deux composantes de la République des Lettres ? Mais une fois établie la nécessité de la réception critique de la philosophie au sein de la République des Lettres, il faudra s'interroger sur la nature de cette réception. En quoi consiste précisément le test de réception de la science de l'homme auprès du public ? Qu'est-ce qui, de la science de l'homme, est précisément testé lors de cette réception ? On verra que c'est à la fois le sens et la vérité de son discours qui est ainsi mis à l'épreuve. Exprimer cela dans les termes sceptiques d'une théorie de croyance, qui implique une théorie du sens et de la vérité du discours philosophique, on dira que c'est la crédibilité de la science de l'homme et plus généralement de la philosophie qui est en jeu dans sa réception au sein de la République des Lettres (Chapitre 2).

Ceci étant, on ne pourra pas ne pas se poser la question de la valeur de cette réception, c'est-à-dire des garanties qu'elle offre dans la recherche de la vérité. Car si le sceptique se doit d'être attentif à la réception de sa pensée auprès du public, cela ne veut pas dire qu'il prêtera l'oreille à n'importe quel discours. Il devra au contraire choisir son public, selon des critères suffisamment sélectifs pour garantir l'authenticité et donc la crédibilité de cette réception. Quel public est suffisamment autorisé pour émettre un jugement critique sur la pensée du philosophe de la science de l'homme ? Et quel public ne l'est pas, de sorte qu'avec lui, il n'est pas la peine de discuter ? En répondant à ces questions, on verra tout d'abord que la science de l'homme devait apparaître aux yeux de Hume comme une science sans public ou peu s'en faut, au sens où, en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle, aucun public réel et existant n'était suffisamment autorisé pour en faire une

juste appréciation critique. C'est pourquoi on verra aussi s'esquisser une éthique de la discussion selon Hume, principalement fondée sur deux principes, qui sont en même temps deux composantes essentielles de la culture de la politesse caractéristique de l'*Enlightenment* : l'élitisme intellectuel et l'impartialité dans la discussion (Chapitre 3).

Chapitre 1. Hume et le public

A. « L'histoire de mes écrits » ou la deuxième histoire de la philosophie de David Hume (« My Own Life »)

Tout philosophe est naturellement soucieux, pour une raison ou pour une autre, de l'accueil que ses contemporains réservent à sa pensée et Hume n'est évidemment pas une exception de ce point de vue. Il est cependant frappant de constater que non seulement Hume fut attentif à la réception de ses œuvres auprès du public, mais qu'il manifesta délibérément et publiquement l'importance qu'il accordait à cette réception. Autrement dit, Hume fut non seulement à l'écoute de son public mais il exprima à ce public l'importance qu'il accordait à son jugement. Autrement dit encore, il n'a pas cantonné son attente vis-à-vis du public à un discours privé, comme celui qu'il tient dans sa correspondance, mais il l'a intégrée dans la communication de sa pensée au public. Avant d'interroger la signification proprement philosophique de cette attitude de Hume vis-à-vis du public, il faut commencer par en établir la preuve par les textes.

Le texte le plus significatif à cet égard est sans doute le court récit autobiographique que Hume rédigea quelques mois avant sa mort et qu'il intitula « My Own Life », dernier texte rédigé de Hume qui fût destiné à la publication. Une lettre à Adam Smith du 3 mai 1776 nous apprend que Hume concevait ce texte comme pouvant servir de préface aux futures éditions de ses œuvres : « Tu trouveras parmi mes papiers un morceau très inoffensif, appelé « Ma vie », que j'ai composé quelques jours avant de quitter Edimbourg, lorsque je pensai, comme d'ailleurs tous mes amis, que j'étais désormais condamné. Rien peut faire objection à ce que ce petit morceau soit envoyé à Messieurs Straham et Cadell et aux propriétaires de mes autres œuvres pour être placé en tête de toute édition à venir »¹. On peut douter que « ce petit morceau » fut aussi « inoffensif » que Hume le dit dans cette lettre, puisque Hume y règle ses comptes avec quelques-uns de ses adversaires, à commencer par Warburton et ses disciples, à tel point que l'on peut se demander si ce ne fut pas la principale intention de Hume, en écrivant « My Own Life » et en autorisant sa

¹ *Letters*, 2.522.318. « My Own Life » fut publié pour la première fois en 1777, quelques mois après la mort de Hume (voir W. B. Todd, « The First Printing of Hume's *Life* (1777) », dans *Library*, 5^e série, vol. VI, n°2 (1951), pp. 123-125).

publication, que d'adresser à ses détracteurs une ultime provocation avant de mourir¹. On ne peut cependant pas s'en tenir là, car la portée de ce texte déborde la dispute entre Hume et ses adversaires.

Il faut tout d'abord remarquer que Hume n'y parle guère de lui-même qu'en tant qu'homme public, et principalement comme philosophe et auteur, et se montre avare en détails à propos de sa vie privée, dont il ne dit rien ou presque sinon dans la mesure où elle se rapporte à sa vie publique. Il en prévient d'ailleurs le lecteur, et l'on notera déjà qu'il associe immédiatement ses écrits à leur réception auprès du public, comme si l'amour de la vérité et l'amour des lettres n'avait pu aller, chez lui, sans l'amour de la gloire philosophique et littéraire : « Il est difficile de parler longuement de soi sans vanité ; je serai donc bref. On peut penser que c'est déjà vanité de ma part que de seulement prétendre écrire ma vie ; mais ce récit ne contiendra guère plus que l'histoire de mes écrits, puisque, à la vérité, presque toute ma vie s'est passée en recherches et en occupations dans les Lettres. Le succès de la plupart de mes écrits à leur début n'eût rien qui invitât à la vanité »². Ce succès fut en effet la plupart du temps un succès de scandale. Mais ce qui importe ici, c'est de voir que ce récit autobiographique est scandé par le récit que Hume fait du succès ou de l'insuccès rencontré par chacun de ses livres auprès de ses contemporains. Et non seulement il en fait le récit, mais il exprime sa propre réaction à la réception de ses livres auprès du public. « My Own Life » expose donc non seulement la réaction du public – ou son absence de réaction – à la publication de chacun des ouvrages de Hume, mais aussi la réaction de l'auteur à la réaction du public et donne ainsi l'impression d'un dialogue entre le philosophe et son public.

Tout commença avec la déception du *Traité*, heureusement compensée, quelques mois plus tard, par la bonne fortune des *Essais* : « Jamais tentative littéraire ne fut plus infortunée que mon *Traité de la nature humaine*. Il tomba *mort-né des presses*, sans même l'honneur d'un murmure chez les zélotes. Mais étant d'un tempérament guai et optimiste, je me remis bientôt de ce coup et poursuivis avec beaucoup d'ardeur mes études, à la campagne. En 1742, je fis imprimer à Edimbourg la première partie de mes *Essais* ; l'ouvrage fut favorablement reçu et il ne fallut pas longtemps pour que j'oublie complètement ma précédente déception »³. Mais cette consolation fut de courte durée, si

¹ Mossner voit en partie dans « My Own Life » un manifeste par lequel Hume aurait voulu montrer au public qu'il saurait mourir en accord avec ses principes philosophiques et son scepticisme en matière de religion (*The Life...*, p. 591).

² « My Own Life », xxxi ; 55.

³ *Ibid.*, xxxiv ; 57. La question étant ici de savoir si Hume fut ou non sincèrement soucieux de la réception de ses écrits auprès du public, et non d'étudier la réalité historique de cette réception, on pourra faire abstraction de cette dernière et s'en tenir à la manière dont Hume la perçut. Sur la réception des œuvres philosophiques

l'on en juge par la réception de l'*Enquête sur l'entendement humain* : « ce livre n'eut au début guère plus de succès que le *Traité de la nature humaine*. A mon retour d'Italie, j'eus la mortification de trouver toute l'Angleterre en émoi autour de la *Libre Enquête* du Dr. Middleton, tandis que mon ouvrage était complètement ignoré et négligé. Une nouvelle édition de mes *Essais moraux et politiques* qui avait été publiée à Londres, ne fut pas beaucoup mieux accueillie »¹. Toujours d'après ce récit, ce n'est qu'en 1749 que Hume, malgré tout encore jeune, commence à être connu et reconnu, et qu'un dialogue public, ou plutôt une controverse, s'amorce avec le monde savant, controverse que Hume refuse. Mais un succès de scandale est encore – ou déjà – un succès. Hume le note avec amusement et ironie : « Ce fut alors que mon libraire, A. Millar, m'informa que mes publications antérieures (excepté l'infortuné *Traité*) commençaient à faire parler d'elles, que les ventes augmentaient régulièrement et que de nouvelles éditions étaient demandées. J'eus droit à des Réponses de la part des Révérends et des Très Révérends, à raison de deux ou trois l'an ; et les invectives du Dr. Warburton me firent découvrir que mes ouvrages commençaient à être estimés de la bonne compagnie »². Ce succès de scandale annonçait un autre succès, en France en particulier : « En 1752 furent publiés à Edimbourg mes *Discours politiques*, le seul de mes ouvrages qui ait eu du succès lors de sa première publication. Il fut bien reçu à l'étranger comme ici »³. Hume avait cependant une prédilection particulière pour la deuxième *Enquête*, qu'il tenait pour son ouvrage le plus abouti, à tous points de vue. Le malheur est que ce n'est pas à l'auteur de juger de ses propres œuvres : « La même année parut à Londres mon *Enquête sur les principes de la morale* ; c'est incomparablement, selon moi (mais je ne devrais pas en juger), le meilleur de tous mes écrits, historiques, philosophiques ou littéraires. Il vint au monde dans l'indifférence générale »⁴. Puis, à la faveur d'une nomination comme bibliothécaire de la faculté des Avocats d'Edimbourg, Hume entreprit la rédaction de l'*Histoire d'Angleterre*, dont la réception fait l'objet d'une analyse circonstanciée, mais aussi pleine de chaleur :

de Hume, voir E. C. Mossner, "The Continental Reception of Hume's *Treatise*, 1739-1741", *Mind*, 56 (1947), 31-43 ; T. L. Beauchamp, "A History of The *Enquiry on Morals*", dans T. L. Beauchamp (ed.), *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. lxiv-lxxx ; J. Fieser, *Early Responses to Hume's Moral, Literary, and Political Writings*, 2 vols., Bristol, Thoemmes Press, 1999 ; T. L. Beauchamp, "A History of the *Enquiry concerning Human Understanding*", dans T. L. Beauchamp (ed.), *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. lxxv-civ ; D. F. Norton et M. Norton, « Historical Account of *A Treatise of Human Nature* from its Beginnings to the Time of Hume's Death » dans F. Norton et M. Norton (ed.), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2000, vol. 2, pp. 494-576 ; "A History of Two *Dissertations*", dans T. L. Beauchamp (ed.), *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. cxvi-cxxxii.

¹ « My Own Life », xxxv ; 57-58.

² *Ibid.*, xxxvi ; 58.

³ *Ibid.* Sur le succès des *Discours politiques* à l'étranger et en particulier en France auprès des « philosophes », voir Mossner, *The Life...*, pp. 227-229.

⁴ « My Own Life », xxxvi ; 58.

« J’attendais, je l’avoue, en toute confiance le succès de cet ouvrage. Je me prenais pour le seul historien capable d’ignorer superbement toute influence – pouvoir, intérêt, autorité, et même la clameur des préjugés populaires ; et comme le sujet était à la portée de tous, j’attendais d’être applaudi en conséquence. Las ! Ma déception fut pitoyable. Reproche, réprobation, détestation même, je n’échappai à rien ; le concert fut unanime : les Anglais, les Ecossais et les Irlandais, les Whigs et les Tories, les gens d’église et les sectaires, les libre-penseurs et les esprits religieux, les patriotes et les partisans de la cour, tous s’unirent dans la même rage contre l’homme qui avait osé verser une larme généreuse sur le destin de Charles I^{er} et du Comte de Strafford. Et, chose plus mortifiante encore, après que les premiers bouillonnements de cette fureur furent retombés, le livre sembla sombrer dans l’oubli. M. Millar m’apprit qu’en douze mois il n’en avait vendu que quarante cinq exemplaires. Et de fait, à ma connaissance, il n’y eut par les trois royaumes aucune personne de mérite, par le rang ou par les lettres, qui pût supporter le livre, hormis le primat d’Angleterre, le Dr Herring, et le primat d’Irlande, le Dr Stone, deux exceptions certainement singulières. Ces nobles prélats me firent savoir, chacun dans un message, de ne pas me décourager »¹. Hume ne se découragea pas. Et non seulement il acheva l’*Histoire d’Angleterre* mais il publia aussi les *Four Dissertations*. Comment ces derniers écrits furent-ils reçus du public ? « Entre-temps, je publiai à Londres mon *Histoire naturelle de la religion*, avec quelques autres petits textes ; sa sortie fut plutôt discrète, si l’on excepte le pamphlet que le Dr. Hurd écrivit à son encontre, avec toute l’humeur, toute l’arrogance, toute la grossièreté bornée, qui caractérisent l’école warburtonienne. Ce pamphlet me consola quelque peu de l’indifférence dans laquelle mon ouvrage était par ailleurs reçu.

En 1756, deux années après l’échec brutal du premier volume, parut le second volume de mon *Histoire*, qui couvrait la période allant de la mort de Charles I^{er} à la Révolution. Il se trouva que ce travail causa moins de déplaisir aux Whigs, et il fut mieux accueilli. Non seulement, il fit son chemin, mais il aida au sauvetage de son malheureux frère.

[...]

En 1759, je publiai mon *Histoire de la maison des Tudor*. La clameur contre cet ouvrage s’éleva presque aussi haut que celle contre l’histoire des deux premiers Stuarts. Le règne d’Elisabeth choqua particulièrement. Mais j’échappais désormais à l’emprise de la stupidité publique ; et, l’esprit paisible et content, dans ma retraite à Edimbourg, je menai à

¹ *Ibid.*, xxxvi-xxxvii ; 58-59.

terme, en deux volumes, la partie antérieure de l'histoire anglaise, que je donnai au public en 1761. L'accueil fut passable, sans plus »¹.

Ceci étant, on pourrait encore douter que ce texte témoigne effectivement d'un intérêt particulier que Hume aurait porté à la réception de ses œuvres auprès du public. Placé en tête de l'édition de ses œuvres, comme l'autorisait la lettre du 3 mai 1776 à Adam Smith, l'historique de leur réception pourrait ne constituer qu'un simple artifice éditorial, sans signification philosophique particulière. Si Hume se met en scène, ou plutôt met en scène ses écrits, ne serait-ce pas simplement pour mieux attiser la curiosité d'un lecteur friand d'ouvrages à scandales ou de nouveautés, ou celle d'une postérité éventuellement libérée des préjugés de l'époque ? On pourrait encore y voir un procédé rhétorique commode et divertissant employé dans la présentation chronologique des livres. On pourrait enfin réduire ce texte au testament d'un philosophe conscient de devoir mourir bientôt et désireux de porter un regard rétrospectif sur sa carrière. Mais ce serait oublier que Hume témoigna dès le début de cette carrière de l'intérêt qu'il portait au jugement du public sur ses œuvres.

B. Le caractère expérimental du *Traité*

Car si l'on quitte cette autobiographie quasi-testamentaire qu'est « My Own Life » pour revenir au début de la carrière de Hume, c'est-à-dire à la publication du *Traité de la nature humaine*, on trouvera dans l'Avant-propos au lecteur de 1739 une même attente à l'égard du public, c'est-à-dire l'attente d'un jugement critique considéré comme instructif : « Le dessein que je poursuis dans le présent ouvrage est suffisamment expliqué dans l'*Introduction*. Le lecteur doit seulement noter que les sujets que je m'y suis proposés ne sont pas tous traités dans ces deux volumes. Les sujets de l'*entendement* et des *passions* forment à eux seuls une chaîne complète de raisonnement, et j'ai voulu profiter de cette division naturelle pour affronter le goût du public. Si j'ai la bonne fortune de rencontrer le succès, je passerai à l'examen de la *morale*, de la *politique* et de la *critique*, ce qui complétera ce *Traité de la nature humaine*. Je tiens l'approbation du public pour la plus grande récompense de mes travaux, mais je suis décidé à considérer son jugement, quel qu'il soit, comme le meilleur enseignement que je puisse recevoir »². Comme si l'achèvement du projet d'une science de la nature humaine, conçue comme « un système

¹ *Ibid.*, xxxvii-xxxviii ; 59-60.

² *Traité*, Avant-propos de 1739, 2 ; 29.

complet des sciences », pour reprendre les mots de l'Introduction du *Traité*, et qui, en tant que tel, ne pouvait absolument pas se limiter à l'étude de l'entendement et des passions et laisser de côté la morale, la politique et la critique – comme si, donc, l'achèvement de ce projet était suspendu au *nihil obstat* du public de l'époque !

Trouvant la chose invraisemblable, on pourra douter de la sincérité de Hume dans cet Avertissement, dans lequel Hume ne ferait que souscrire à une coutume de l'époque voulant qu'un auteur, et à plus forte raison un jeune auteur, s'adressât au public avec révérence avant de lui soumettre ses prétendues découvertes, ce qui est une manière de capter son attention et sa bonne volonté. Le propos de l'Avertissement est cependant en cohérence avec le titre complet du *Traité de la nature humaine*, qui est « un essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux »¹. Le mot « essai », qui traduit l'anglais *attempt*, ne désigne pas, bien sûr, la forme littéraire de l'essai (*essay* en anglais) – le *Traité* est en effet un traité et non un essai – mais une procédure expérimentale, qui consiste à s'essayer auprès du public, autrement dit à tester la valeur ou la force de son jugement et de ses découvertes au moyen de cette pierre de touche qu'offre leur réception critique au sein de la République des Lettres. Il s'agit donc, à proprement parler, de se mesurer au public, attitude qui implique à la fois audace et déférence à l'égard de ses juges, surtout de la part d'un jeune auteur. La science de l'homme est une science expérimentale non seulement parce qu'elle repose sur l'expérience et l'observation comme méthode mais aussi parce qu'il s'agit d'une science nouvelle, qui en tant que telle doit encore faire ses preuves, et son auteur avec elle. Si le donné de l'expérience et de l'observation doit permettre de construire méthodiquement la science de l'homme, l'expérience de la réception de cette science nouvelle au sein du monde du savant doit aussi permettre d'en éprouver la valeur théorique. Un mois à peine après la publication des deux premiers livres du *Traité*, Hume confiait à Michael Ramsey : « Quant à moi, aucun changement ne s'est produit dans mon sort, et je n'ai pas non plus fait le moindre pas à sa rencontre. J'espère que les choses seront plus avancées l'hiver prochain, et je ne ferai aucun projet jusqu'à ce que je puisse juger du succès de ma grande entreprise et voir de quel pied je pourrai entrer dans le monde »².

Mais si l'on refuse encore de reconnaître que Hume était sincère lorsqu'il exprimait au public l'importance qu'il accordait à son jugement, comme dans « My Own Life » et dans l'Avertissement du *Traité*, il faudra donc se reporter à sa biographie et à sa

¹ *Traité*, page de titre, 1 ; [manquante dans la traduction du Livre I par P. Baranger et P. Saltel].

² *Letters*, 1.9.28.

correspondance. Or les éléments qu'elles nous apportent permettent justement de penser que les allégations publiques de Hume n'étaient pas dénuées de sincérité, loin de là.

C. L'Abrégé du Traité

D'un point de vue biographique, l'élément le plus convaincant est l'histoire de la publication de l'*Abrégé du Traité de la nature humaine*¹. Entre la publication des deux premiers volumes du *Traité* en janvier 1739 et celle du troisième volume en octobre 1740, Hume publie en mars 1740 un pamphlet intitulé *An Abstract of a Book lately Published ; Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein The Chief Argument of That Book is Farther Illustrated and Explained*. Pourquoi ? On pourrait considérer que le titre du pamphlet fournit une explication suffisante. Il s'agit d'illustrer et d'expliquer davantage le principal argument du *Traité*, dont la lecture de l'*Abstract* nous apprend qu'il s'agit de la thèse selon laquelle nos raisonnements sur les causes et les effets ne sont que des croyances produites par l'habitude et l'expérience passée. Reste à savoir pourquoi Hume eut l'intention d'expliquer et d'illustrer davantage cette thèse du *Traité*. On pourrait croire que l'*Abstract* fut simplement une réponse au compte rendu du *Traité* publié en novembre et décembre 1739 dans la revue londonienne *The History of the Works of the Learned* et que Hume jugea « quelque peu abusif »². Jugeant d'après ce compte rendu que le *Traité* n'a pas été bien compris, Hume aurait alors décidé d'en réexpliquer l'argument principal. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. Car avant même la publication du compte rendu du *Traité* dans *The History of the Works of the Learned*, non seulement Hume avait déjà rédigé l'*Abstract* mais il avait pensé l'envoyer à l'éditeur de cette revue sous forme de lettre anonyme. Finalement devancé par la revue, qui publia son compte-rendu, Hume décida de publier l'*Abstract* chez un autre éditeur londonien, Charles Corbet, sous forme de pamphlet anonyme³. Si donc la publication de l'*Abstract* finit par constituer, du moins en apparence et en raison des circonstances, une réponse à la réception du *Traité*, sa rédaction avait d'abord répondu à la volonté de susciter cette réception, dans la seule revue britannique alors capable d'en donner un compte rendu digne de ce nom et après que Hume eut passé l'année 1739 à attendre ce compte rendu⁴. Mais ce qui est particulièrement

¹ Sur les circonstances de la publication de l'*Abrégé*, voir la présentation de D. Deleule à sa traduction (Paris, Aubier Montaigne, 1971, pp. 11-26).

² *Letters*, 1.15.38.

³ Voir Mossner, *The Life...*, pp. 120-124.

⁴ C'est la conclusion de D. Deleule : la publication de l'*Abrégé* est ce que les Anglais appellent un « puff » (*Abrégé*, p. 14), c'est-à-dire un « coup de pub ».

remarquable ici, c'est que la publication de l'*Abstract* intervint entre la publication des deux premiers volumes du *Traité* et celle du troisième volume. Si donc Hume rédigea et publia l'*Abstract* pour tester la réaction du public aux deux premiers volumes du *Traité*, il faut prendre au sérieux l'Avertissement de 1739, qui conditionne l'étude de la morale, de la politique et de la critique au succès rencontré par l'étude de l'entendement et des passions. Il faut donc aussi prendre au sérieux la présentation du *Traité*, malgré son titre aux allures dogmatiques – il s'agit d'un « traité » et non d'une simple enquête –, comme « un essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux », autrement dit comme une tentative, qui peut réussir comme elle peut échouer. Or en 1739-40, Hume semble bien considérer le jugement du public comme la meilleure pierre de touche de la réussite de son entreprise. Redéfinir la philosophie morale comme science de la nature humaine, c'est bâtir la connaissance humaine « sur un fondement presque entièrement nouveau »¹ et donc proposer une science nouvelle. Il était donc légitime, pour son auteur, de s'enquérir du succès qu'elle rencontrerait au sein du monde savant.

Mais ce n'est pas seulement l'histoire éditoriale de l'*Abrégé* qui confirme les attentes de Hume vis-à-vis du public. C'est aussi bien la préface de ce pamphlet. Son auteur anonyme (Hume, donc...²) affirme que son intention est « de rendre un volumineux ouvrage plus intelligible à ceux qui sont pourvus de moyens ordinaires, par le simple fait de l'abrégé »³. Il s'agit pour lui de remédier au fait qu' « [o]n s'est plaint que l'ouvrage, dont [il] présente ici un abrégé au lecteur, était obscur et difficile à comprendre »⁴. Or s'il est nécessaire de rendre ce livre plus compréhensible, c'est parce que « [l]e livre [lui] a semblé posséder une apparence d'originalité et de nouveauté propre à retenir l'attention du public ; principalement s'il est établi, comme l'auteur semble l'insinuer, que dans le cas où sa philosophie serait acceptée, nous devons modifier de fond en comble la plus grande partie des sciences »⁵. Cette présentation du *Traité* et la volonté de l'abrégé pour le rendre plus compréhensible au public montre bien que Hume attendait de la réception de la philosophie du *Traité* auprès du public une confirmation de sa vérité et de son caractère révolutionnaire. Et cette attente vis-à-vis du public ressort encore de cette affirmation de l'auteur de l'*Abrégé* : « L'auteur [du *Traité*] doit se résigner à attendre patiemment quelque temps avant que le monde savant puisse s'accorder sur les appréciations de son travail. Son

¹ *Traité*, Introduction, 4.34.

² En 1740, la *Bibliothèque britannique* attribua par erreur l'*Abstract* (en même temps que le *Traité*) à George Thurnbull, professeur à l'Université d'Aberdeen (voir E. C. Mossner, *The Life...*, p. 124).

³ *Abrégé*, Préface.1.405 ; 31.

⁴ *Ibid.*, 2.405 ; 33.

⁵ *Ibid.*.

infortune, c'est de ne pouvoir faire *appel au peuple* qui, dans toutes les questions de raison commune et d'éloquence, constitue un tribunal si infaillible. Il lui faut être jugé par le *petit nombre*, dont le verdict risque davantage d'être corrompu par la partialité et par le préjugé »¹. La Préface de l'*Abrégé* exprime donc clairement les attentes de Hume vis-à-vis du public de l'époque. S'il est nécessaire de rendre la philosophie du *Traité* plus intelligible, c'est pour susciter une réaction de la part du public. Et s'il est nécessaire de susciter une telle réaction, c'est parce que la science nouvelle et potentiellement révolutionnaire exposée dans le *Traité* a besoin de recevoir l'approbation d'un public.

D. Hume et le public savant

Si l'histoire de la rédaction et de la publication de l'*Abrégé du Traité* est particulièrement instructive de ce point de vue, c'est parce qu'elle est liée au compte rendu du *Traité* dans *The History of the Works of the Learned*, dont nous avons la preuve que Hume en eut connaissance, puisqu'il y fait référence dans une lettre à Hutcheson comme à un compte rendu « quelque peu abusif »². Mais Hume ne pouvait tenir ce seul compte rendu comme étant représentatif de la réception de son livre. On peut donc se demander s'il fut attentif à d'autres comptes rendus. Dans « My Own Life », Hume affirme : « Jamais tentative littéraire ne fut plus infortunée que mon *Traité de la nature humaine*. Il tomba *mort-né des presses*, sans même l'honneur d'un murmure chez les zélotes »³. Mossner a cependant montré, dans un article sur la réception du *Traité* sur le continent, que celui-ci fut en réalité loin d'être ignoré, puisqu'il fut l'objet de comptes rendus dans diverses revues savantes de l'Europe⁴. Faut-il en conclure que Hume, en revanche, ignora ces comptes rendus et n'eut connaissance que de celui de la revue londonienne ? Mossner considère comme probable que Hume, étant donné sa relation avec Desmaizeaux, eut connaissance des articles publiés en 1739 et 1740 dans la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe*, installée à Amsterdam, et dans la *Bibliothèque britannique, ou histoire des ouvrages des sçavans de la Grande-Bretagne*, qui paraissait à La Haye. Il est moins plausible, en revanche, que Hume eut connaissance des comptes rendus des revues allemandes publiés en 1739, celui des *Neuer Zeitungen von gelehrte Sachen* de Leipzig et celui des *Göttingische Zeitungen von gelehrte Sachen*, en particulier

¹ *Ibid.*.

² *Letters*, 1.15.38.

³ « My Own Life », xxxiv, 57.

⁴ E. C. Mossner, "The Continental Reception of Hume's *Treatise*, 1739-1741", *Mind*, 56 (1947), 31-43.

parce qu'on peut douter que Hume lisait l'allemand¹. Ce qui est certain en revanche, c'est que Hume n'était pas indifférent à la réception critique du *Traité* dans les revues savantes de l'Europe, dont les comptes rendus devaient constituer à ses yeux un étalon critique digne d'intérêt. Mais la correspondance de Hume, qui témoigne de sa relation avec d'autres savants de l'époque, permet d'en savoir davantage sur l'importance que Hume accordait à la réception critique de sa pensée et sur le sens qu'il lui accordait.

La correspondance épistolaire entre les savants était l'une des formes privilégiée de la sociabilité intellectuelle au siècle des Lumières. Si ce mode de communication existait bien sûr depuis l'Antiquité, il se développa néanmoins de manière significative aux XVII^e et XVIII^e siècles et contribua ainsi à la libre circulation des idées à travers toute l'Europe. De ce point de vue, la correspondance épistolaire pouvait remplir des fonctions très variées : demande d'éclaircissements auprès de l'auteur d'un livre, objections, réponses, recommandations de lectures, demandes de communication d'ouvrages, etc. On trouve un peu de tout cela dans la correspondance de Hume. Mais on trouve aussi de nombreuses lettres où Hume demande à son correspondant de lui communiquer son jugement sur un livre qu'il s'apprête à publier ou qu'il vient de publier, quelques-unes aussi où il exprime clairement son impatience ou ses appréhensions à l'égard de l'accueil que le public réservera à tel ou tel de ses livres. Or, lorsque Hume sollicite l'avis de son correspondant, c'est certes parfois pour des raisons de prudence et, dans ce cas, l'avis est donc sollicité avant même publication, en vue d'éventuelles corrections destinées à éviter la censure des autorités religieuses et politiques, mais c'est plus souvent dans l'intérêt même de la vérité, philosophique ou historique, et donc en vue de savoir si sa pensée est convaincante ou non. C'est donc bien un jugement critique que Hume demande à son interlocuteur, avec une sincérité que, le plus souvent, rien n'invite à remettre en question. On doutera d'autant moins de cette sincérité que Hume insiste la plupart du temps auprès de son correspondant pour qu'il lui délivre un avis sincère, libre et impartial. C'est ainsi que Hume sollicite l'avis de Henry Home (Lord Kames) au sujet de l'essai « Of Miracles » dès 1737² ; de Henry Home encore et, par son intermédiaire, du Dr Butler sur le *Traité*, avant même sa publication³ ; de Henry Home toujours et de son entourage après publication des deux

¹ E. C. Mossner, article cité, pp. 33 sqq. Desmaizeaux était correspondant à Londres de la *Bibliothèque raisonnée* – pour laquelle il a probablement rédigé le compte-rendu du *Traité* du 2^e trimestre 1739 (E. C. Mossner, art. cité, p. 33) – et de la *Bibliothèque britannique*. Hume, qui avait pu faire sa connaissance entre 1738 et 1739 au Rainbow Coffe House (E. C. Mossner, *The Life...*, p. 109), refuge protestant de Londres, entretenait avec lui une relation cordiale voire amicale comme en témoigne la teneur de la lettre de Hume à Desmaizeaux du 6 avril 1739 (*Letters*, 1.10.29-30). Voir la traduction de cette lettre dans l'Annexe, Lettre n°4.

² *Letters*, 1.6.24-25.

³ *Letters*, 1.7.25-26.

premiers livres¹ ; de Desmaizeaux et de ses connaissances sur le même ouvrage² ; encore de Henry Home sur certains des *Essais moraux et politiques*³ ; d'Adam Smith sur les *Essais*, en vue d'une quatrième édition⁴ ; de Mure of Caldwell sur *L'Histoire d'Angleterre* (le premier volume consacré aux Stuarts)⁵ ; de John Wilkes et de l'entourage d'Adam Smith enfin sur le même ouvrage⁶. Certes, on serait tenté de considérer toutes ces demandes d'appréciation critique comme l'expression d'un manque de confiance en soi, bien compréhensible de la part d'un jeune auteur comme celui du *Traité* ou des *Essais*, ou d'un historien novice comme l'était encore Hume au moment de publier le premier volume de son *Histoire d'Angleterre*. Quoi de plus naturel que de demander l'avis de ses amis ou de ses connaissances pour tenter de se rassurer ? Et pourtant, la correspondance de Hume contient un enseignement beaucoup plus profond sur la signification que Hume accordait au jugement de ses pairs sur ses propres œuvres, si l'on prend soin de mettre en relation un certain nombre de ses lettres avec son œuvre publiée. On s'aperçoit alors que les demandes de jugement critique adressée par Hume à ses correspondants possèdent une véritable signification philosophique et même sceptique. Elles témoignent en effet de ce que la réception critique de la philosophie – mais aussi de la science historique – auprès d'un certain public constitue un moment nécessaire de la recherche de la vérité, comme le veut le scepticisme de Hume.

La même attente vis-à-vis du public est exprimée dans l'Avertissement de la première édition (1741) des *Essais moraux et politiques*. Certes, Hume y affirme que c'est pour tester ses talents d'écrivain, et non son jugement de philosophe, qu'il propose au public ce qu'il présente comme de simples « bagatelles » (*trifles*). Mais ici comme dans l'Avertissement du *Traité*, Hume s'adresse au public en reconnaissant l'autorité de son jugement critique, auquel il se dit prêt à faire allégeance, pourvu que l'on reconnaisse l'impartialité dont il dit avoir fait preuve dans le traitement des sujets politiques, condition dont on verra bientôt l'importance capitale pour la discussion philosophique telle que Hume la concevait : « [D]ésireux de mettre à l'épreuve mes talents d'écrivain avant de me hasarder à des compositions plus sérieuses, j'ai été amené à livrer ces bagatelles au jugement du public. Comme la plupart des auteurs débutants, j'avoue éprouver quelque inquiétude quant au succès de mon ouvrage ; une chose, toutefois, me rassure : c'est de savoir que le lecteur condamnera peut-être mes aptitudes, mais qu'il ne saurait

¹ *Letters*, 1.8.26-27.

² *Letters*, 1.10.29-30.

³ *Letters*, 1.12.31-32.

⁴ *Letters*, 1.78.168.

⁵ *Letters*, 1.102.210.

⁶ *Letters*, 1.100.205 ; 1.104.213. On trouvera une traduction de toutes ces lettres dans l'Annexe.

désapprouver la modération et l'impartialité dont je fais preuve dans ma façon de traiter des sujets politiques. Tant que mon caractère moral ne sera point en cause, je pourrai, avec moins d'inquiétude, livrer mon savoir et mon habileté au plus sévère des examens et à la plus stricte des censures »¹. Rien n'autorise à douter de la sincérité de ce propos.

Chapitre 2. Scepticisme et réception critique de la science de l'homme

Les textes qui viennent d'être étudiés témoignent tous de l'importance que Hume accordait à la réception de ses écrits auprès du public du XVIII^e siècle, et cela tout au long de sa carrière d'auteur. Ils ont permis d'établir que Hume considérait cette réception comme constituant un véritable test pour la science nouvelle qu'il était en train de fonder, comme si le jugement du public était susceptible de confirmer ou au contraire de remettre en question voire de démentir ses thèses. Comment expliquer cette attente vis-à-vis du public ? N'est-elle pas l'expression d'un doute que Hume aurait entretenu à l'égard de sa propre philosophie ? Ou, pour le dire autrement, cette forme de sociabilité intellectuelle qui consiste pour le philosophe à être attentif à la réception de sa pensée au sein de la République des Lettres est-elle la marque d'un certain scepticisme ? Si Hume était soucieux de la réception de ses écrits auprès du public du XVIII^e siècle, et s'il manifestait publiquement ce souci, était-ce simplement par concession pour l'esprit de l'époque et, pourrait-on dire à juste titre, par politesse, ou était-ce par scepticisme ? Et si l'on tient cette déférence à l'égard du public pour une marque de politesse caractéristique du *gentleman*, la question est de savoir si Hume ne fut *gentleman* qu'en vertu de son appartenance à une frange de la société britannique marquée par la culture de la politesse ou s'il le fut aussi et plus profondément par scepticisme ? La rencontre du *gentleman* et du sceptique n'est-elle chez Hume qu'un accident de l'histoire ou bien possède-t-elle une signification proprement philosophique ?

A. Équivocité du scepticisme mitigé et composition du public philosophique

La réponse à cette question n'est pas simple, parce que le scepticisme de Hume s'entend en plusieurs sens. Le scepticisme en général, tel que Hume le pense, est déjà équivoque, puisqu'il peut prendre la forme extrême du « scepticisme outré » ou

¹ *Essais moraux, politiques et littéraires et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, p. 105.

« pyrrhonisme » ou celle, modérée, du « scepticisme mitigé » ou « philosophie académique ». Mais ce dernier scepticisme, celui de Hume, donc, peut à son tour s'entendre en deux sens, que l'*Enquête sur l'entendement humain* distingue explicitement et qui restait sous-entendus dans le *Traité*¹. Le point commun entre les deux réside dans une certaine limitation de l'exercice de l'entendement. Mais cette limitation peut s'entendre soit de manière extensive, soit de manière intensive. De manière extensive, dans la limitation du champ d'investigation de l'entendement à l'expérience, seul domaine dans lequel le discours théorique de la philosophie peut conserver un sens pour l'homme. De manière intensive, dans la limitation ou la modération de la conviction ou de la croyance philosophique, laquelle risque toujours de dégénérer en opiniâtreté, donc en dogmatisme. Alors que la modération de la curiosité s'oppose au dogmatisme des métaphysiciens et des théologiens, qui prétendent élever la connaissance humaine au-delà des limites de l'expérience, la pondération du jugement vient corriger un dogmatisme plus répandu, qui n'est pas propre aux métaphysiciens et théologiens, mais commun à « la plus grande partie de l'humanité »². En distinguant ces deux sortes de scepticisme mitigé, l'*Enquête sur l'entendement humain* ne fait que clarifier des significations du scepticisme qui étaient déjà implicitement admises dans le *Traité*. On peut en effet considérer que le scepticisme mitigé qui consiste à limiter la recherche de la vérité au domaine de l'expérience correspond au scepticisme que Hume admet par principe dans l'Introduction du *Traité* lorsqu'il affirme que l'essence de l'esprit comme celle des corps étant impossible à connaître, nous devons nous contenter d'étudier l'esprit par l'expérience et l'observation de ses effets, sans chercher à dépasser le domaine de l'expérience. Quant au scepticisme mitigé qui consiste à modérer sa conviction, il était déjà celui de la conclusion du Livre I du *Traité*, où le vrai sceptique est défini comme celui qui « se défiera de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique »³. Du *Traité* à la première *Enquête*, il n'y a donc pas de changement dans la conception du scepticisme mais seulement une clarification⁴.

À partir de là, la question est de savoir quel rapport entretient chacune de ces deux acceptions du scepticisme mitigé selon Hume avec la réception de la science de l'homme

¹ En toute rigueur, la dernière section de l'*Enquête sur l'entendement humain* distingue quatre sortes de scepticisme. Outre les deux sortes de scepticisme mitigé, elle distingue en effet deux autres sortes de scepticisme. Le premier est « antérieur à toute étude et à toute philosophie ». C'est le doute méthodique de Descartes qui, s'il reste modéré, est la meilleure façon de se garder de la précipitation et du préjugé mais qui, en devenant hyperbolique, se transforme en scepticisme excessif. Le deuxième est « subséquent à la science et à la recherche » (*EEH*, 12.3-23.112-120 ; 264-282). Il ne correspond pas tant au pyrrhonisme historique qu'au pyrrhonisme comme étape de l'histoire de la philosophie de Hume et comme moment de l'histoire naturelle de la philosophie.

² *EEH*, 12.24.120.283.

³ *Traité*, 1.4.7.177 ; 367.

⁴ Sur cette clarification, voir M. A. Box, *The Suasive Art...*, pp. 187-206 et *infra*, III^e Partie, Ch. 3. B. 1.

auprès du public. Pourquoi la limitation de la recherche à l'expérience commanderait-elle au philosophe de tenir compte de la réception critique de sa pensée auprès du public ? Et pourquoi la modération de la conviction appellerait-elle une attitude analogue ?

La question étant double, la réponse le sera aussi, parce que les deux acceptions du scepticisme mitigé distinguées plus haut appellent chacune deux sortes de réception critique de la science de l'homme auprès de deux publics différents. Quels sont ces deux publics ? Quelle fonction Hume reconnaît-il à la réception critique de sa pensée auprès de ces deux publics ? Quel rapport cette double réception critique entretient-elle avec la double signification du scepticisme mitigé ?

1. Le double public de la science de l'homme : les doctes et les mondains

Le public de la science de l'homme n'est pas homogène, parce que ni la République des Lettres ni la science de l'homme elle-même, telles que Hume les concevaient, n'étaient homogènes. Tout indique en effet que Hume concevait le public auquel il s'adressait comme étant composé de deux classes ou deux catégories de lecteurs constituant ensemble la République des Lettres mais auxquels il ne reconnaissait pas la même autorité intellectuelle. Plusieurs textes en témoignent.

La Préface de l'*Abrégé du Traité*, tout d'abord, qui esquisse une distinction entre d'une part « [le] peuple qui, dans toutes les questions de raison commune et d'éloquence, constitue un tribunal si infaillible » mais qui se compose de « ceux qui ne sont pas accoutumés au raisonnement abstrait », et d'autre part « le petit nombre » qui constitue « le monde savant »¹. Mais ce n'est là que l'esquisse d'une distinction entre deux publics, que d'autres textes assument davantage.

Il s'agit tout d'abord de la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*. Hume y distingue différentes sortes de philosophie, opérant ainsi une distinction à l'intérieur même de la science de l'homme ou de la philosophie morale, entre la « philosophie facile », celle des moralistes, et la « philosophie abstraite », celle des philosophes spéculatifs. La philosophie facile, dont la dénomination n'est pas péjorative sous la plume de Hume, c'est aussi bien la parénétiq ue stoïcienne – par laquelle le jeune Hume cherchait à parfaire son caractère, selon la *Lettre à Arbuthnot* – que le genre moral du portrait ou encore le journalisme philosophique en vogue en Angleterre au début du XVIII^e siècle. La philosophie abstraite ou « abstruse », elle, correspond à toute philosophie

¹ *Abrégé*, Préface.1.405 ; 33-35.

fondamentale et doctrinale, dont la portée est théorique, avant que d'être pratique. C'est Aristote, Locke et Malebranche, pour s'en tenir aux exemples de Hume¹, et c'est bien sûr aussi la philosophie de Hume lui-même².

Or cette distinction entre deux espèces de philosophie conduit non seulement à distinguer deux classes de philosophes, les moralistes et les spéculatifs, mais aussi deux catégories de lecteurs ou deux publics, celui de la philosophie facile et celui de la philosophie abstraite. La référence à un public est impliquée dans la définition même de la philosophie facile, en vertu de son but et de ses moyens. Comme elle vise à l'édification morale des hommes par des moyens rhétoriques, elle suppose un public à édifier, et à édifier par un discours qui s'adresse au cœur et à l'imagination. Le point de vue qu'elle adopte sur l'homme, en considérant celui-ci « comme un être né surtout pour l'action »³, définit en même temps le public auquel elle s'adresse de manière privilégiée, et qui est un public de gens tournés vers l'action davantage que vers la spéculation. Et il en va de même de la philosophie abstraite. Parce qu'elle « considère plutôt l'homme comme un être raisonnable que comme un être actif et s'attache plus à former son entendement qu'à cultiver ses mœurs »⁴, elle s'adressera de manière privilégiée à la partie la plus curieuse et savante de l'humanité ou de la société. Les philosophes spéculatifs ont aussi leur public, qui est différent de celui des moralistes : « Leurs spéculations peuvent sembler abstraites et même inintelligibles aux lecteurs ordinaires ; c'est l'approbation du public cultivé et savant qu'ils recherchent »⁵. Enfin, la référence implicite à ces deux publics de la philosophie s'exprime dans l'évaluation que Hume fait du succès ou de « la renommée » rencontrée par chacune de ces deux espèces de philosophie au cours de l'histoire, une renommée étant toujours l'effet d'une réception sociale ou publique : « Il est certain que la philosophie facile et claire sera toujours préférée par le grand nombre à la philosophie précise et abstruse ; et, à beaucoup de gens, elle se recommandera non seulement par un plus vif agrément, mais aussi par une plus grande utilité »⁶.

Mais surtout, la distinction entre ces deux publics de la science de l'homme est commandée par l'objectif poursuivi par Hume dans cette section inaugurale de l'*Enquête*, qui est une apologie de la philosophie abstraite à l'attention du lectorat de la philosophie

¹ *EEH*, 1.4.6 ; 46.

² Cette distinction devait être familière aux lecteurs de Hume (voir M. Malherbe, « Philosophie facile et philosophie abstraite au XVIII^e siècle », dans P. Beck et D. Thouard (éd.), *Popularité de la philosophie*, Paris, ENS édition, Fontenay/Saint-Cloud, 1995, pp. 65-86).

³ *EEH*, 1.1.5 ; 43.

⁴ *EEH*, 1.2.5 ; 44.

⁵ *EEH*, 1.2.6 ; 44.

⁶ *EEH*, 1.3-4.6 ; 44-45.

facile, et en particulier de celui des Scriblériens¹. Si Hume, après avoir distingué ces deux espèces de philosophie, concède qu'une philosophie excessivement spéculative est à éviter, parce qu'elle plonge naturellement l'esprit humain dans le doute et la mélancolie, c'est pour tenter ensuite de réhabiliter une certaine philosophie abstraite, la science de la nature humaine fondée sur l'expérience et l'observation, aux yeux du public de la philosophie facile : « Si la généralité des hommes se contentait de préférer la philosophie facile à la philosophie abstraite et profonde, sans faire tomber ni blâme ni mépris sur cette dernière, il conviendrait peut-être d'accéder à cette opinion générale et de laisser à chacun le plaisir de suivre, sans rencontrer d'opposition, son goût et son sentiment propres. Mais comme souvent on pousse la chose plus loin, qu'on va même jusqu'à proscrire absolument tous les raisonnements profonds, ou ce qu'on appelle d'ordinaire la métaphysique, nous allons maintenant rechercher ce que l'on peut raisonnablement dire en sa faveur »². L'apologie de la philosophie abstraite a donc pour but de réunifier les deux composantes du public de la science de l'homme, en faisant du public de la philosophie facile un public pour la philosophie abstraite, au même titre que le public cultivé et savant.

Mais le texte le plus explicite concernant cette distinction entre les composantes du public de la philosophie est « Of Essay-Writing », dans lequel Hume s'attache à justifier l'adoption de cette forme littéraire. Hume distingue cette fois-ci deux mondes, celui des doctes ou des érudits (des « *learned* ») et celui des mondains (des « *conversible* »), qui est donc le monde de la conversation et de la politesse : « La partie distinguée de l'humanité, qui ne s'étant pas abîmée dans la vie animale peut s'employer aux exercices de l'esprit, se partage en deux genres : les *doctes* et les *mondains*. Les doctes ont choisi pour leur part de s'adonner aux activités les plus élevées et les plus difficiles de l'esprit : il y faut du loisir et de la solitude, et, pour atteindre à la perfection, une longue préparation et un dur labeur. Les seconds, les mondains, joignent à une disposition sociable et au goût du plaisir un penchant pour les exercices qui sont les plus aisés et les plus aimables de l'entendement, pour les réflexions évidentes qu'inspirent les affaires humaines et les devoirs de la vie commune, pour l'observation enfin des défauts et des perfections qu'ils trouvent dans les objets particuliers qui les entourent. De tels sujets prêtent à réflexion, mais ne suffisent pas à meubler une solitude ; pour en faire un bon emploi pour l'esprit, il faut que s'y ajoutent

¹ Voir M. A. Box, *The Suasive art...*, Ch. 1 : les Scriblériens entretenaient un sentiment d'aversion pour la métaphysique et se contentaient par conséquent d'une philosophie facile, certes édifiante mais peu instructive. C'est ce que Box appelle « le climat de l'opinion ». C'est à ce climat que Hume s'adapte en partie pour mieux le modifier. Sur l'art d'écrire que cela suppose, voir *infra*, III^e Partie, Ch. 3. A.

² *EEH*, 1.7.7 ; 48. De ce point de vue, la première section de l'*Enquête* constitue, en partie du moins, une réécriture de l'Introduction du *Traité*, qui répondait déjà à la même stratégie de réhabilitation de la philosophie abstraite aux yeux d'un public mondain.

la compagnie et la conversation de nos semblables. Chose qui rassemble les hommes dans des sociétés où chacun exprime avec tout l'art dont il est capable ses pensées et ses observations, et donne autant qu'il reçoit, l'instruction comme le plaisir »¹. Or dans la suite de l'essai, Hume présente la publication de ses *Essais* comme le meilleur moyen, selon lui, de consolider la récente réconciliation entre ces deux mondes, qui ont trop souffert de leur séparation au XVII^e siècle. Le monde de la conversation correspond donc bien à un public, c'est-à-dire à un lectorat dont il faut éveiller la curiosité pour les livres de philosophie abstraite, non seulement en vue de l'instruire mais aussi parce que le jugement de ce public sur la philosophie abstraite est instructif pour cette philosophie elle-même. Et ceci explique aussi que Hume s'adresse aux femmes savantes, dans un langage qui montre bien que Hume considérait le monde de la conversation comme constituant un public pour la philosophie, c'est-à-dire une sphère sociale qu'il s'agit certes d'instruire mais qui est en même temps capable de faire une certaine évaluation critique des livres de philosophie comme des œuvres littéraires. En présentant les femmes savantes comme des « juges »², Hume invite à concevoir le public dont elles font partie comme étant investi d'une certaine autorité intellectuelle auprès de laquelle il est question pour un auteur de « se risquer »³.

Il est vrai que cet essai ne fut publié qu'une seule fois par Hume, dans le volume II des *Essais* publié en 1742, et qu'il fait partie de ces morceaux que Hume retira de la publication parce qu'il les jugeait trop « frivoles »⁴. Mais cela ne permet pas pour autant d'invalider la distinction que l'essai établit entre les deux composantes de la République des Lettres et donc entre les deux publics de la science de l'homme. Car en 1752, Hume reconduit une distinction assez proche au début de l'essai « Of commerce », dont les premiers paragraphes servent d'introduction aux *Discours politiques* comme « Of Essay-Writing » servait d'introduction au volume II des *Essais moraux et politiques* de 1742⁵. Dans « Of commerce », Hume ne distingue plus « différentes espèces de philosophie », comme dans l'*Enquête*, ou deux « mondes », comme dans « Of Essay-Writing », mais « deux classes » de penseurs ou d'esprits, les « esprits *superficiels* (*shallow thinkers*) » et les « esprits *abstrus* (*abstruse thinkers*) », avant d'introduire discrètement une troisième

¹ *Essais*, Essais écartés, 533-534 ; 285.

² *Ibid.*, 536 ; 287.

³ *Ibid.*

⁴ *Letters*, 1.63.112 (à propos des trois essais retirés pour l'édition 1748 des *Essais*, édition D du classement Green and Grose : « Of Essay-Writing », « Of Moral Prejudices » et « Of the Middle Station of Life ») et *Letters*, 1.78.169 (à propos des deux essais retirés pour la publication de l'édition O (1764) des *Essais* : « Of Love and Marriage » et « Of the Study of History »).

⁵ La distinction en question revient donc régulièrement dans des textes introductifs puisqu'on la trouvait déjà dans l'Introduction du *Traité* et dans la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*. Or une introduction est naturellement le lieu où un auteur s'adresse à son public.

classe, celle des « hommes qui ont une manière plus juste de penser » que les esprits abstraits, ou les hommes « d'entendement *solide* (*those of solid understanding*)»¹. Or cette tripartition du monde des esprits recoupe assez bien celle des textes précédents : esprits superficiels, philosophie facile, monde de la conversation et aversion de la métaphysique d'un côté, pensée abstruse, bigoterie, monde savant mais insociable de l'autre, et, entre les deux, penseurs solides, philosophie abstraite mais nécessaire, monde savant plus policé et sociable. En d'autres termes, la République des Lettres selon Hume se compose de trois catégories de personnes : les mondains, les métaphysiciens et les philosophes de la nature humaine et de l'expérience². Or le début de l'essai « Of commerce », suivant une stratégie analogue à celle des textes précédents, s'adresse en priorité aux esprits superficiels, c'est-à-dire aussi bien aux mondains, ceux qui cultivent la conversation de café (« *coffee-house conversation* »³), pour leur montrer la nécessité et la pertinence d'une philosophie abstraite pour le traitement de sujets généraux comme les questions d'économie politique. Ces esprits superficiels constituent bien un public pour la philosophie aux yeux de Hume, non seulement parce que Hume s'adresse à eux pour les instruire mais aussi parce que, à cette fin, il commence par prendre en compte leur réaction critique vis-à-vis de la philosophie abstraite. Parce que ces esprits superficiels sont enclins à rejeter toute philosophie abstraite et à mettre pour ainsi dire dans le même sac la métaphysique abstruse et cette philosophie abstraite plus saine et plus utile qu'est la science de la nature humaine, il faut encore une fois prendre la défense de cette dernière. Or cette apologie n'a d'autre but que de préparer une réception authentique des principes de l'économie politique, qui, s'ils doivent être rejetés, doivent l'être non en vertu d'un préjugé défavorable envers la philosophie abstraite mais sur le fondement d'un véritable jugement critique. Dans ce texte, Hume reconnaît donc les mondains comme un public possible pour la philosophie, à condition que ceux-ci s'accordent avec les savants pour reconnaître la légitimité de la philosophie abstraite, c'est-à-dire des raisonnements à la fois généraux et précis. Et c'est bien dans l'intention de faire d'eux un public digne de la philosophie abstraite que Hume s'attache à justifier à leurs yeux la dignité de ce genre de philosophie.

Il y a donc bien deux publics de la philosophie, le public de la politesse et le public savant. Cette distinction s'articule d'ailleurs à la réflexion sur l'humeur sceptique. La bonne humeur studieuse du vrai sceptique étant une humeur composée à la fois de

¹ *Essais*, 2.1.253-254 ; 39.

² Ces trois composantes de la République des Lettres sont en même temps trois formes historiques qui actualisent au XVIII^e siècle les trois moments de l'histoire naturelle de la philosophie : dogmatisme (des métaphysiciens), pyrrhonisme (des mondains) et scepticisme modéré (des philosophes de la science de l'homme).

³ *Essais*, 2.1.253 ; 39.

curiosité et de sociabilité, faut-il s'étonner de ce que le sceptique ait besoin d'avoir commerce à la fois avec les mondains et avec les savants ? C'est parce que l'humeur sceptique est une humeur composée que le public de la science de l'homme est un public également composé. Mais cette composition du public se justifie aussi au niveau proprement épistémique du test de réception dont cette science a besoin. La question est donc maintenant de savoir quelle fonction critique Hume assigne en propre à chacun de ces deux publics et comment cette fonction critique s'articule avec son scepticisme mitigé.

2. La « conversation » : un test de sens

L'une des acceptions du scepticisme mitigé distinguées par la section XII de l'*Enquête sur l'entendement humain* conçoit celui-ci comme la limitation de la recherche au domaine de l'expérience, de la pratique et de la vie courante, ce que l'Introduction du *Traité*, dans un esprit plus newtonien, affirmait déjà comme une nécessité méthodologique. On a vu plus haut comment ce scepticisme de principe trouvait sa justification dans un constat d'échec de la métaphysique que Hume, dans l'Introduction du *Traité* comme dans la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, dresse à partir de la réception de la métaphysique auprès d'un public qui, selon toute vraisemblance, peut être assimilé en grande partie au public de la conversation¹. Autrement dit, le discrédit dans lequel la métaphysique est tombée auprès de ce public, et même auprès de ce public plus savant que constituent les philosophes de la science de l'homme et les newtoniens, constitue en quelque sorte un test révélateur. La fameuse prosopopée de la nature humaine développée dans la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain* fait sans doute écho à cette réception défavorable de la philosophie abstraite auprès du public de la philosophie facile : « La pensée abstruse et les profondes recherches, je les interdis, et leur réserve de sévères punitions : la morne mélancolie qu'elles mènent à leur suite, l'incertitude sans fin où elles vous plongent, et l'accueil glacé qu'on réserve à vos prétendues découvertes, dès que vous les avez communiquées (*the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated*) »². Or ce que révèle ce test, c'est que, par la métaphysique, la philosophie a fini par perdre son sens, ne renvoyant plus à aucune expérience humaine. Si le public de la philosophie facile n'est peut-être pas en mesure de juger de la vérité de la philosophie abstraite, parce que c'est un public qui n'est pas

¹ Voir *supra*, I^{ère} Partie, Ch. 1. C.

² *EEH*, 1.6.7 ; 47-48.

accoutumé à la réflexion profonde, on peut néanmoins considérer que la réception de la philosophie abstraite auprès de ce public constitue pour elle, aux yeux de Hume, ce que l'on peut appeler un *test de sens*. Selon que la philosophie abstraite sera capable ou non de retenir l'attention de ce public, en vue de l'instruire et de former son goût pour la réflexion profonde, on pourra considérer qu'elle a du sens ou non. Pour disqualifier la métaphysique, il n'est donc même pas nécessaire de poser la question de sa valeur de vérité. Il suffit de demander si elle fait sens pour des hommes autres que les métaphysiciens eux-mêmes, autrement dit si elle a une portée en dehors des écoles et des cabinets de philosophe. Ce qui disqualifie la métaphysique, ce n'est pas d'abord sa fausseté, c'est son caractère inintelligible. C'est donc la réception de la philosophie abstraite auprès des mondains qui permet de s'assurer que cette espèce de philosophie, malgré son degré nécessaire d'abstraction, reste en contact avec l'expérience et la vie courante. La réception mondaine de la philosophie remplit donc une fonction critique, en ce qu'elle offre à la philosophie abstraite un test de sens qui met à l'épreuve, non pas sa vérité, certes, mais son intelligibilité. En d'autres termes, la conversation fournit à la spéculation une pierre de touche lui permettant de vérifier qu'elle conserve un sens malgré son caractère abstrait, qui lui sera toujours essentiel¹.

La chose peut néanmoins paraître surprenante, dans la mesure où cela implique une certaine déférence du philosophe spéculatif à l'égard des mondains alors que Hume semble plutôt concevoir le premier, qui appartient à la catégorie des « savants » ou des « érudits » (des *learned*), comme étant en position de surplomb par rapport aux seconds. Toute la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain* n'a pour objet que de défendre la philosophie abstraite contre l'aversion des Scriblériens et de leur public à l'égard de toute métaphysique, en montrant qu'une philosophie fondamentale est possible, qui ne serait pas déconnectée de l'expérience et de la vie courante. Dans ce texte, Hume cherche donc bien à convaincre le lectorat d'Addison, de Steele, de Pope, de Swift et de Bolingbroke, autrement dit le public de la « philosophie facile » et de la conversation, qu'il vaut la peine d'étudier la philosophie abstraite. Hume cherche à convaincre ce public ou, si l'on préfère, à le rééduquer, à réformer son goût philosophique, c'est-à-dire à lui redonner goût à la philosophie abstraite. Et si Hume cherche ainsi à éveiller la curiosité des mondains pour la philosophie abstraite, c'est pour mieux les instruire par la suite. Car ce que montre aussi cette section de la première *Enquête*, c'est que la philosophie abstraite est absolument

¹ La réorientation de la philosophie des questions purement curieuses vers les préoccupations des hommes du monde participe déjà en soi d'un art d'écrire, lequel ne se réduit pas à l'art de bien écrire mais s'étend au choix des sujets à traiter, comme le remarque Box (*The Suasive Art...*, pp. 17-20). Sur la signification sceptique de cet aspect de l'écriture de Hume, voir *infra*, 3^e Partie, Ch. 3.

nécessaire non seulement à la philosophie facile mais aussi à toutes les pratiques humaines, celles de l'homme de l'État, du juriste et du général comme à celles du moraliste ou de l'orateur¹. L'utilité principale de la philosophie abstraite étant de permettre à tous les savoirs et à toutes les pratiques d'acquérir un degré supérieur de précision, d'exactitude et d'efficacité par une meilleure connaissance des principes anthropologiques qu'ils présupposent, il est dans l'intérêt des hommes du monde de se laisser instruire par le philosophe qui fait la science de la nature humaine². En somme, il s'agit bien pour Hume de faire la leçon aux mondains bien plutôt que de les écouter. S'ils ont tort de rejeter toute philosophie abstraite, pourquoi faudrait-il être attentif à leur réception de ce genre de philosophie ? Et s'il s'agit avant tout de les instruire, comment cette réception pourrait-elle être instructive pour le philosophe spéculatif ?

Si l'on compare l'Introduction du *Traité*, la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain* et « Of Essay-Writing », on comprend mieux quelle était exactement la position de Hume vis-à-vis du public de la conversation³. Les deux premiers textes répondent à une même stratégie, dont le dernier texte donne la clé de compréhension. Dans le *Traité* comme dans l'*Enquête*, Hume cherche à réhabiliter la philosophie abstraite aux yeux des mondains. Pour ce faire, il commence par approuver leur rejet de la « métaphysique », au sens péjoratif d'une philosophie « abstruse », c'est-à-dire de la métaphysique enseignée dans les écoles jusqu'au XVII^e siècle, avant de désapprouver leur rejet de toute philosophie abstraite et de faire valoir la nécessité d'une métaphysique expérimentale qui prendrait la forme d'une science de la nature humaine. Le parallèle entre les deux textes est assez évident pour que l'on puisse considérer celui de l'*Enquête* comme étant, en partie du moins, une réécriture de l'Introduction du *Traité*. Cependant, le texte de l'*Enquête* se présente de manière beaucoup plus explicite comme une apologie de la philosophie abstraite à l'attention du public de la philosophie facile et du monde de la conversation. Hume montre alors que la philosophie abstraite permet à la philosophie facile, aux sciences et aux arts de gagner en précision et en efficacité ; qu'elle

¹ Le monde de la conversation était certes constitué de sociétés savantes et littéraires, dont le but était de contribuer à l'avancement du savoir spéculatif (le Rankenian Club, la Philosophical Society, la Select Society et le Poker Club à Edimbourg, la Literary Society à Glasgow, le Wise Club à Aberdeen où ce sont les thèses de Hume qui sont principalement discutées), mais aussi de sociétés à vocation plus technique que philosophique, destinées à encourager le progrès de l'agriculture, de l'industrie et du commerce ainsi que le progrès moral et celui de l'éducation (la Society Number Two d'Edimbourg, fédérant de multiples Societies for the Reformation of Manners, la Society of Improvers of the Knowledge of Agriculture in Scotland, la Society for Propagating Christian Knowledge). Sur ces dernières sociétés, voir D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement*, Ch. 1-3.

² *EEH*, 1.8-9.8.48-50.

³ C'est le rapprochement entre ces textes (entre autres) qui avait déjà permis d'exhumer une histoire naturelle de la philosophie. Voir *supra*, 1^{ère} Partie, Ch. 1 et 2.

est le meilleur remède contre la fausse métaphysique, celle qui cautionne la superstition et la bigoterie, par la délimitation précise du globe intellectuel sur lequel l'entendement humain peut voyager en toute sûreté ; qu'on peut enfin espérer pour la philosophie morale un succès égal à celui de la philosophie naturelle de Newton. Or on ne comprendrait pas pourquoi Hume prend autant de soin à défendre la cause de la philosophie abstraite auprès du public de la philosophie facile s'il ne lui reconnaissait pas une certaine autorité intellectuelle. S'il faut réveiller l'intérêt de ce public pour la philosophie abstraite, c'est parce que cette sorte de philosophie, pas moins que la philosophie facile, a besoin de ce genre de public. Or c'est ce que permet de comprendre « Of Essay-Writing ». Après s'être félicité du récent rapprochement entre les savants et les mondains, Hume présente sa publication des *Essais* comme relevant de sa mission d'ambassadeur du monde savant auprès du monde de la conversation et dont le but est de favoriser l'échange entre ces deux mondes. Autrement dit, les *Essais* doivent permettre, certes, d'instruire les mondains par des écrits divertissants et d'orienter ainsi leur curiosité vers la philosophie abstraite, mais aussi, et en retour, de maintenir celle-ci au contact de la vie courante. C'est en effet dans le monde de la conversation que le philosophe spéculatif doit aller chercher matière à réflexion : « Dans cet échange, la matière première doit principalement venir de la conversation et de la vie commune. Il n'appartient au savoir que d'en faire la manufacture »¹. Cette dépendance de la philosophie à l'égard de la vie sociale lui est essentielle à partir du moment où elle se définit comme une science expérimentale de la nature humaine, ce que l'Introduction du *Traité* affirmait déjà à sa manière, à partir de l'impossibilité pour le philosophe qui étudie l'esprit humain de pratiquer sur lui-même ses observations : « Dans cette science, nous devons par conséquent glaner nos expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »². Le monde de la conversation est donc ce réservoir d'expériences dans lequel la spéculation doit sans cesse aller puiser pour s'assurer de garder contact avec le réel et donc de conserver un sens pour l'homme, du moins pour cet homme curieux et cultivé qu'est le *gentleman*. La conversation est ce garde-fou qui empêche la spéculation de se perdre dans les disputes verbales ou les distinctions futiles, c'est-à-dire dans un discours qui, parce qu'il n'est plus connecté avec l'expérience, ne veut plus rien dire. Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de transformer les hommes d'action en philosophes que de redonner aux esprits spéculatifs le sens des réalités, si l'on en croit la conclusion du Livre I

¹ *Essais*, essais écartés, 535 ; 286.

² *Traité*, Introduction, 6 ; 37.

du *Traité* : « Il y a, en *Angleterre*, en particulier, plus d'un honnête homme (*many honest gentlemen*) qui, toujours occupé aux affaires domestiques ou engagé, avec d'autres, dans des amusements communs, a rarement porté ses pensées très loin au-delà des objets qui s'offrent chaque jour à ses sens. En vérité, je ne prétends pas faire de ce genre d'hommes des philosophes, pas plus que je ne m'attends à ce qu'ils s'associent à ces recherches ou s'intéressent à ces découvertes. Ils font bien de s'en tenir à leur état présent et, au lieu de raffiner ces hommes pour en faire des philosophes, je voudrais pouvoir communiquer à nos fondateurs de systèmes une part de ce grossier mortier rustique (*this gross earthy mixture*), comme un ingrédient qui leur fait couramment défaut et qui servirait à tempérer les particules enflammées qui les constituent. 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 solides ni de sentiments qui correspondent à la pratique et à l'expérience courantes »¹. Bien sûr, une fois recueillies les expériences de la vie courante, il appartient au philosophe spéculatif de styliser cette expérience, de manufacturer cette matière première, pour reprendre la métaphore industrielle de « Of Essay-Writing »². Car il est évident que la conversation n'est pas elle-même le lieu d'élaboration du savoir, n'étant finalement qu'un réservoir d'opinions à corriger méthodiquement. L'expérience que le philosophe y recueille n'est encore qu'une expérience grossière – à dégrossir, donc – véhiculée par un discours qui, tant qu'il n'a pas été affiné par l'instruction, n'est que bavardage et discussion de café. Au discours creux des métaphysiciens, répond celui des purs mondains, que Hume caricature et qualifie d'« incessant bavardage »³. Styliser l'expérience mondaine, c'est premièrement, par le pouvoir de l'analyse, la faire passer de son état grossier d'expérience vécue à l'état précis et raffiné de l'impression simple, qui constitue le donné du raisonnement expérimental et permet en même temps de faire la critique des disputes verbales des métaphysiciens, à partir du principe selon lequel toutes les idées proviennent d'impressions simples. Styliser l'expérience mondaine, c'est ensuite, par le pouvoir de la synthèse, transformer l'opinion en savoir, ou l'imagination en jugement, en repérant les relations les

¹ *Traité*, 1.4.7.14.177 ; 365-366.

² Il se peut bien que cette métaphore reflète une réalité historique. C'est ainsi que l'une des œuvres emblématiques des Lumières écossaises, *De la nature et des causes de la richesse des nations* d'Adam Smith, semble bien être née d'une relation étroite entre son auteur et les marchands de Glasgow réunis avec lui au sein du Political Economy Club fondé en 1743 par le maire de la ville. Le club se réunit une fois par semaine pendant les treize années que Smith passa à Glasgow, et celui-ci reconnut sa dette envers le fondateur du Club dans le recueil de son matériau pour la *Richesse des nations* (Voir D. D. McElroy *Scotland's Age of Improvement*, pp. 30-31).

³ *Essais*, 1.534 ; 286. Voir aussi « Of Commerce » : « On fait peu de cas d'un auteur qui ne dit rien que ce qui se débite dans les conversations d'estaminet » (*Essais*, 2.1.254 ; 39).

plus régulières entre les phénomènes et en corrigeant ainsi les abus de la relation de ressemblance¹. Mais si « les décisions philosophiques ne sont pas autre chose que les réflexions de la vie courante rendues méthodiques et corrigées »², cela veut dire que la philosophie ne doit pas rejeter en bloc l'opinion, mais au contraire s'appuyer sur elle pour s'élever au savoir. C'est pourquoi la spéculation doit prendre appui sur la conversation. Le monde de la conversation, c'est, pour la science de l'homme, et à condition d'y ajouter l'histoire, l'équivalent du « livre de la nature » que, selon Bacon, la philosophie naturelle doit explorer³, ou encore du « grand livre du monde » dans lequel Descartes, après avoir étudié, tâcha de « recueillir diverses expériences » et d'essayer son jugement⁴. Par conséquent, être attentif à la réception de la philosophie au sein du monde de la conversation, c'est pour le philosophe de la science de l'homme rester fidèle à son projet philosophique. Or ce projet est un projet sceptique, dans la mesure où il implique une limitation de la recherche à l'expérience et à l'observation. C'est pourquoi le scepticisme de Hume intègre la critique mondaine à la recherche de la vérité.

Pour autant, suffit-il de limiter méthodiquement la recherche de la vérité à l'expérience pour passer avec succès ce test de sens et garantir à la philosophie abstraite une intelligibilité pour les hommes du monde ? Rien n'est moins, et c'est tout le drame du *Traité de la nature humaine* que de n'avoir pas su faire sens auprès du public de la conversation, ni d'ailleurs auprès du monde savant⁵. Hume eut vite fait de s'apercevoir de cet inconvénient. Dans la Préface de l'*Abrégé du Traité*, il déclare en effet son intention « de rendre un volumineux ouvrage plus intelligible à ceux qui sont pourvus de moyens ordinaires » dans l'espoir de le rendre ainsi accessible à « ceux qui ne sont pas accoutumés

¹ *Traité* 1.3.13.99-102 ; 220-224. L'imagination et le jugement – ou le préjugé et le savoir – obéissent chacun à une sorte particulière d'influence des règles générales de l'entendement humain, l'une poussant l'esprit à faire des généralisations abusives, l'autre lui permettant de revenir par réflexion sur ces généralisations et de les corriger. Or ces deux sortes d'influence permettent en même temps de distinguer le « vulgaire » du « sage » : « Tantôt c'est l'une, tantôt c'est l'autre qui prévaut, selon la disposition et le caractère de la personne. Le vulgaire est ordinairement guidé par la première, et les sages par la seconde » (*Ibid.*, 102 ; 224).

² *EEH*, 12.25.121 ; 285.

³ *Valerius Terminus*, ch. 1.

⁴ *Discours de la méthode*, I^{ère} Partie.

⁵ Le compte rendu du 2^e trimestre 1740 de la *Bibliothèque raisonnée* reproche à l'auteur du *Traité* d'« utiliser parfois un langage quelque peu inintelligible à ses lecteurs » (E. C. Mossner, «The Continental Reception...», p. 36). Celui du 2^e trimestre 1740 de la même revue, qui porte sur le Livre III du *Traité*, craint que « le lecteur ordinaire ne se plaigne encore de ce que sa métaphysique soit un peu obscure » mais reconnaît que l'auteur « a réellement fait quelque effort pour s'adapter à la capacité d'un plus grand nombre de personnes » (Mossner, art. cité, p. 38), allusion évidente à l'Avertissement que Hume publie avec le Livre III, dont il « espère que les lecteurs ordinaires pourront le comprendre sans lui consacrer une attention plus grande que celle que l'on accorde généralement aux ouvrages de raisonnement » (*Traité*, 3.Avertissement.292 ; 45). Enfin, le compte rendu des *Göttingen Zeitungen von gelehrten Sache* lui reproche ses conceptions « abstraites, pour ne pas dire confuses » et ironise ainsi : « [L'auteur] a beaucoup de talent pour exprimer en termes confus ce que d'autres ont établi clairement » (Mossner, art. cité, p. 41).

au raisonnement abstrait »¹. En affirmant qu'« on s'est plaint que l'ouvrage, dont [il] présente ici un abrégé au lecteur, était obscur et difficile à comprendre »², Hume fait allusion aux comptes rendus des revues savantes. Et plus loin dans la Préface, il affirme que, pour son malheur, l'auteur du *Traité* doit « être jugé par le petit nombre, dont le verdict risque davantage d'être corrompu par la partialité et par le préjugé »³. Ces deux affirmations permettent certes de considérer que l'*Abrégé* s'adressait au monde savant proprement dit, comme c'était déjà le cas du *Traité*. Mais la référence aux lecteurs aux « moyens ordinaires » et à « ceux qui ne sont pas accoutumés au raisonnement abstrait », tout comme la forme littéraire du pamphlet, dont la brièveté et la concision le rapprochent du genre de l'essai périodique familier au lectorat d'Addison et de Steele, tout cela permet de considérer que l'*Abrégé* s'adressait aussi bien au public de la politesse qu'aux doctes. On peut donc en déduire rétrospectivement que le *Traité* lui aussi, dont l'*Abrégé* fait la promotion, s'adressait au public de la politesse et que, de l'avis de Hume du moins, il ne réussit pas auprès de ce public. La chose est confirmée par l'Avertissement et le premier paragraphe du Livre III du *Traité*, lequel fut publié près de deux ans après les deux premiers Livres et l'*Abrégé*. Dans cet Avertissement, Hume s'adresse aux « lecteurs ordinaires », dont il espère qu'ils « pourront le comprendre [le troisième volume du *Traité*] sans lui consacrer une attention plus grande que celle que l'on accorde généralement aux ouvrages de raisonnement »⁴. Et dans le premier paragraphe du livre, après avoir fait remarqué l'avantage que présente, dans le cadre d'une philosophie abstraite, le fait de traiter le sujet de la moralité, qui nous touche et nous intéresse plus que tout autre, il affirme : « En l'absence de cet avantage, je ne me serais jamais aventuré dans la réalisation d'un troisième volume de philosophie aussi abstruse, à une époque où la plupart des hommes semblent s'accorder à transformer la lecture en divertissement et à rejeter tout ce dont la compréhension demande un degré important d'attention »⁵. La référence à la lecture de « divertissement » et au sentiment d'aversion pour la « métaphysique » laisse peu de place au doute sur le fait que c'est le public de la philosophie facile et de l'essai périodique, autrement dit le public mondain de la politesse et de la conversation, qui est ici visé, public auprès duquel le *Traité* avait eu tant de mal de se faire entendre. Mais avant même la réception du *Traité*, Hume semblait se douter que son discours, bien que fondé sur l'expérience et l'observation, risquait de ne pas être intelligible. En attestent les

¹ *Abrégé*, 1.405.31.

² *Abrégé*, 2.405.33.

³ *Abrégé*, 3.405.33.

⁴ *Traité*, 3.Avertissement.292 ; 45.

⁵ *Traité*, 3.1.1.293 ; 50.

passages du Livre I du *Traité* où il s'excuse en quelque sorte auprès du lecteur du caractère quelque peu « abstrus » de son raisonnement¹.

C'est que, comme on l'a vu précédemment, le drame de la philosophie, dans lequel une recherche effrénée de fondement entraîne l'esprit humain dans le scepticisme extrême et jette ainsi le doute sur la valeur de la philosophie elle-même, drame dont l'histoire de la métaphysique avait été le théâtre, se répétait à l'intérieur même de l'enquête expérimentale du *Traité*. Par son ambition de concurrencer la métaphysique à titre de philosophie première, la science de l'homme, bien que fondée sur l'expérience et l'observation, courrait le risque de tomber dans les travers, sinon dans le piège de son adversaire, en se laissant entraîner dans l'étude et la discussion de sujets abstrus, voire dans la dialectique métaphysicienne. En s'opposant à la métaphysique au sens strict, le *Traité* courrait le risque d'être lui-même encore trop « métaphysique » au sens péjoratif du terme, échouant à cultiver la philosophie abstraite tout en satisfaisant aux exigences civilisatrices de la politesse. Et c'est bien parce qu'il n'avait pas passé avec succès le test de sens auprès du public de la conversation que le *Traité* appelait non seulement la rédaction de l'*Abrégé* mais aussi sa réécriture dans la première *Enquête*, lesquelles nécessiteront une sélection des matières ou des sujets traités, excluant les plus « métaphysiques » ou les plus « abstrus », pour ne retenir que ceux qui seront susceptibles de faire sens auprès des hommes du monde.

Pour limiter la recherche de la vérité à l'expérience, comme le veut le scepticisme mitigé, il ne suffit donc pas, paradoxalement, d'enraciner le discours philosophique dans l'expérience-impression. Il faut encore que cette expérience-impression fasse partie de l'expérience mondaine, qui n'est pas nécessairement à entendre au sens étroit de l'expérience des mondains (de la *gentry* britannique qui constituait le public de la conversation) mais peut être étendue à l'expérience que l'on fait dans le « monde » par opposition aux écoles et aux cabinets des philosophes, ou, si l'on préfère, dans la vie courante. L'Introduction du *Traité* affirmait pourtant la nécessité de « glaner [ses] expériences par une observation prudente de la vie humaine, et [de] les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »². Il faut croire qu'en traitant certains sujets trop « métaphysiques », le *Traité* n'avait pas tout à fait respecté ce mot d'ordre. En regard du penchant dogmatique de l'esprit humain qui le pousse à chercher la cause ultime des choses, le scepticisme mitigé entendu comme limitation de la recherche à l'expérience est

¹ *Traité*, 1.3.12.95 ; 210-211 / 1.4.2.136 n. ; 289 / 1.4.4.151 ; 316.

² *Traité*, Introduction, 6. 37.

une véritable ascèse philosophique. Or, c'est à maintenir l'esprit humain dans cette discipline intellectuelle que sert le test de sens que constitue la réception de la philosophie auprès du public mondain. Ce test, révélateur des insuffisances de la métaphysique, est encore nécessaire à cette philosophie abstraite qu'est la science expérimentale de la nature humaine. Il est l'épreuve critique qui permet à cette science nouvelle de savoir si elle a réussi à rompre avec l'insociabilité métaphysicienne et à faire de la philosophie abstraite une philosophie sociable. C'est en retenant les leçons de sa réception auprès de la sphère policée de la société que la philosophie abstraite apprend à se policer elle-même, c'est-à-dire à éliminer de son champ d'investigation des sujets et des questions qui n'ont pas véritablement de signification humaine et sociale.

Mais la limitation de la recherche à l'expérience n'est qu'une acception particulière du scepticisme mitigé selon Hume. En quoi consiste plus précisément la deuxième sorte de scepticisme mitigé que Hume distingue dans la première *Enquête* ? Et quel rapport entretient-elle avec la politesse ?

3. La critique savante : un test de vérité

En opérant une distinction entre deux sortes de scepticisme mitigé, l'*Enquête sur l'entendement humain* expose d'abord celle qui consiste à entretenir une certaine réserve, donc un certain doute, à l'égard de ses propres convictions philosophiques : « Il y a, il est vrai, un scepticisme plus *mitigé*, ou philosophie *académique*, qui peut être à la fois durable et utile, et qui peut, en partie, être le résultat de ce pyrrhonisme, ou scepticisme *excessif*, quand les doutes indistincts en sont, dans une certaine mesure, corrigés par le sens commun et la réflexion. La plus grande partie de l'humanité est naturellement portée à être affirmative et dogmatique en ses opinions ; et tant qu'elle ne voit ses objets que sous une seule face, et n'a l'idée d'aucun argument qui fasse contrepoids, elle se jette précipitamment dans les principes où elle incline, et n'a aucune indulgence pour ceux qui nourrissent des sentiments opposés. Hésiter ou balancer embarrasse son entendement, réprime sa passion et suspend son action. Elle est donc impatiente d'échapper à un état qui lui est si incommode ; et elle pense que jamais elle ne s'en saurait écarter assez loin, par la violence de ses affirmations et l'obstination de sa croyance. Mais si ces dogmatiques raisonneurs s'apercevaient de l'étrange infirmité de l'entendement humain, même en son plus parfait état, et lorsqu'il est le plus soigneux et le plus circonspect en ses décisions, une telle réflexion leur inspirerait plus de modestie et de réserve, et diminuerait leur folle

opinion d'eux-mêmes et leur préjugé contre leurs adversaires. Les ignorants peuvent réfléchir à la disposition des savants, qui, au milieu de tous les avantages de l'étude et de la réflexion, sont pourtant, d'ordinaire, défiants dans leurs décisions ; et s'il en est parmi les savants que leur tempérament naturel incline à l'arrogance et à l'obstination, une légère teinture de pyrrhonisme pourrait abattre leur orgueil, en leur montrant que le peu d'avantages qu'ils ont pu obtenir sur leurs pareils est insignifiant en comparaison de la perplexité et de l'embarras universels, inhérents à la nature humaine. En général, il y a un certain degré de doute, de circonspection, de modestie, qui, dans tous les genres d'examen et de décision, doit à jamais accompagner un bon raisonneur »¹. La manière dont Hume présente ce genre de scepticisme mitigé est assez paradoxale à première vue, puisqu'il commence par le définir comme une correction des doutes pyrrhoniens pour le caractériser ensuite comme la modération d'une attitude dogmatique. Mais on ne s'en étonnera pas si l'on se souvient que le pyrrhonisme n'est en réalité que le comble du dogmatisme, ou son renversement paroxysmique. Corriger le pyrrhonisme, c'est donc modérer le dogmatisme. Et parce que ce renversement du dogmatisme en pyrrhonisme est le produit d'une histoire, dont le scepticisme mitigé consiste à retenir la leçon, la lucidité que donne la compréhension de cette histoire permet de faire jouer le pyrrhonisme contre le dogmatisme, en lui rappelant que son désir excessif de fondement conduit à la mélancolie, dont la nature finit cependant par triompher.

Ce scepticisme mitigé, dont la première *Enquête* clarifie le sens, était cependant déjà présent dans la conclusion du Livre I du *Traité*, où le vrai sceptique était défini comme celui qui « se défiera de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique »². Moins clair sur les significations diverses du scepticisme, le texte du *Traité* est cependant plus explicite que celui de l'*Enquête* sur l'enracinement du vrai scepticisme, auquel l'*Enquête* donnera donc le nom de scepticisme « mitigé », dans une théorie de la croyance. Si le vrai sceptique se défiera de ses doutes philosophiques, c'est non seulement parce qu'il aura fait l'expérience douloureuse de la mélancolie pyrrhonienne, mais aussi et surtout parce qu'il aura expérimenté et compris que cette

¹ *EEH*, 12.24.120 ; 282-284. Voir aussi la lettre à Millar du 3 septembre 1757, qui fait dépendre le progrès intellectuel de cette pondération du jugement : « Pour ce qui est de mes opinions, vous savez que je ne défends aucune d'entre elles de manière absolue ; je propose seulement des doutes, là où je suis assez infortuné pour ne pas partager la même conviction que le reste de l'humanité. Je suis très surpris de voir quelqu'un qui se prétend homme de lettres manifester de la colère à ce sujet ; car il est indubitable, comme l'enseigne l'expérience de toutes les époques, que rien ne contribue plus au progrès du savoir que de tels débats et de telles nouveautés » (*Letters*, 1.140.265, lettre citée et traduite par D. Deleule dans sa traduction de la première *Enquête*, p. 23). Sur le rapport entre scepticisme mitigé et progrès du savoir, voir *infra*, III^e Partie, Ch. 1.

² *Traité*, 1.4.7.177 ; 367.

« qualité apparemment insignifiante et si peu fondée en raison »¹ qu'est la vivacité de certaines idées, en laquelle consiste la croyance, est cependant l'unique fondement de la mémoire, des sens et de l'entendement. Mais pour la même raison, il se défiera de sa conviction philosophique. Car, si exact et précis que soit le raisonnement par lequel il aura acquis cette conviction, celle-ci ne reposera jamais que sur la vivacité des idées, c'est-à-dire sur l'imagination. Pour philosophique qu'elle soit, cette conviction ne sera jamais qu'une croyance, au même titre que les croyances les plus triviales, comme la croyance que le feu réchauffe et que l'eau rafraîchit.

Enregistrant les leçons du pyrrhonisme sans souscrire à ses doutes excessifs, le scepticisme mitigé commande donc en définitive ce que l'on peut appeler la pondération du jugement. Le terme de « pondération » est le plus propre à exprimer cette attitude, qu'il faut concevoir dans la cadre d'une théorie dynamique de la croyance, au sens où la croyance est une force mentale en perpétuel mouvement, ou, du moins, dont la stabilité n'est jamais définitive². Dans le scepticisme de Sextus Empiricus, l'ataraxie était l'effet de l'épochè, qui elle-même était rendue possible par l'isosthénie, dans laquelle raisons et phénomènes faisaient l'objet d'une neutralisation réciproque³. Mais aux yeux de Hume, cette suspension du jugement, qui reviendrait à suspendre toute croyance, est tout simplement impossible⁴. Cette retenue en laquelle consiste la pondération du jugement ne consiste pas non plus à retenir méthodiquement son jugement pour examiner une hypothèse philosophique avant de la recevoir. Ce doute méthodique que préconisait Descartes à juste titre, parce qu'il est indispensable à toute enquête philosophique, est un scepticisme qui précède cette enquête, alors que le scepticisme mitigé comme pondération du jugement lui est consécutif⁵. Le premier consiste à se retenir tout simplement de croire, le second consiste à croire avec retenue, ce qui est bien différent. Entre les deux, il y a toute la distance qui sépare le doute de la croyance, à ceci près que le scepticisme mitigé introduit le doute dans la croyance ou, si l'on préfère, la croyance dans le doute. « Pondérer » son jugement, c'est donc encore juger, mais en pesant son jugement, c'est-à-

¹ *Traité*, 1.4.7.173 ; 358.

² Pour une interprétation en termes de stabilité de la théorie de la croyance soutenue dans le *Traité*, voir l'étude de L. Loeb, *Stability and justification in Hume's Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2002. La recherche de la stabilité étant motivée par l'*uneasiness* inhérente à l'instabilité (L. Loeb, *Op. cit.*, pp. 10 sq.), elle est assimilable à cette recherche de l'*easiness* impliquée dans la politesse.

³ Voir *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4-6.

⁴ *Traité* 1.4.1.123 ; 264-265 / 1.4.2.125 ; 270 / 1.4.2.144 ; 305 / 1.4.7.175 ; 362-363 / *EEH*, 5.2.36 / *EEH*, 12.3.112.264-265 / *EEH*, 12.21-23.118-120 ; 279-282. Loeb compare sur ce point Hume et les pyrrhoniens (*Stability and justification...*, pp. 6 sq.).

⁵ *EEH*, 12.3-4.112-113 ; 264-266. Ce scepticisme mitigé étant en partie le résultat du pyrrhonisme et le pyrrhonisme étant lui-même subséquent à la recherche, le scepticisme mitigé en question est nécessairement subséquent à la recherche lui aussi.

dire en mesurant son poids relatif dans sa mise en balance avec les arguments susceptibles de lui faire contrepoids¹. Et c'est précisément parce qu'il inscrit le doute à l'intérieur même de la croyance, et non par opposition à la croyance, que le scepticisme dont il est question ici prend le nom de scepticisme mitigé. Il s'agit bien d'un scepticisme, puisqu'il est question de douter, mais d'un scepticisme mitigé, puisqu'il ne s'agit de douter qu'en continuant de croire². Le mot anglais *mitigated* exprime l'idée d'un mélange ou d'une composition, dont on a vu qu'elle intervenait déjà dans la composition de l'humeur philosophique du vrai sceptique, la bonne humeur studieuse, composée de curiosité et de sociabilité. Ici, la composition dont il s'agit est un mélange entre doute et croyance, ou, ce qui revient au même, pyrrhonisme et sens commun. Pondérer son jugement, c'est aussi bien le composer. Cette pondération du jugement ne fait qu'un avec ce que le *Traité* appelle tout simplement du nom de « jugement », en l'opposant à un sens restreint du mot « imagination », et qui consiste en une correction des préjugés³. Hume va même jusqu'à énoncer les règles de cette pondération du jugement, qui consiste aussi bien à le rendre plus précis et plus exact, avant de déclarer leur énoncé quelque peu superflu, arguant du caractère naturel du jugement⁴. La première *Enquête* le redira : « les décisions philosophiques ne sont pas autre chose que les réflexions de la vie courante rendues méthodiques et corrigées »⁵.

Or cette pondération du jugement implique une attitude sociable, qui consiste à rester ouvert à la critique et à intégrer éventuellement cette critique à son propre jugement, justement pour le pondérer. On le comprend *a contrario*, dans le tableau que Hume dresse de la nature humaine en son penchant dogmatique dans la première *Enquête*. Elle ne fait qu'un avec une certaine insociabilité intellectuelle, car « tant qu'elle ne voit ses objets que sous une seule face, et n'a l'idée d'aucun argument qui fasse contrepoids, elle se jette précipitamment dans les principes où elle incline, et n'a aucune indulgence pour ceux qui nourrissent des sentiments opposés »⁶. On peut donc en déduire que le scepticisme mitigé,

¹ « Tout dans ce monde se juge par comparaison » (*Traité*, 2.1.11.210.163). Toute conviction philosophique est donc susceptible d'être dans une certaine mesure contrebalancée, et c'est pourquoi il n'existe aucun principe tel que le *cogito*, aucun point fixe et assuré sur lequel pourrait s'édifier toute la sagesse humaine au motif qu'aucun doute ne serait en mesure d'en annuler la certitude : « il n'y a pas de pareil principe originel, qui ne puisse absolument pas être fallacieux ou trompeur » (*EEH*, 12.3.112 ; 264). Les mathématiques elles-mêmes, discipline démonstrative s'il en est, n'échappent pas au régime dialectique de l'argumentation, lequel réduit leur certitude à la probabilité (*Traité*, 1.4.1.121-122 ; 261-262).

² La pondération du jugement ne relève donc pas de l'isosthénie des Pyrrhoniens, laquelle précède tout jugement possible et produit en réalité la suspension du jugement (voir Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4).

³ *Traité*, 1.3.13.99-102 ; 220-224.

⁴ *Traité*, 1.3.15.

⁵ *EEH*, 12.25.121 ; 285.

⁶ *EEH*, 12.24.120 ; 283.

par opposition à cette attitude dogmatique, est propre à disposer les savants à la discussion. Ce genre de scepticisme leur permettrait en effet de ne pas voir les objets « que sous une seule face », mais, les incitant à avoir de l'« indulgence pour ceux qui nourrissent des sentiments opposés », il les inviterait à prendre en compte le point de vue des autres savants, garantie d'objectivité. Ce genre de scepticisme fait certes « hésiter ou balancer » celui qui le cultive, mais alors que cet inconfort embarrasse le dogmatique, il rassure paradoxalement le sceptique modéré sur la qualité de son entendement, puisqu'une telle réserve « doit à jamais accompagner un bon raisonneur ». Enfin, il permettrait aux savants de corriger « leur préjugé contre leurs adversaires » et leur ferait voir « le peu d'avantages qu'ils ont pu obtenir sur leurs pareils ». Le scepticisme mitigé ainsi entendu est donc par définition ouvert sur une sociabilité savante. En imposant au philosophe de se défier de sa conviction, il lui impose en même temps d'être à l'écoute de l'opinion des autres. Tout l'art du jugement qu'implique le scepticisme modéré consiste à mettre en balance des positions opposées pour en corriger les abus respectifs¹. Et c'est un art de la sociabilité intellectuelle dans la mesure où il consiste à importer l'art de la conversation dans le domaine de la philosophie abstraite².

Pondération ou encore « circonspection », « modestie » et « réserve », tels sont les mots employés par Hume dans la première *Enquête* pour caractériser l'attitude à laquelle correspond ce genre de scepticisme mitigé. Or c'est là employer le langage de la politesse, en particulier en parlant de « réserve ». En un sens, toute la culture de politesse est une culture de la réserve ou, si l'on préfère, de la retenue, à pratiquer aussi bien dans les actions, les passions, les opinions et leur expression. C'est en tant que culture de la réserve que la politesse est facteur de sociabilité, dans la mesure où elle permet d'adoucir les relations sociales. La réserve, c'est ce qui permet d'arrondir les angles et de polir ces relations. Or, dans sa fonction politique, la politesse devait permettre à l'élite britannique, traversée par la division des partis, de maintenir son unité malgré les dissensions partisans. En tant que telle, elle constituait donc une culture de la conversation qui, dans le cadre des controverses partisans, était une culture de la discussion et du débat. Cette culture comprenait une éthique de la réserve dans les opinions et surtout dans leur

¹ De cet art du jugement témoignent exemplairement les *Discours politiques* de Hume. Sur ce point, voir D. Deleule, *Hume et la naissance...*, pp. 322-327.

² La politesse du sceptique est la forme intellectuelle de la politesse de la conversation : « Parmi les arts de la conversation, le plus aimable est sans doute cette déférence mutuelle ou cette politesse qui nous fait sacrifier nos propres inclinations à celles d'autrui et tempérer ou cacher ces présomptions arrogantes si naturelle à l'esprit humain. Un homme bien né et bien élevé pratique cette civilité envers chacun, sans arrière-pensée et sans intérêt » (*Essais*, I, 14, 126 ; 179). Investie dans l'écriture de la philosophie, cette politesse deviendra politesse du style, laquelle implique un art de la réserve dans l'expression de sa pensée. Voir *infra*, III^e Partie, Ch. 3, B. 2.

expression, qui avait pour fonction de ménager l'adversaire dans les attaques que l'on pouvait lui adresser afin que le débat ou la discussion puisse continuer d'avoir lieu¹.

Or cette attitude de réserve à l'égard de ses propres convictions et d'ouverture à l'opinion des autres est précisément celle dont Hume fit preuve à l'égard de son public. Ce qui en témoigne principalement, ce sont les nombreuses lettres où Hume sollicite à maintes reprises l'avis de ses correspondants sur tel ou tel de ses écrits, parfois après avoir exprimé sa défiance à l'égard de son propre jugement². On peut même légitimement conjecturer à partir de là que c'est dans le même esprit de défiance relative à l'égard de ses propres convictions philosophiques et d'ouverture à la critique que Hume attendait avec impatience le compte rendu du *Traité* dans la revue *The History of the Works of the Learned* et qu'il finit par publier l'*Abrégé du Traité* pour susciter une réaction critique de la part du public savant³. On peut donc considérer que cette attitude de Hume vis-à-vis du public, attitude qui satisfaisait pleinement à l'exigence de réserve de la culture de la politesse en tant que culture du débat et de la discussion, n'était pas une simple concession à l'esprit des Lumières britanniques mais était philosophiquement motivée par son scepticisme mitigé.

Or, dans la mesure où c'est un jugement critique que Hume attendait sans doute des comptes rendus des revues savantes et qu'il sollicitait en tout cas de ses correspondants, on peut considérer que c'est la vérité même de la science de l'homme qu'il cherchait ainsi à éprouver. « Vous semble-t-il vrai ? », demande tout bonnement Hume à Pierre Desmaizeaux à propos du *Traité de la nature humaine*⁴. On peut donc parler ici d'un *test de vérité* pour la science de l'homme, qu'elle doit passer non plus auprès des mondains, mais auprès de cette autre composante du public de la philosophie que sont les savants. Comme son nom l'indique, la revue *The History of the Works of the Learned* appartenait au monde des *learned*, et non à celui des *conversable*, lecteurs et rédacteurs des écrits relevant plutôt du genre de l'essai périodique. Quant aux destinataires des lettres dans lesquelles Hume s'enquérissait d'un avis critique sur ses écrits, il s'agissait toujours de personnes qui étaient elles-mêmes des auteurs, et donc des philosophes de profession en regard desquels les mondains, simples lecteurs, et lecteurs d'une philosophie facile, faisait figure d'amateurs. Il s'agit de Henry Home (Lord Kames), du Dr Butler, de Pierre Desmaizeaux, d'Adam Smith, de Mure of Caldwell, de John Wilkes.

De même donc que la réception de la philosophie abstraite auprès des mondains constituait pour elle un test de sens, de même sa réception auprès des savants fait-elle

¹ L. E. Klein, "The Political Significance of 'Politeness' "..., pp. 73-108.

² Voir Annexe, Lettres n°2 et n°5.

³ Voir *supra*, Ch. 1. C.

⁴ *Letters*, 1.10.29-30 (Annexe, Lettre °4).

office de test de vérité. Que le test de sens ne suffise pas, la chose est évidente, puisqu'un discours peut bien avoir du sens sans pour autant être vrai. Si quelqu'un avance par exemple « *que César mourut dans son lit, que l'argent est plus fusible que le plomb, ou que le mercure est plus lourd que l'or* »¹, ces propositions ont du sens, dans la mesure où elles renvoient à des impressions des sens ou de la mémoire (César, la mort d'un homme, un lit ; l'argent, la fusibilité, le plomb ; le mercure, le poids, l'or) mais elles sont fausses parce qu'elles relient des idées dont les impressions correspondantes ne sont pas reliées dans la réalité. Il y a donc bien de la différence entre la valeur signifiante d'un discours et sa valeur de vérité. Si la métaphysique au sens strict était disqualifiée par son inintelligibilité, c'est-à-dire par le fait que son discours n'avait pas de sens, avant même que soit interrogée la vérité de son discours, la science de l'homme peut inversement avoir du sens et néanmoins comporter des erreurs, en particulier des erreurs matérielles, portant sur des questions de fait.

En quoi consiste plus précisément ce test vérité ? Pour le comprendre, il faut commencer par se demander ce que c'est que la vérité selon Hume. Si l'on s'en tient pour l'instant aux définitions qu'il en donne, on s'aperçoit que Hume conçoit celle-ci selon la définition traditionnelle de la vérité comme adéquation. Encore faut-il préciser que, dans le cadre de sa philosophie empiriste et sceptique, cette adéquation ne peut plus être conçue comme adéquation entre la chose et l'intellect, où la chose correspondrait à l'être et l'intellect à la raison comme faculté naturellement capable de saisir l'être, puisque l'être ou l'essence même des choses doit rester à jamais caché à la raison humaine, qui n'est elle-même qu'un mystérieux instinct. Si malgré cela la vérité peut encore se définir en termes d'adéquation, c'est comme adéquation entre les perceptions de l'esprit humain, et non entre l'esprit ou la raison et un référent extra-mental, et plus précisément entre les idées et les impressions, ce que l'on peut considérer comme une définition idéaliste de la vérité². La vérité, c'est l'accord entre la pensée et le réel, où la pensée correspond aux idées et le réel aux impressions. Mais Hume fait subir à la définition traditionnelle de la vérité une modification supplémentaire, qui tient à la distinction qu'il opère à l'intérieur de la connaissance humaine au sens large entre « connaissance » au sens strict et « probabilité » ou entre « relations d'idée » et « questions de fait », selon que l'on suit la terminologie du

¹*Traité*, 1.3.766 ; 159. Hume utilise ces exemples de propositions fausses pour faire comprendre la nature de la croyance comme idée vive reliée à une impression présente. Elles ne sont reprises ici que pour les besoins du commentaire.

² Sur cette question, voir F. Brahami, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001 et *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF, 2003, pp. 19-27.

Traité ou celle de la première *Enquête*¹ : « La vérité est de deux sortes ; elle consiste soit dans la découverte des rapports entre les idées considérées en elles-mêmes, soit dans la conformité de nos idées des objets à leur existence réelle »². Ou encore : « Le vrai ou le faux consistent en un accord ou un désaccord, soit avec les relations *réelles* entre les idées, soit avec l'existence et le fait *réels* »³. Or la science de l'homme, en tant que « philosophie morale » et plus encore en tant qu'« essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux », traite évidemment de questions de fait, et non de relations entre les idées, et plus précisément de questions portant sur les faits généraux, et non sur les faits particuliers, qui sont l'objet de sciences comme « l'histoire, la chronologie, la géographie et l'astronomie »⁴. Si donc la réception de la science de l'homme auprès du public savant constitue pour elle un test de vérité, ce test consiste à vérifier auprès des savants que son discours correspond aux faits. Demander aux savants de sa connaissance de porter un jugement critique sur ses écrits, cela pouvait vouloir dire pour Hume ouvrir une discussion sur des questions de fait. C'est ainsi, par exemple, que Hume, dans sa lettre du 6 avril 1739 à Pierre Desmaizeaux, affirme que, contrairement au jugement de goût que l'on porte sur une œuvre poétique, qui ne peut être justifié objectivement, « chaque erreur en philosophie peut être relevée distinctement et prouvée en tant que telle », avant d'insister auprès de Desmaizeaux pour « être informé des plus importantes d'entre elles »⁵.

Le scepticisme mitigé, qu'on le comprenne soit comme limitation de la recherche à l'expérience soit comme pondération du jugement, entretient chez Hume une relation étroite avec la politesse, en tant que culture régulatrice de la sociabilité intellectuelle de l'*Enlightenment*, dans la mesure où il commande au philosophe sceptique d'être attentif à cette mise à l'épreuve de la science de l'homme que constitue pour elle sa réception

¹ *Traité*, 1.3.11.86.193 (terminologie reprise de Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre IV, Ch. 15) et *EEH*, 4.1.24 ; 82-83.

² *Traité*, 2.3.10.287 ; 308.

³ *Traité*, 3.1.1.295 ; 52. Si la première définition peut laisser penser que l'adéquation peut avoir lieu simplement entre les idées, sans référence aux impressions, la seconde lève le doute en parlant de « relations *réelles* entre les idées », la réalité de la relation entre les idées ne pouvant être vérifiée que par référence aux impressions dont les idées ne sont que les copies. C'est ainsi que la divisibilité finie de nos idées d'espace et de temps renvoie à la divisibilité finie de l'espace et du temps en tant qu'objets dont les idées sont des « représentations adéquates » (*Traité*, 1.2.2.24 ; 79), c'est-à-dire à l'espace et au temps entendus respectivement comme coexistence ou succession d'impressions (*Traité*, 1.2.1-2).

⁴ *EEH*, 12.30.122 ; 289.

⁵ Annexe, Lettre n°4. Il s'agit des erreurs qui pourraient se trouver dans les deux premiers volumes du *Traité*. Mais le meilleur exemple de discussion érudite et en même temps policée sur une question de fait entre Hume et l'un de ses contemporains est celle qu'il eut avec Robert Wallace sur la question du nombre des nations de l'Antiquité (voir *infra*, Ch. 3, B. 1).

critique au sein de la République des Lettres, composée à la fois des mondains et des savants. Cependant, si l'on restreint le scepticisme mitigé de Hume à la limitation de la recherche à l'expérience et à la pondération du jugement, il est difficile d'en saisir l'originalité. Dès le XVII^e siècle, des auteurs comme Mersenne ou Gassendi entretenaient un scepticisme « constructif ou mitigé » en limitant la connaissance aux apparences, c'est-à-dire aux phénomènes et donc à l'expérience, l'essence véritable des choses devant restée inconnue¹. Quant au scepticisme mitigé comme pondération du jugement, dans la mesure où il résulte d'un rejet du dogmatisme comme du pyrrhonisme, il n'est pas sans rappeler les diverses formes de scepticisme mitigé cultivées par les philosophes de la Royal Society (Wilkins, Glanvill et Boyle) qui étaient autant de tentatives pour surmonter le scepticisme radical autrement que par le dogmatisme cartésien². Si l'on s'en tient à cette caractérisation un peu superficielle du scepticisme mitigé que propose la dernière section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, on ne voit pas ce qui fait l'originalité du scepticisme de Hume et de sa rencontre avec la culture de la politesse. Or s'il y a un aspect du scepticisme mitigé de Hume qui lui est propre et qui fait en même temps toute sa profondeur, c'est la théorie de la croyance qu'il implique. Y a-t-il donc un quelconque rapport, dans l'œuvre de Hume, entre la culture de la politesse et la théorie de la croyance ? Cette théorie de la croyance est-elle au fondement de la double signification du scepticisme mitigé distinguée par la première *Enquête* et si marquée par la culture de la politesse ? Ou bien cette caractérisation du scepticisme mitigé n'est-elle qu'une concession à cette culture et donc au public de la conversation, auquel la première *Enquête* s'adressait de manière privilégiée, Hume ayant rompu avec la profondeur sceptique du *Traité* ?

Cette dernière lecture serait pour le moins réductrice. Car si l'on met en regard la double caractérisation du scepticisme mitigé qu'opère la dernière section de l'*Enquête* avec la théorie de la croyance soutenue dans le *Traité* et dans l'*Enquête* elle-même, on s'aperçoit que le lien entre scepticisme et politesse dans l'œuvre de Hume, du point de vue de la sociabilité savante, est plus profond qu'il n'y paraît au premier abord. Réinterprété à la lumière de la théorie de la croyance, le double test de réception (test de sens et test de vérité) dont la science de l'homme, en tant que science sceptique, a besoin, prend alors la forme d'un test de crédibilité.

¹ R. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. C. Hivet, Paris, PUF, 1995, pp. 112-127. Ce scepticisme mitigé animera au siècle suivant la philosophie des Lumières, pour laquelle la raison et ses lois ne peuvent se donner à voir que dans l'expérience (Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Ch. 1). Le XVIII^e siècle n'est pas cartésien mais newtonien. Or selon Hume, le scepticisme mitigé ou « modeste », qui consiste à « limiter nos spéculations à l'apparence sensible des objets » est l'esprit même de « la philosophie newtonienne » (*Traité*, 1.2.5.46-47 n. ; Appendice.388).

² R. Popkin, *Op. cit.*, pp. 208-218.

B. La crédibilité de la philosophie

Si la science de l'homme ne peut faire l'économie de sa réception critique auprès du public, c'est en tant que science sceptique, et cela à double titre, si l'on se rapporte aux deux caractérisations du scepticisme mitigé exposées dans la première *Enquête*. Science sceptique, elle l'est en tant que science des phénomènes, toute tentative pour saisir l'essence de l'esprit humain étant exclue. De ce point de vue, sa réception auprès du public mondain de la conversation constitue pour elle une précieuse pierre de touche, parce que ce public étant proche de la vie courante, il est proche de l'expérience. Selon qu'elle réussira ou non à convaincre ou, du moins, à retenir l'attention de ce public, la science de l'homme saura si elle est restée fidèle à sa méthode et à son objet, c'est-à-dire à elle-même. Science sceptique, la science de l'homme l'est aussi dans la mesure où, en intégrant et surmontant à la fois le doute pyrrhonien, qui n'est que l'envers du dogmatisme, elle commande une modération de la conviction, le vrai sceptique se défiant aussi bien de ses doutes philosophiques que de ses convictions philosophiques. À ce titre, la réception de la science de l'homme auprès des savants permet à son auteur de mettre à l'épreuve ses propres convictions. C'est ainsi que l'on a pu dégager, à partir de ces deux acceptions différentes du scepticisme mitigé, deux tests de réception pour la science de l'homme, auprès de deux publics différents.

Mais que le test porte sur le sens du discours théorique de la science de l'homme ou sur sa vérité, c'est toujours la crédibilité de cette science qui est mise à l'épreuve. La distinction jusqu'ici opérée entre test de sens et test de vérité trouve en effet son unité dans la théorie humienne de la croyance, qui permet de considérer la réception de la philosophie au sein de la société comme constituant globalement pour elle un test de crédibilité. Poser la question de la valeur de la philosophie dans les termes du scepticisme de Hume, c'est demander si celle-ci est crédible, c'est-à-dire si elle a quelque titre à faire l'objet d'une croyance. En quel sens les deux tests distingués jusqu'ici, le test de sens et le test de vérité, constituent-ils ensemble un test de crédibilité ? Quel fondement sceptique trouvent-ils, non plus simplement dans la réflexion de Hume sur la nature du scepticisme mitigé, mais dans sa théorie de la croyance ?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de se rapporter non plus à la première *Enquête* mais au *Traité*, et cela pour deux raisons. La première est que certains éléments de la théorie de la croyance qui permettent d'interpréter la réception de la

philosophie auprès du public comme un test de crédibilité disparaissent entre le *Traité* et l'*Enquête*. La deuxième est que l'hypothèse selon laquelle Hume conçoit la réception de chacun de ses livres comme un test de crédibilité pour sa pensée ne peut se vérifier pour le *Traité* qu'à la condition que le *Traité* lui-même contienne déjà les fondements philosophiques d'une telle conception.

1. Test de sens et théorie sceptique de la croyance

La réception de la philosophie abstraite auprès du public de la conversation constitue pour elle un test de sens. Qu'elle soit rejetée par ce public comme étant inintelligible ou qu'elle éveille au contraire son intérêt, cela ne veut pas encore dire qu'elle soit vraie ou fausse, mais c'est du moins le signe qu'elle conserve ou non un sens, dans son degré nécessaire d'abstraction. Or la philosophie abstraite conserve un sens à condition de renvoyer à l'expérience humaine. Quelle justification sceptique la théorie de la croyance exposée dans le *Traité* apporte-t-elle à cette interprétation de la réception mondaine de la philosophie abstraite ?

Un discours philosophique consiste toujours en un raisonnement sur les causes et les effets. Or l'une des conditions pour qu'un raisonnement de causalité fasse l'objet d'une croyance, c'est qu'il renvoie ultimement à l'expérience, c'est-à-dire à une impression des sens ou de la mémoire¹. C'est cette impression qui, avec l'idée faisant proprement l'objet de la croyance, constituent les « parties qui composent nos raisonnements sur la cause et l'effet »². Cela se comprend, puisque c'est de la seule vivacité des impressions, et en particulier de l'impression présente, que l'idée faisant l'objet d'une croyance tire sa propre vivacité. C'est d'ailleurs à la présence des impressions des sens et de la mémoire que tient la crédibilité des témoignages des historiens, qui reposent sur des traces écrites – « sur les

¹ *Traité* 1.3.4. On pourra s'étonner de ce que Hume, dans cette section du *Traité*, met sur le même plan les sens et la mémoire, en parlant des perceptions de la mémoire non plus comme étant de simples idées (comme en *Traité* 1.1.3) mais comme constituant de véritables impressions ou comme des idées « qui équivalent à des impressions » (*Traité* 1.3.4.58 ; 144). De cette anomalie apparente, la section suivante (*Traité*, 1.3.5) fournit l'explication, en montrant que la seule différence entre les idées de la mémoire et celles de l'imagination réside dans le degré supérieur de force et de vivacité qui caractérise les premières, les rapprochant ainsi des impressions des sens, ce qui semble suffire aux yeux de Hume pour qu'on puisse donner aux idées de la mémoire le nom d'impressions. En outre, la croyance n'étant qu'un certain degré de vivacité des perceptions de l'esprit, c'est seulement en vertu de leur degré de vivacité que les impressions de la mémoire font, contrairement aux idées de l'imagination, l'objet d'une croyance. C'est d'ailleurs cette crédibilité de la mémoire qui explique que seul un discours philosophique historiquement fondé soit crédible, ce qui exclut par principe le discours métaphysique au sens d'un discours qui prétend s'élever au-delà de l'expérience.

² *Traité*, 1.3.4.58.144.

caractères et les lettres que l'on voit ou dont on se souvient »¹ – censées véhiculer les idées des témoins, dont on peut ainsi remonter la chaîne jusqu'aux témoins oculaires. *A contrario*, un discours qui prétendrait se développer uniquement sur le plan des idées, sans prendre appui sur aucune impression des sens ou de la mémoire, ne serait pas crédible, comme c'est le cas de « toutes les argumentations *hypothétiques*, ou raisonnements établis sur une supposition, car il n'y a en eux ni impression présente ni croyance à une existence réelle »². Or c'est bien ce genre d'argumentations qui semble caractériser aux yeux de Hume la philosophie abstraite à laquelle il s'oppose et que le public de la philosophie facile rejette dédaigneusement sous le nom de « métaphysique »³. Parmi les chefs d'accusation que l'Introduction du *Traité* lance aux philosophes spéculatifs, il y a celui de procéder à partir de « principes admis de confiance »⁴, ce que l'on peut comprendre, par comparaison avec l'esprit newtonien de la méthode expérimentale que Hume se propose d'adopter, comme le fait de raisonner à partir de principes admis sans consulter l'expérience⁵. *Hypotheses non fingo* : « toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique »⁶. En quoi peut bien consister une hypothèse de ce genre ? Dans le cadre de la « philosophie morale », elle consiste à outrepasser le plan des phénomènes pour se prononcer sur « l'essence de l'esprit », laquelle nous est pourtant « tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs », ou encore à tenter vainement d'« expliquer les principes ultimes de l'âme »⁷. Un exemple caractéristique de tentative de ce genre consiste à pousser la recherche causale au-delà même des impressions de sensation, qui constituent pourtant le donné au sens strict du terme. Après avoir montré que les impressions des sens et de la mémoire sont des parties essentielles de tous nos raisonnements de causalité et donc de l'engendrement de toute croyance, Hume soulève la question de l'origine des impressions de sensation, pour la récuser aussitôt : « Pour ce qui est des impressions qui proviennent des sens, la cause ultime en est, à mon avis,

¹ *Ibid.*.

² *Ibid.*.

³ *Traité*, Introduction.3.32.

⁴ *Traité*, Introduction.3.31.

⁵ Voir aussi *Lettre à Arbuthnot*, 16 ; 17-18 et *Essais*, essais écartés, 1.535 ; 286.

⁶ *Traité*, Introduction. 5.35. On dira que c'est tomber dans un cercle que d'expliquer le manque de crédibilité des systèmes philosophiques par le fait qu'ils ne renvoient pas à l'expérience et cela à partir de l'expérience comme méthode. Mais il faut plutôt dire que cette théorie empiriste de la croyance ne fait que rendre compte *a posteriori* d'un manque de crédibilité qu'elle ne décrète pas elle-même mais que la réception des systèmes philosophiques auprès d'un certain public a révélée. Vous vous demandez pourquoi la philosophie abstraite n'est pas crédible ? Tentons d'expliquer les opérations de l'entendement au moyen de l'expérience et de l'observation et nous le saurons.

⁷ *Traité*, Introduction.5.35. C'est la psychologie rationnelle comme métaphysique spéciale qui est ici visée, et dont Kant, après Hume, critiquera la prétention à un discours transcendant (*Critique de la raison pure*, I.II.II.II).

parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence »¹. Si donc les raisonnements de la philosophie abstraite ne reposent sur aucune impression des sens ou de la mémoire, et si ces impressions sont absolument nécessaires à l'engendrement de toute croyance, comment la philosophie abstraite pourrait-elle tenir un discours crédible ? Ou, pour le dire autrement, comment peut-elle prétendre à renvoyer au réel ? Car c'est dans ces deux systèmes que forment d'une part les impressions des sens et de la mémoire et d'autre part les relations de cause à effet auxquelles nous croyons que tient tout entier ce que nous appelons le réel, la réalité ou encore le monde, la croyance aux causes et aux effets étant le principe qui « peuple le monde » au-delà des étroites limites de notre mémoire et de nos sens². Ce qui est donc testé dans la réception mondaine de la philosophie abstraite, c'est la capacité de cette dernière à renvoyer au réel. Ce que le public de la conversation met à l'épreuve chez les philosophes de métier, c'est leur sens du réel et leur aptitude à produire un discours signifiant.

C'est d'ailleurs cette inaptitude à penser le réel qui vaut à la philosophie abstraite de recevoir de la part du public de la conversation le nom de « métaphysique », qui n'est plus alors qu'un sobriquet la désignant par son manque de crédibilité. Car la réception de la philosophie abstraite auprès de ce public, en même temps qu'elle révèle le caractère inintelligible de son discours (son absence de sens), la fait apparaître comme étant discréditée, c'est-à-dire comme inapte à produire aucune croyance ou à engendrer l'assentiment. C'est ce discrédit de la philosophie abstraite auprès du public qu'exprime le début de l'Introduction du *Traité*. Hume y déplore la faiblesse des systèmes philosophiques comme « ce qui semble avoir jeté le discrédit sur la philosophie elle-même »³. Le fait que « même la multitude peut juger » de cette faiblesse, par les controverses interminables auxquelles se livrent les savants sur la question « la plus insignifiante », illustre bien l'incapacité de la philosophie abstraite à produire l'assentiment. Et c'est faute de pouvoir convaincre au moyen de la raison que les philosophes spéculatifs s'efforcent de persuader par l'éloquence⁴. C'est ce constat d'un manque de crédibilité de la philosophie abstraite

¹ *Traité*, 1.3.5.59 ; 146.

² *Traité*, 1.3.9.75 ; 174-175.

³ *Traité*, Introduction.3.31. Il est vrai que « discrédit » traduit ici « *disgrace* », qui ne désigne pas précisément un manque de crédibilité mais plutôt un manque d'attractivité qui se signale par l'« aversion » du public de la philosophie facile pour la philosophie abstraite. Les faiblesses théoriques que Hume attribue aux systèmes philosophiques autorisent néanmoins à y voir aussi l'expression d'un manque de crédibilité affectant ces systèmes.

⁴ *Ibid.*.3.32.

aux yeux du public de la philosophie facile qui explique la démarche adoptée par Hume dans la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain*. L'apologie de la philosophie abstraite à laquelle Hume se livre, et qui s'adresse au public de la conversation, implique un constat analogue à celui de l'Introduction du *Traité*, à savoir un manque de crédibilité de la cette espèce de philosophie aux yeux du public de la philosophie facile. Après avoir établi la différence de nature entre ces deux espèces de philosophie, Hume observe en effet la différence de succès qu'elles ont rencontré au cours de l'histoire. Si des auteurs comme Cicéron, La Bruyère et Addison se sont acquis une renommée universelle et intemporelle, Aristote, Malebranche et Locke ne connurent qu'une gloire locale et passagère¹. Et Hume de faire parler la nature humaine pour avertir les philosophes du « froid accueil » que rencontreront leurs prétendues découvertes. Enfin, un signe sûr de ce que la « métaphysique » n'est pas crédible, c'est que, par son caractère inintelligible, elle ne fait qu'attirer sur elle le ridicule, là où la superstition est nuisible à la société humaine, dans la mesure où elle s'accompagne de croyance².

Mais il y a plus. Car la croyance n'étant qu'une idée vive reliée à une impression présente, elle ne saurait se produire dès lors qu'un discours qui déjà ne renvoie à aucune impression présente ne renvoie même pas à une quelconque idée. C'est en effet une caractéristique distinctive de la métaphysique abstruse que de prendre les mots pour des idées. Que son discours n'ait pas de sens, cela ne veut pas seulement dire qu'il ne renvoie à aucune impression mais aussi qu'il ne renvoie à aucune idée, l'absence de sens du raisonnement équivalant ici à une absence de signification du discours verbal. À vrai dire, l'absence de référent empirique ou impressionnel entraîne nécessairement l'absence de référent idéal, puisque toute idée, si complexe et abstraite soit-elle, a son origine dans des impressions simples. S'il est possible de former l'idée d'une nuance de couleur sans que cette idée ait son origine dans une impression simple correspondante, ce n'est que l'exception qui confirme la règle³. Forte de son enracinement dans l'expérience, qui répond aux attentes légitimes du public de la conversation, la science de l'homme peut dès lors faire passer elle-même à la métaphysique classique le test de sens que constituait déjà pour elle sa réception auprès de ce public. En faisant un usage critique et systématique du principe selon lequel toute idée simple a son origine dans une impression simple correspondante, elle peut ainsi dénoncer tous les discours creux et inintelligibles, les distinctions futiles et les disputes purement verbales.

¹ *EEH*, 1.4.6 ; 46.

² *Traité*, 1.4.7.177 ; 365. Les Scriblériens tournaient la philosophie abstraite en dérision (M. A. Box, *The Suasive art...*, pp. 20-40).

³ *Traité*, 1.1.1.9-10 ; 46.

Mais, dira-t-on, les gages de crédibilité de la philosophie abstraite étant connus du philosophe de la science de l'homme, celui-ci devrait en principe être à l'abri de toute envolée spéculative de nature à discréditer à son propre discours. Il faut donc aller jusqu'à dire qu'en toute rigueur, Hume ne devait même pas avoir besoin d'attendre la réception de sa propre pensée auprès du public mondain pour s'assurer de sa crédibilité. Si sa théorie de la croyance lui permettait de savoir à quelles conditions un discours relevant de la philosophie abstraite est crédible, il ne tenait qu'à lui de respecter ces conditions. Les choses ne sont cependant pas si simples, et c'est précisément parce que Hume en avait conscience dès l'époque de rédaction du *Traité* que la réception du livre auprès du public mondain devait rester instructive à ses yeux. Car pour expérimentale qu'elle soit, la science de la nature humaine n'en demeure pas moins une philosophie abstraite par les sujets qu'elle traite et qui lui sont imposés par la tradition philosophique. Elle a beau décider de « glaner [ses] expériences par une observation prudente de la vie humaine, et [de] les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »¹, il lui faut traiter des modes et de la substance, de l'infini divisibilité de l'espace et du temps, de la causalité et de l'idée de connexion nécessaire. Pire : il lui faut répondre aux objections qui peuvent se présenter sur ces sujets et, pour mesurer la force du système sceptique qu'elle défend, entrer en polémique avec les autres systèmes philosophiques sur des questions aussi abstruses que celles de l'immortalité de l'âme et de l'identité personnelle. Par là, elle risque de se laisser entraîner dans les excès spéculatifs de la philosophie avec laquelle elle entendait pourtant rompre. Nul doute que Hume était hautement conscient de ce risque en rédigeant le *Traité*, comme en attestent les passages où il s'excuse en quelque sorte auprès du lecteur d'avoir à entrer dans des considérations aussi « abstruses », comme s'il craignait que celles-ci ne fassent plus sens aux yeux du lecteur ou qu'elles ne soient plus audibles pour lui². Et c'est pourquoi la réception du *Traité* auprès des mondains devait rester instructive aux yeux de Hume. Elle devait lui permettre de savoir si son « essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux » avait réussi, du moins au sens où elle serait parvenu, à la suite de Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson et Butler, à « [retenir] l'attention et [éveiller] la curiosité du public »³. Or la réception du *Traité* auprès du public mondain, du moins telle que Hume la perçut, semble bien avoir confirmé les craintes de son auteur. En échouant à capter l'attention du public de la conversation, le

¹ *Traité*, Introduction, 6 ; 37.

² *Traité*, 1.3.12.95 ; 210-211 / 1.4.2.136 n. ; 289 / 1.4.4.151 ; 316.

³ *Traité*, Introduction.5.35.

Traité n'était pas parvenu à faire sens auprès de ce public. Exprimer cela dans les termes mêmes de la théorie de la croyance qu'il développe, on dira qu'il n'était pas parvenu à rendre crédible la science de l'homme.

Mais cela veut dire aussi que le *Traité*, en proposant une théorie de la croyance, devait contenir l'explication de son propre échec, c'est-à-dire de son manque de crédibilité auprès du public de la conversation. On s'en aperçoit si l'on recoupe la Préface de l'*Abrégé* avec un aspect particulier de la théorie de la croyance développée dans la Troisième partie du Livre I, en l'occurrence la troisième espèce de probabilité non philosophique, celle qui tient à la longueur d'une argumentation. Sous le titre de « probabilité non philosophique », Hume réunit des probabilités « qui proviennent des mêmes principes » que la probabilité des causes et la probabilité des chances, « bien qu'elles n'aient pas la bonne fortune de recevoir la même sanction », c'est-à-dire d'être « reçues par les philosophes et reconnues comme des fondements raisonnables de la croyance et de l'opinion »¹. Si l'on met de côté la quatrième espèce, qui tient à l'effet des « règles générales » sur l'entendement, le caractère non philosophique de ces probabilités tient non pas au contenu du raisonnement ou de l'expérience, lesquels peuvent bien atteindre en eux-mêmes le statut de la preuve, mais aux circonstances dans lesquelles s'effectue leur considération par l'esprit et qui mettent en jeu la mémoire. C'est ainsi qu'un argument fondé sur un fait est plus ou moins convaincant selon que le fait est plus ou moins éloigné dans le temps. Et il en va de même d'une simple expérience, l'affaiblissement des impressions des sens ou de la mémoire entraînant l'affaiblissement des idées et donc de la croyance. Or la troisième espèce de probabilité non philosophique explique cette dégénérescence de la preuve en simple probabilité de manière analogue mais en inscrivant la circonstance temporelle et mémorielle dans la temporalité de l'argumentation elle-même : « J'ajoute, comme *troisième* exemple de ce genre [du genre des probabilités non philosophiques], que même si nos raisonnements établis par des preuves et ceux reposant sur des probabilités diffèrent considérablement les uns des autres, néanmoins, les raisonnements du premier genre dégèrent souvent insensiblement en raisonnements du second genre, rien que par multitude des arguments enchaînés. Il est certain que lorsqu'une inférence est immédiatement tirée d'un objet, sans aucune cause ni aucun effet intermédiaire, la conviction est beaucoup plus forte, et la persuasion plus vive, que lorsque l'imagination est conduite à travers un long enchaînement d'arguments, si infaillible que soit jugé le lien entre deux maillons. C'est de l'impression originelle que provient la vivacité de toutes les

¹ *Traité* 1.3.13.97 ; 216.

idées, par l'intermédiaire de la transition coutumière de l'imagination, et il est évident que cette vivacité doit graduellement s'affaiblir proportionnellement à la distance, et doit perdre quelque chose à chaque transition. Parfois, cette distance a une influence plus grande que n'en auraient même des événements contraires, et l'on peut recevoir une conviction plus vive d'un raisonnement probable, qui est resserré et immédiat, que d'un long enchaînement de conséquences, même si chacune d'elle est juste et concluante. Mieux, il est rare que de tels raisonnements produisent une conviction quelconque, et il faut avoir une imagination très ferme et très puissante pour conserver jusqu'au bout l'évidence, quand elle passe par tant d'étapes »¹. Même si Hume ne le dit pas explicitement, il est évident que ce troisième genre de probabilité non philosophique implique, tout comme les deux premiers, une déficience de la mémoire. La longueur d'un raisonnement nous porte en effet à en oublier les premières étapes à mesure que nous approchons de la conclusion, de sorte que la chaîne de l'argumentation est rompue, ce que Hume décrit ici en termes d'affaiblissement des idées, conformément à sa théorie de la croyance. Or c'est cette analyse que Hume devait avoir à l'esprit en rédigeant la Préface de l'*Abrégé* : « Les espérances que je place dans cette brève composition pourront paraître quelque peu extraordinaires, dès lors que je proclame mon intention de rendre un volumineux ouvrage plus intelligible à ceux qui sont pourvus de moyens ordinaires, par le simple fait de l'abrégé. Il est cependant certain que ceux qui ne sont pas accoutumés au raisonnement abstrait risquent de perdre le fil de l'argumentation là où on le traîne sur une grande longueur, où chaque partie se trouve consolidée par tous les arguments, protégée contre toutes les objections et éclairée par toutes les vues qui viennent à l'esprit d'un écrivain pendant l'examen attentif de son sujet ». Et plus loin : « On s'est plaint que l'ouvrage, dont je présente ici un *Abrégé* au lecteur, était obscur et difficile à comprendre, et je suis enclin à penser que cela provenait autant de la longueur de son argumentation que de son caractère abstrait »². La longueur de l'argumentation ayant pour effet de ne plus faire apparaître les preuves que comme de simples probabilités, c'est-à-dire de réduire la crédibilité du discours en affaiblissant les idées, la longueur des raisonnements du *Traité* eut donc pour effet de réduire sa crédibilité dans l'esprit des mondains, à supposer que ceux-ci l'aient seulement lu. Par là se confirme l'idée selon laquelle le drame de la philosophie, dont l'histoire de la philosophie est le théâtre, se reproduit à l'intérieur même

¹ *Traité*, 1.3.13.98.217-218.

² *Abrégé*, Préface.1-2.405 ; 31-33. Au moment d'étudier l'évolution de l'art d'écrire de Hume, on s'apercevra de toute la fécondité de cette explication. Elle permettra de rendre compte des efforts de Hume vers davantage de concision dans l'expression de sa pensée (voir *infra*, 3^e Partie, Ch. 3. B. 2).

de la science de l'homme. Par ses excès spéculatifs, celle-ci expose en effet la philosophie abstraite au discrédit.

En somme, la critique mondaine de la philosophie abstraite constitue pour elle non seulement un test de sens mais, pour cela même, un test de crédibilité. Mais que son discours ait du sens ou qu'il soit crédible ne veut pas encore dire qu'il soit vrai. Pour cela, il ne faut pas seulement qu'il renvoie au réel en général ou au « monde », ce dont les mondains peuvent bien être juges. Il faut encore qu'il corresponde au réel, c'est-à-dire que ses énoncés soit conformes aux faits, autrement dit qu'ils soient vrais. Or, cela, c'est plutôt à la critique savante d'en juger. Comment la théorie sceptique de la croyance éclaire-t-elle chez Hume ce test de vérité ?

2. Test de vérité et théorie sceptique de la croyance

Si la réception de la science de l'homme auprès du public est un moment nécessaire de son élaboration et donc de la recherche de la vérité, c'est parce que la vérité fait l'objet d'une expérience qui est une expérience de croyance et que cette expérience de croyance, envisagée dans toute sa complexité, est une expérience sociale. Qu'est-ce que la vérité ? Si l'on en cherche simplement une définition sous la plume de Hume, on ne trouvera rien de très original. Sur ce point, Hume se contente de reprendre à son compte la définition traditionnelle de la vérité comme adéquation, en y introduisant la distinction entre connaissance et probabilité : « La vérité est de deux sortes ; elle consiste soit dans la découverte des rapports entre les idées considérées en elles-mêmes, soit dans la conformité de nos idées des objets à leur existence réelle »¹. Ou encore : « Le vrai ou le faux consistent en un accord ou un désaccord, soit avec les relations *réelles* entre les idées, soit avec l'existence et le fait *réels* »². Mais ces définitions n'ont aucune fonction dans la théorie humienne de la connaissance³. Hume ne les donne et n'en fait usage que de manière occasionnelle et circonstancielle, pour traiter des questions bien particulières. La première définition sert en effet à faire comprendre que le plaisir impliqué dans cette passion qu'est l'amour de la vérité ne peut résider dans la simple découverte de la vérité, donc de l'adéquation entre la pensée et le réel, et qu'il va donc falloir le chercher ailleurs,

¹ *Traité*, 2.3.10.287 ; 308.

² *Traité*, 3.1.1.295 ; 52.

³ La deuxième, qui porte sur les *matters of fact*, a certes permis de préciser que le test de vérité consiste en une vérification expérimentale de la science de l'homme par le public savant. Mais cette conception du test de vérité demande à être approfondie du point de vue de la relation originale qui s'instaure chez Hume entre vérité et croyance.

notamment dans l'exercice même de la pensée. Quant à la deuxième définition qui vient d'être citée, elle ne sert que d'argument contre le rationalisme moral des platoniciens de Cambridge, de Locke et de Clarke, et prépare l'exposé du sentimentalisme moral de Hume. Puisque les passions, les volitions et les actions ne sont pas, à la différence des idées, susceptibles d'être en accord ou en désaccord avec la réalité, étant elles-mêmes des réalités et non des idées ou des représentations, elles ne peuvent être considérées comme vraies ou fausses ni donc comme étant conformes ou contraires à la raison. C'est seulement le jugement qui les accompagne qui peut être vrai ou faux, raisonnable ou déraisonnable (rationnel ou irrationnel) à proprement parler, la louange ou le blâme dont elles font l'objet n'étant qu'un sentiment de plaisir ou de déplaisir éprouvé à leur spectacle et dans un regard impartial.

Si donc on cherche une théorie de la vérité chez Hume, ce n'est pas dans ces définitions qu'il faut la chercher mais dans sa théorie de la croyance. Car la vérité s'éprouve ou s'expérimente plus qu'elle ne se définit et elle s'expérimente dans une expérience de croyance, même s'il faudra bien sûr distinguer vérité et croyance, étant donné qu'il y a des croyances fausses. Certains textes de Hume sont si explicites sur ce point qu'ils pourraient laisser croire que Hume confond croyance et vérité ou du moins qu'il fait de la vivacité ou de la force des idées, qui est le critère de la croyance, un critère de vérité à elle seule, ou en association avec la force de l'habitude ou de la coutume, ce qui évidemment ne constitue pas encore un critère suffisant de vérité, l'habitude étant aussi à l'origine des préjugés. C'est le cas, par exemple, dans la conclusion du Livre I du *Traité* : « Puis-je être sûr qu'en abandonnant toutes les opinions reçues, je poursuis encore la vérité, et par quel critère la reconnaîtrai-je, si la fortune me guidait enfin sur ses traces ? Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne peux donner de raison d'y souscrire et je ne sens rien d'autre qu'une *forte* propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils m'apparaissent »¹. De même, dans l'Appendice du *Traité* : « Si la croyance ne consistait pas en un sentiment différent de la simple conception, tous les objets présentés par l'imagination la plus débridée seraient sur un pied d'égalité avec les vérités les plus établies, qui se fondent sur l'histoire et sur l'expérience. Il n'y a que le sentiment que l'on éprouve qui puisse les distinguer »². Si la vérité n'est pas assimilable à la croyance, toujours est-il qu'elle est expérimentée dans une expérience de croyance.

Or qu'est-ce que la croyance ? Et comment l'expérience de croyance dans laquelle nous expérimentons la vérité, expérience intellectuelle, est-elle liée à cette autre

¹ *Traité*, 1.4.7.173 ; 358.

² *Traité*, Appendice.2 ; 372.

expérience, sociale cette fois-ci, qu'est l'approbation ou la désapprobation de notre croyance par les autres ?

La nature de la croyance est tout entière dans un degré de vivacité ou de force supérieur à celui qui caractérise la simple conception. Cette thèse découle directement d'une critique empiriste de l'idée d'existence. Il est impossible de former une idée d'existence qui soit spécifiquement différente de l'idée d'un objet quelconque conçu comme existant, parce qu'il est impossible de rapporter cette hypothétique idée d'existence à une impression comme à son origine. Par conséquent, la croyance à l'existence d'un objet n'ajoute aucune idée nouvelle à la simple conception de cet objet. Il n'y a pas de différence de nature mais seulement une différence de degré entre la croyance à l'existence d'un objet et la simple conception de cet objet, à savoir une différence dans le degré de vivacité ou de force avec lequel l'idée de l'objet frappe l'esprit : « Une opinion de croyance peut donc être très précisément définie comme UNE IDÉE VIVE RELIÉE OU ASSOCIÉE À UNE IMPRESSION PRÉSENTE »¹. Puisqu'il n'y a pas de différence entre une idée simplement conçue et une idée à laquelle nous croyons, si on les considère en tant qu'idée et dans leur contenu (leur réalité objective, pourrait-on dire), il faut bien aller chercher dans la différence entre les idées et les impressions de quoi distinguer ces idées. Or cette différence est seulement une différence de vivacité, les impressions étant plus vives que les idées.

C'est pourquoi il n'est pas impropre de parler d'« expérience de croyance ». S'il est vrai que l'expérience, au sens le plus strict et le plus fondamental, correspond à l'impression simple (l'« expérience-impression »²), néanmoins la croyance constitue elle aussi une expérience, dans la mesure où, par son degré de vivacité, « elle se rapproche d'une impression présente »³. Aussi bien le vocabulaire employé par Hume dans la section du *Traité* consacrée à la nature de la croyance et dans les paragraphes de l'Appendice qu'il y ajoute ensuite autorise-t-il pleinement à parler d'une « expérience de croyance », et c'est précisément parce qu'il s'agit d'une réelle expérience que Hume, après avoir défini la croyance, et en particulier dans l'ajout de l'Appendice, éprouve toutes les peines du monde à décrire le sentiment (le « *feeling* ») dans lequel nous en faisons l'expérience et finit par renvoyer chacun à l'expérience qu'il en a : « On constatera que cette définition est entièrement conforme au sentiment et à l'expérience de chacun (*to every one's feeling and*

¹ *Traité* 1.3.7.67 ; 161.

² L'expression est de M. Malherbe (*La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001, ch. II).

³ *Traité*, 1.3.7.67 ; 161 (note de Hume). Voir aussi l'ajout de l'Appendice, qui affirme que les idées auxquelles nous croyons « sont plus proches [que les rêveries de l'imagination] des impressions, qui nous sont immédiatement présentes » (*Traité*, Appendice. 397 ; 373).

experience) »¹, expérience qui, parce qu'elle doit saisir une différence de degrés de vivacité, se fait par comparaison, comme lorsque nous comparons ce que cela fait que de lire un livre en le tenant pour un roman ou en le tenant pour une histoire vraie. Ce qui fait la différence, c'est une impression ou un sentiment de réalité que nous avons dans un cas et qui fait défaut dans l'autre, manière de concevoir les choses qui correspond à un vécu littéralement indescriptible : « Mais quand je veux expliquer cette *manière*, je trouve difficilement un mot qui réponde pleinement à ce dont il s'agit, et suis obligé de recourir à ce que chacun éprouve (*to every one's feeling*) pour lui donner une notion parfaite de cette opération de l'esprit. Une idée qui reçoit l'assentiment, nous l'*éprouvons* différemment d'une idée fictive que la fantaisie seule nous présente (*An idea assented to feels different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us*). Et cette différence (*different feeling*), je m'efforce de l'expliquer par ce que j'appelle une *force*, une *vivacité*, une *solidité*, une *fermeté*, ou une *stabilité* supérieure »².

Mais la vivacité, la force, etc. ne sont pas encore des critères de vérité. Ce ne sont que des critères de croyance. Ils permettent de s'assurer que l'on croit ou non à l'existence d'un objet, mais ils ne permettent pas de savoir si l'on a raison d'y croire. Qu'est-ce qui distingue une croyance vraie d'une croyance fausse ? Poser la question en ces termes revient à poser la question du critère de la vérité et à prêter le flanc au pyrrhonisme. Une question plus pertinente en apparence consiste à demander ce qui distingue une croyance fondée d'une croyance non fondée³. Mais la réponse du scepticisme de Hume consiste à dire qu'il n'y a justement pas de fondement rationnel qui permette de distinguer des croyances « fondées » et des croyances « non fondées ». C'est pourquoi la question du fondement d'une croyance est rabattue chez Hume sur celle de son origine. La vivacité d'une idée ne suffit évidemment pas à s'assurer qu'elle est vraie, puisqu'il est évident qu'un fou a les idées aussi vives que l'homme du plus grand jugement⁴. Il faut donc se demander d'où vient la vivacité des idées. La reconnaissance de la vérité, et sa distinction d'avec l'erreur ne se fait donc pas seulement dans l'expérience d'une idée plus vive qu'une autre, donc d'une croyance plus forte qu'une autre, mais aussi par réflexion généalogique sur le mode de formation de la croyance. Les textes qui pouvaient laisser croire que Hume

¹ *Traité* 1.3.7.68 ; 162.

² *Traité*, 1.3.7.68 ; Appendice.377. On pourrait aussi traduire ainsi la deuxième phrase : « Une idée qui reçoit l'assentiment *fait quelque chose* de différent d'une idée fictive... ». Le *feeling* caractéristique de la croyance, qui « n'est que le fait d'*éprouver* quelque chose caractéristique, un certain *sentiment (is merely a peculiar feeling or sentiment)* » (*Traité*, Appendice.2.396 ; 371-372) serait à ranger dans ce que la philosophie contemporaine appelle les *qualia*.

³ Loeb pose le problème en termes de « justification » (*Stability and justification...*, pp. 60-100).

⁴ *Traité*, 1.3.10.84-85 ; 192 et Appendice.379-380.

confondait croyance et vérité en assimilant le critère de la croyance (la vivacité ou la force des idées) à un critère suffisant de vérité en témoignent. La vivacité des idées et la force de l'habitude constituent des critères de vérité à condition d'avoir leur origine dans l'expérience : « Puis-je être sûr qu'en abandonnant toutes les opinions reçues, je poursuis encore la vérité, et par quel critère la reconnaîtrai-je, si la fortune me guidait enfin sur ses traces ? Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne peux donner de raison d'y souscrire et je ne sens rien d'autre qu'une *forte* propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils m'apparaissent. L'expérience est un principe qui m'instruit des diverses conjonctions d'objets dans le passé ; l'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre la même chose à l'avenir : ensemble elles contribuent à agir sur l'imagination et me font former certaines idées d'une manière plus intense et plus vive que celles qui ne sont pas assorties des mêmes avantages »¹. Et dans l'Appendice du *Traité* : « Si la croyance ne consistait pas en un sentiment différent de la simple conception, tous les objets présentés par l'imagination la plus débridée seraient sur un pied d'égalité avec les vérités les plus établies, qui se fondent sur l'histoire et sur l'expérience. Il n'y a que le sentiment que l'on éprouve qui puisse les distinguer »². Une croyance vraie, c'est une croyance réglée sur l'expérience et par l'expérience³.

C'est donc bien dans les termes d'une théorie de la croyance qu'il faut poser la question du test de vérité. Cette question est alors de savoir si, pour croire à ses propres découvertes (pour les tenir pour vraies), le philosophe a besoin qu'elles soient approuvées par les autres hommes, et si oui pourquoi. L'une des thèses majeures du scepticisme de Hume consiste à dire que la science et la philosophie elles-mêmes relèvent de la croyance entendue comme un acte non rationnel mais sensitif de l'esprit humain. Or la croyance est un phénomène social, non seulement dans ses effets mais jusque dans ses causes. Bien sûr, la généalogie de la croyance s'effectue d'abord au niveau proprement gnoséologique d'une théorie de l'entendement, dans le *Traité* comme dans la première *Enquête*. Les causes de la croyance, ce sont les relations d'idées, l'association des idées, l'impression présente, le transfert de vivacité de l'impression à l'idée et enfin la coutume. Mais comment ces causes pourraient-elles opérer en dehors de tout contexte social, alors que l'homme est essentiellement un être social ou sociable ? Le fait que Hume, dans sa généalogie de la

¹ *Traité*, 1.4.7.172 ; 357-358.

² *Traité*, Appendice. 396 ; 372.

³ Les règles générales qui distinguent le « jugement » de l'« imagination » (*Traité* 1.3.13.99-102 ; 220-227) et les « règles pour juger des causes et des effets » (*Traité* 1.3.15) ne sont que cette régulation de la croyance par l'expérience.

croyance, puise ses exemples dans l'histoire¹, dans les domaines de la religion² ou dans la vie courante³, et donc dans la réalité sociale, est déjà en soi une preuve que les causes intellectuelles de la croyance sont en même temps des causes sociales. Mais si l'on cherche des causes explicitement sociales recensées par Hume, que trouve-t-on ? L'éducation, bien sûr, qui avive les idées par répétition⁴, mais aussi la sympathie, qui procède par communication de la vivacité d'une perception à une autre⁵, et qui n'est pas seulement « [l]'âme ou [le] principe animateur » de toutes les passions⁶ mais aussi, comme on va le voir, un puissant principe de renforcement de la croyance. Si donc la croyance est un phénomène d'origine sociale, et si la science relève de la croyance, comment la science ne serait-elle pas elle-même un phénomène d'origine sociale ? Qu'elle le soit en tant qu'objet d'une passion, la curiosité, qui elle-même ne saurait vivre que par sympathie et qui s'accompagne, au moins en imagination, d'esprit public, la chose est acquise. Mais que la science soit un phénomène social en tant que croyance, et donc dans la production même du savoir et de la vérité, voilà qui est moins évident. Pour le montrer, il faut comment par montrer comment la sociabilité humaine en général affecte la croyance.

a. Croyance et sympathie

Penser une sociabilité proprement intellectuelle suppose de penser la sociabilité humaine en général. Chez Hume, la thèse de la sociabilité comme caractéristique de la nature humaine se présente sous deux formes sensiblement différentes. Ou bien elle est simplement affirmée, sans plus de justification, comme dans les deux *Enquêtes*, ou bien elle fait l'objet d'une explication généalogique à partir d'un atomisme psychologique, comme dans le *Traité de la nature humaine*, et c'est alors la sympathie qui, en tant que principe de communication des passions et des opinions, explique la sociabilité inhérente à

¹ « César mourut dans son lit », exemple de « propositions auxquelles je ne souscris pas » (*Traité*, 1.3.7.66 ; 159).

² « Les cérémonies de la religion catholique romaine », nécessaires pour aviver la croyance religieuse (*Traité*, 1.3.8.70 ; 164-165).

³ « Quand je suis à quelques milles de chez moi, tout ce qui s'y rapporte me touche plus étroitement que lorsque j'en suis éloigné de deux cents lieues, bien que, même à cette distance, le fait de réfléchir à quelque chose qui appartienne au voisinage de mes amis et de ma famille produise naturellement une idée de ceux-ci » (*Ibid.*).

⁴ *Traité*, 1.3.9.80-81 ; 183-185.

⁵ *Traité*, 2.1.11.206-208 ; 156-160, où Hume présente sa théorie de la sympathie comme une « puissante confirmation » de sa théorie de la croyance.

⁶ *Traité*, 2.2.5.235 ; 211.

la nature humaine¹. Dans le *Traité*, Hume présente l'explication du principe et des effets de la sympathie comme nécessaire à l'explication de cette passion particulière qu'est l'amour de la renommée, dont il veut montrer les effets sur les passions indirectes de l'orgueil et de l'humilité. On verra plus loin que cette analyse de l'amour de la renommée, partiellement reprise et modifiée dans la *Dissertation sur les passions*, permet de donner une signification proprement philosophique à l'« amour de la gloire littéraire » dont Hume affirme dans « My Own Life » qu'elle fut sa « passion dominante »² et qui s'exprime dans le souci qu'il eut tout au long de sa carrière de recevoir l'approbation du public. Mais si l'amour de la gloire littéraire n'est qu'une espèce particulière de l'amour de la renommée ; s'il consiste par ailleurs pour le philosophe à désirer que ses opinions philosophiques soient approuvées par d'autres ; si enfin l'amour de la renommée repose sur la sympathie, c'est que la sympathie doit non seulement communiquer des passions d'un individu à l'autre, mais aussi bien des opinions et donc des croyances. Cette hypothèse se confirme-t-elle ?

Lorsque, dans le *Traité*, Hume décrit les effets de la sympathie, avant d'en analyser le mécanisme complexe, il ne parle pas seulement de communication d'« inclinations », d'« humeur », ou de « passions » mais aussi de communication de « sentiments » (à prendre ici au sens d'avis³), d'« opinion », de « façons de penser (*turn of thinking*) »⁴. Certes, l'objectif de Hume étant ici de montrer comment la louange et le blâme renforcent l'orgueil et l'humilité, on serait tenté de réduire ces « sentiments », « opinions » ou « façons de penser » à la louange et au blâme, qui sont en effet les opinions que les autres ont de nous et qui ne sont pas des croyances mais des impressions de réflexion puisque louange et blâme ne sont rien que le plaisir et le déplaisir que les autres éprouvent au spectacle de nos qualités et de nos défauts. Mais le premier exemple que Hume donne des effets de la sympathie suggère clairement que ces effets s'étendent aux opinions qui sont proprement des croyances. Mieux, l'exemple suggère que cette sympathie de croyances ne

¹ *Traité*, 2.1.11.207-208 ; 155-160 / *EEH*, 1.6.7 ; 47-48 / *EPM*, 2. Au sens large d'une propension à vivre en société, la sociabilité est synonyme de socialité. C'est seulement au sens plus étroit d'une humeur qui rend la relation aux autres plus aisée que la sociabilité se distingue de la simple socialité. L'homme insociable au sens étroit n'est pas dépourvu de socialité ou de sociabilité au sens large, puisque c'est précisément cette socialité qui, en étant contrariée chez lui, est responsable de sa mauvaise humeur. L'isolement excessif n'engendrerait pas la mélancolie si l'homme n'était pas, bon gré mal gré, un être sociable par nature.

² « My Own Life », xl ; 61.

³ Dans l'anglais de l'époque classique, le mot *sentiment* ne désigne pas une passion ou un « sentiment » (l'amour, la haine, la joie, la tristesse, etc.) mais soit une pensée qui est une opinion, un avis ou la « notion » que l'on a de quelque chose, soit le sens d'un discours en tant qu'on le distingue à la fois du langage et des choses, soit enfin une phrase marquante dans un texte. Voir l'entrée « sentiment » dans le *Dictionary of English Language* de Samuel Johnson, qui renvoie à Locke pour le premier usage du mot, usage qui est celui que fait Hume dans ce passage.

⁴ *Traité*, 2.1.11.206 ; 155-156.

se produit pas moins entre les philosophes ou les savants qu'entre les autres hommes, dans un rapprochement avec les enfants caractéristique de l'humour avec lequel le scepticisme de Hume aime à s'exprimer : « Cette qualité n'est pas seulement frappante chez les enfants qui embrassent sans réflexion toutes les opinions qu'on leur propose ; elle l'est aussi chez les hommes du plus grand jugement et de la plus haute intelligence, qui estiment bien difficile de suivre leur propre raison ou inclination, quand elle va à l'encontre de celle de leurs amis ou de leurs compagnons ordinaires »¹.

Il est vrai que, lorsqu'il en vient à l'analyse du mécanisme complexe de la sympathie, Hume pose le problème en termes de communication des passions seulement, et non des croyances. La question étant de savoir comment la sympathie peut produire cet effet extraordinaire à première vue que constitue la conversion d'une simple idée en impression, et les passions étant des impressions alors que la croyance n'est qu'une idée, les effets de la sympathie semblent se limiter aux seules passions. Mais cette limitation n'est que de circonstances. Elle s'explique encore une fois par l'intention à laquelle obéit l'argumentation de cette section, et qui est d'expliquer les effets de la louange et du blâme, qui sont des impressions de réflexion, sur l'orgueil et l'humilité, explication dont le Livre III, sur la morale, retirera aussi les bénéfices. Or cela n'exclut pas la possibilité d'une sympathie de croyances, dont le vocabulaire employé par Hume et les exemples qu'il donne permettent d'admettre l'existence. On peut même aller jusqu'à tenter d'expliquer le mécanisme de cette sympathie de croyances, par analogie avec l'explication que Hume donne du mécanisme de communication des passions. Voici comment la sympathie de passions se produit : « Quand une affection s'infuse par sympathie, elle est d'abord connue par ses effets et par les signes extérieurs qui, dans l'attitude et la conversation, en transmettent une idée. Cette idée se convertit sur-le-champ en une impression et elle acquiert un degré de force et de vivacité tel qu'elle se transforme dans la passion elle-même et produit une émotion égale à une affection originelle »². Voici maintenant comment pourrait s'expliquer, par analogie, une sympathie de croyances. Quand une croyance s'infuse par sympathie, elle est d'abord connue par ses effets et par les signes extérieurs qui, dans la lecture et la conversation, en transmettent une idée, ces signes extérieurs étant les mots du langage, écrit ou oral. Cette idée se convertit sur-le-champ en

¹ *Ibid.*. Aussi le passage correspondant de la *Dissertation sur les passions* parle-t-il clairement d'une sympathie d'opinions *philosophiques* : « La société et la sympathie affectent considérablement nos opinions en tout genre et *il nous est presque impossible de soutenir un principe* ou un sentiment contre l'assentiment de tous ceux dont nous partageons l'amitié ou que nous fréquentons » (*Dissertation*, 2.33.14 ; 80, je souligne). Enfin, il n'y a entre une passion et une croyance qu'une différence dans le degré de vivacité, et l'on verra que l'approbation donnée à un système philosophique n'est qu'un certain sentiment.

² *Traité*, 2.1.11.206 ; 156.

une idée vive et elle acquiert un degré de force et de vivacité tel qu'elle se transforme dans la croyance elle-même et produit une idée d'un degré de force et de vivacité égal à celui d'une croyance originelle¹.

Mais le mécanisme déjà complexe de la sympathie se complexifie encore dès lors qu'il s'inscrit, comme c'est toujours le cas, dans le cadre réflexif de l'amour de la renommée. Comme on vient de le voir, la sympathie de passions ne renforce l'orgueil ou l'humilité que par le retour réflexif que je fais sur ma propre personne après avoir sympathisé avec la louange ou le blâme des autres. Dans ce retour réflexif, j'éprouve en pensant à moi-même un surcroît de plaisir ou de déplaisir que je reçois de l'approbation ou de la désapprobation des autres, c'est-à-dire de leur plaisir ou de leur déplaisir, avec lequel je sympathise. Par analogie, on peut penser que la sympathie de croyance ne se limite pas à la production en mon esprit d'une croyance nouvelle contractée auprès des autres mais qu'elle étend ses effets au renforcement d'une croyance que j'ai déjà (de même que j'ai toujours déjà une idée plus ou moins favorable de moi-même, indépendamment de l'opinion des autres sur ma personne). Cette croyance est déjà elle-même une certaine idée vive, que la sympathie a donc pour effet d'aviver encore en mon esprit. Autrement dit, de même que je ne peux avoir une opinion favorable de moi-même qu'à la condition de sympathiser avec l'opinion favorable que les autres ont de moi, de même ne puis-je croire mes propres réflexions qu'à la condition de croire que les autres y croient aussi. Si la genèse sociale de l'image de soi – et donc de l'orgueil et de l'humilité et, par leur intermédiaire, de l'identité personnelle – passe par la médiation du jugement moral que les autres portent sur moi, la genèse sociale de la croyance passe par la médiation du jugement intellectuel que les autres portent sur ma propre croyance. De même que l'identité personnelle a besoin de se réfléchir dans le jugement des autres, de même la croyance personnelle a-t-elle besoin de se réfléchir dans la croyance des autres.

Après cela, si l'on doute encore que Hume ait jamais conçu la notion d'une sympathie de croyance, il suffit de se rapporter à la *Dissertation sur les passions*, qui en

¹ On dira que l'explication est bien complexe ou, pour parler comme Hume, bien « abstruse », et en tout cas trop complexe pour correspondre à l'expérience que chacun fait du renforcement de ses propres opinions par l'adhésion qu'elles reçoivent des autres. Mais l'anatomie d'un principe de la nature humaine est une chose, l'expérience de ses effets en est une autre, qu'il faut bien distinguer. Si complexe soit-elle dans son mécanisme, la sympathie n'en est pas moins vécue dans une expérience relativement simple. Ici comme ailleurs, l'analyse et l'atomisme psychologiques ne servent qu'à expliciter en la défaisant une synthèse empirique et psychique toujours déjà faite et donnée comme telle dans l'expérience concrète de la vie courante : « Mais si instantané puisse-t-il être, ce changement de l'idée en impression provient de certaines vues et réflexions qui pourront échapper, non pas certes à l'examen serré du philosophe, mais bien à la personne même qui les produit » (*Ibid.*. J.-P. Cléro note : « Hume pose ici, comme en plusieurs endroits, une activité psychique inconsciente. On notera que ce qui peut échapper à la conscience n'est pas l'affect lui-même, mais les vues et la réflexion, donc des actes représentatifs, qui l'ont déclenché »).

confirme à la fois l'existence et l'influence étendue. Car avant de s'attarder sur le problème de l'opinion que nous avons de nous-mêmes, la section qui correspond à celle du *Traité* commence par cette observation plus générale : « La société et la sympathie affectent considérablement nos opinions en tout genre et il nous est presque impossible de soutenir un principe ou un sentiment contre l'assentiment de tous ceux dont nous partageons l'amitié ou que nous fréquentons »¹. De portée générale (« nos opinions en tout genre »), cette observation fait en même temps clairement référence à la situation particulière du débat philosophique ou savant entretenu dans le cadre d'une sociabilité intellectuelle comme celle qui animait la vie des clubs, des cafés et des sociétés savantes de l'époque (« soutenir un principe ou un sentiment (*support any principle or sentiment*) contre l'assentiment (*consent*) de tous ceux dont nous partageons l'amitié ou que nous fréquentons »).

La conviction du philosophe ou du savant, parce qu'elle n'est qu'une croyance, c'est-à-dire une idée vive et rien d'autre, est donc susceptible d'être socialement renforcée (mais aussi affaiblie) par ces autres croyances ou idées vives que sont les jugements d'approbation (ou de désapprobation) que les autres portent sur elle. Lorsque je communique aux autres une idée à laquelle je crois, et que les autres sympathisent avec moi en partageant avec moi cette croyance, je sympathise en retour avec eux et crois ainsi d'autant plus à mon idée. Sympathisant avec les autres qui sympathisent avec moi, je sympathise pour ainsi dire avec moi-même². C'est ainsi que toute croyance, qui tire sa force originelle de l'expérience et de la coutume, s'en trouve socialement renforcée. Encore faut-il ajouter que ce renforcement social de la croyance opère toujours en vertu de l'expérience et de la coutume. Tout d'abord, la sympathie elle-même renferme un raisonnement de causalité par lequel je suis conduit, à partir de l'observation de certains signes extérieurs, à inférer l'existence d'une impression ou d'une idée dans l'esprit des autres. Mais on verra plus loin que l'expérience et la coutume remplissent dans la sympathie d'opinion, et donc dans l'amour de la gloire littéraire qui anime le philosophe, une fonction autrement plus profonde. Elle permet en effet à celui qui sympathise avec le jugement que les autres portent sur lui ou sur ses opinions d'évaluer l'autorité de ses juges sur la base de l'expérience coutumière qu'il a de leur jugement, puisque c'est de cette autorité que dépend la crédibilité de leur approbation.

En attendant, on peut considérer la manière dont les autres reçoivent les opinions du philosophe comme constituant pour ces opinions un véritable test de crédibilité. Si la

¹ *Dissertation*, 2.33.14 ; 80.

² Et si les autres ne sont pas d'accord avec moi, c'est alors que je doute.

croyance réside dans le degré de vivacité des idées, et si l'approbation ou la désapprobation des autres est susceptible de renforcer ou d'affaiblir ma croyance, cette approbation ou cette désapprobation est une véritable mise à l'épreuve de ma croyance. Si ma croyance repose originellement sur l'expérience et la coutume qui me sont propres, la manière dont elle est reçue par les autres me permet de vérifier que cette croyance résiste une fois proposée à l'assentiment des autres. Et si la croyance des autres repose elle aussi sur l'expérience et la coutume, c'est finalement à cet étalon que ma croyance est mesurée dans la manière dont elle est reçue par les autres. Cette réception sociale de mes idées, c'est l'expérience et la coutume médiatisées par le jugement des autres.

On dira que la croyance n'est pas la vérité, puisqu'il y a évidemment des croyances fausses, et que, par conséquent, un test de crédibilité n'est pas encore un test de vérité. Il le devient néanmoins lorsque l'approbation ou la désapprobation des autres est à l'origine d'un débat ou d'une discussion sur les raisons qui porte chacun à croire ou à ne pas croire ceci ou cela. Et comme toute croyance a pour objet une existence, c'est sur des questions de fait que portera la discussion, comme lorsque Hume rappelle à Desmaizeaux que « chaque erreur en philosophie peut être relevée distinctement et prouvée en tant que telle » et l'invite à lui indiquer les principales erreurs qu'il aurait relevées dans le *Traité*¹. Autrement dit, si l'approbation ou de la désapprobation de mes opinions par les autres et l'expérience que j'en fais peuvent être confuses au premier abord, la discussion à laquelle elles peuvent donner lieu est susceptible de les faire gagner en distinction².

Que le philosophe ou le savant ait besoin de recevoir l'approbation des autres pour croire ses propres conclusions, c'est là une vision profondément sceptique de la science et de la philosophie. Pour s'en percevoir, il faut revenir sur deux textes qui avaient déjà permis d'exhumer une histoire naturelle de la philosophie, la section du *Traité* sur le scepticisme à l'égard de la raison et la Conclusion du Livre I. C'est que l'histoire naturelle de la philosophie, si elle est l'histoire d'une passion, la curiosité, est en même temps celle de la croyance philosophique, dans sa relation problématique au doute philosophique.

¹ Annexe, Lettre n°4.

² L'approbation d'une philosophie doit nécessairement être enveloppée de confusion ou, du moins, d'indistinction, dès lors qu'elle se limite à une appréciation d'ensemble de cette philosophie qui n'entre pas encore dans la discussion détaillée de ses arguments. Elle s'apparente alors à un jugement de goût ou à un jugement esthétique, en vertu de la nature même de la croyance (*Traité*, 1.3.8.72.168-169).

b. L'algébriste et le monde savant

Au début de la section du Livre I du *Traité* intitulée « Du scepticisme à l'égard de la raison », Hume expose un argument sceptique contre la raison, entendue au sens étroit d'une simple comparaison entre les idées, donc contre la connaissance au sens strict, argument qu'il étend ensuite aux raisonnements probables. Cet argument sceptique, qui procède en réalité du dogmatisme le plus exacerbé, consiste à exiger de la raison qu'elle ne se contente pas de l'évidence intrinsèque de ses objets mais qu'elle vérifie ses propres actes de manière réflexive, ce qui l'entraîne alors dans une régression à l'infini. En théorie, l'argument devrait alors conduire au scepticisme total, c'est-à-dire à cette suspension du jugement que serait l'extinction totale de la croyance, la régression à l'infini produisant une diminution de la vivacité des idées jusqu'à son épuisement. Mais en réalité il n'en est rien, et Hume de préciser qu'il n'expose cet argument que pour mieux faire sentir au lecteur la vérité de sa thèse selon laquelle la croyance n'est rien qu'une espèce de sensation, puisqu'elle réside tout entière dans le degré de force et de vivacité qui caractérise certaines idées. Or, dans la première version qu'il donne du problème, en le dirigeant contre la raison ou la connaissance au sens strict, et donc contre les mathématiques, Hume anticipe la véritable solution, celle du scepticisme mitigé, dans les termes d'une sociabilité intellectuelle. Cette solution consiste en effet à décrire la croyance finale du mathématicien comme étant produite en partie par l'approbation des autres savants. Voici la première version du problème : « Dans toutes les sciences démonstratives, les règles sont certaines et infaillibles mais lorsque nous les appliquons, nos facultés incertaines et faillibles sont fortement sujettes à s'en écarter et à tomber dans l'erreur. Il nous faut, par conséquent, former, pour chacun de nos raisonnements, un nouveau jugement pour vérifier ou contrôler notre croyance ou jugement premier ; notre vision doit s'élargir jusqu'à inclure une sorte d'historique de tous les cas où notre entendement nous a trompés, comparés à ceux où son témoignage était juste et vrai. Nous pouvons considérer notre jugement comme une sorte de cause, dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet tel qu'il peut fréquemment être empêché par l'irruption d'autres causes ainsi que par l'inconstance des pouvoirs de notre esprit. La conséquence en est que toute connaissance dégénère en probabilité, et cette probabilité est plus ou moins grande suivant l'expérience que nous avons de la véracité ou du caractère trompeur de notre

entendement, et aussi selon la simplicité ou la complexité de la question »¹. Et voici la solution que Hume propose immédiatement après : « Il n'est pas d'algébriste ou de mathématicien, suffisamment expert dans sa science, pour placer immédiatement toute sa confiance dans une vérité qu'il vient de découvrir, et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité. Sa confiance augmente à chaque fois qu'il parcourt ses preuves, mais elle augmente plus encore quand ses amis l'approuvent, et elle atteint le sommet de sa perfection avec l'assentiment et les applaudissements du monde savant »². Or contrairement à la deuxième version du problème, qui en apparence conduira au scepticisme total, cette première version et la solution que Hume en donne sont en tout point conformes à la théorie de la croyance exposée dans la Troisième partie du Livre I, puisqu'elles relèvent l'une comme l'autre de la deuxième espèce de probabilité des causes, celle qui dépend de l'opposition de causes contraires. Si l'historique de ses erreurs passées avait pour effet d'introduire le doute dans l'esprit du mathématicien en affaiblissant sa croyance, l'approbation du monde savant entraîne l'effet inverse en renforçant sa croyance. Si ses erreurs passées constituaient autant de causes de défiance à l'égard de ses propres idées, ses réussites mais aussi l'assentiment de chacun de ceux qui l'approuvent, sont autant de causes de la confiance qu'il place finalement dans cette même découverte³.

On dira que l'argument contre la raison énonçant un faux problème, la prétendue solution que Hume y apporte en faisant référence à une sociabilité intellectuelle n'en est pas une. Mais le problème n'est faux que dans sa formulation outrancière, celle qui, par régression à l'infini, conduirait au pyrrhonisme. Car en exposant la deuxième version du problème, dirigé cette fois contre les raisonnements probables, Hume reconnaît que la vérification réflexive est crédible dans les limites du deuxième degré de réflexion, celui où l'on tient compte du degré de fiabilité qu'il convient de reconnaître à son propre jugement,

¹ *Traité*, 1.4.1.121.261. Un peu plus loin dans la section (*Ibid.*, 122 ; 263), Hume applique ce même argument à la probabilité elle-même. Ce qui vaut pour les sciences démonstratives, qui ont pour objet les simples relations d'idées, vaut aussi et à plus forte raison pour les autres sciences, celles qui traitent des questions de fait, et donc pour la science de l'homme.

² *Ibid.*, 121.261-2.

³ Il faut dire qu'en réalité ce processus ne relève pas d'un calcul complexe, qui prendrait en compte chaque jugement de manière isolée, pour l'ajouter ou le soustraire à la somme des autres. Il s'agit bien plutôt d'un acte simple de croyance, par lequel le savant prend en compte le jugement du public, doit être décrit en termes de force et de vivacité de la conception : les cas favorables à sa conclusion – qu'il s'agisse de ses propres vérifications ou des jugements favorables exprimés par les autres sur ses conclusions, ces cas, donc, plutôt que d'être conçus chacun dans le degré précis de force et de vivacité qu'il comporte, fusionnent au contraire en une conception simple et unique, dont la force, en tant que croyance, est proportionnelle au nombre de ces cas favorables. De cette force totale, il faut cependant retrancher les cas défavorables, c'est-à-dire nos propres erreurs passées et la désapprobation qu'une partie du public ne manquera pas de manifester, diminuant d'autant notre conviction, qui restera alors imparfaite et vacillante. C'est de cette façon que se forme une croyance par raisonnement sur la probabilité des causes comme des chances (*Traité* 1.3.11.89 ; 199-200 / 1.3.12.91-95 ; 205-212).

après quoi seulement la vivacité des idées commence à s'étioler. Rapporté à l'exemple du mathématicien, cela veut dire que l'expérience sociale de la réception fait ce que la méditation solitaire ne peut pas faire : poursuivre l'évaluation critique d'une découverte au-delà de la première autocritique de son auteur. Si la critique de la raison par la raison ne mène nulle part, ou reste très limitée, la critique sociale de la raison en revanche a un sens. Ou plutôt, si la critique de la raison par la raison est possible, et même nécessaire, ce n'est pas tant sur le mode de la méditation solitaire qu'en prenant la forme d'une sociabilité savante, dans la réception critique d'une théorie au sein du monde savant.

Cette réception de ses découvertes auprès de ses pairs est donc bien pour l'algébriste à la fois un test de vérité et un test de crédibilité. C'est un test de vérité, dans la mesure où le jugement des autres est pour lui une façon de vérifier ses propres conclusions. Et c'est un test de crédibilité, au sens où sa propre croyance y est mise à l'épreuve de la croyance des autres. Approuvée par les autres, la croyance de l'algébriste s'en trouve augmentée ou renforcée. Désapprouvée, elle s'en trouverait diminuée ou affaiblie. C'est ainsi que la réception critique d'une croyance savante au sein du monde savant et en général toute réception sociale d'une croyance remet en jeu et fait varier le degré de force et de vivacité des idées auxquelles nous croyons. C'est en ce sens que toute croyance, savante ou commune, a un devenir social. Comment donc l'expérience intellectuelle de l'algébriste ne serait-elle pas aussi celle du philosophe de la science de l'homme ?

c. Le sceptique et le monde savant

Elle le sera même à plus forte raison. Car premièrement, le philosophe de la science de l'homme ne s'occupe que de questions de fait, laissant aux mathématiciens les relations d'idées. Or les questions de fait sont l'objet propre de la croyance, les relations d'idées ne faisant elles-mêmes l'objet d'une croyance qu'en s'insérant dans le réseau factuel des causes et des effets, lorsque l'algébriste considère ses propres conclusions comme étant l'effet de son jugement. Ensuite, en cherchant vainement le fondement de nos raisonnements de causalité, le philosophe de la science de l'homme s'expose à une crise sceptique qui affecte non seulement son humeur mais aussi sa croyance, fût-ce de manière momentanée, de même que l'autocritique de l'algébriste affectait sa croyance. Or ce qu'il y a de remarquable dans le récit que la Conclusion du Livre I du *Traité* fait de cette crise, c'est que la désapprobation que le sceptique reçoit des autres hommes, et en particulier des savants, y apparaît sinon comme une cause directe de la crise, du moins comme une

circonstance aggravante : « Je suis tout d'abord effrayé et confondu de la solitude désespérée où me place ma philosophie, et je m'imagine être un monstre étrange et grotesque qui, incapable de se mêler à autrui et de se fondre dans la société, a été exclu du commerce des hommes et reste totalement abandonné et inconsolé. J'aimerais bien aller chercher protection et chaleur dans la foule ; et pourtant, je ne peux me résoudre à me mêler à tant de laideur. J'appelle d'autres hommes, pour qu'ils viennent former avec moi un groupe séparé, mais aucun ne prête l'oreille. 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 ? 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. Le monde entier conspire pour s'opposer à moi et me contredire ; et cependant, 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 »¹. Ce développement vient confirmer *a contrario* ce que l'exemple de l'algébriste avait permis d'établir, à savoir que la croyance savante, comme toute croyance, ne saurait vivre que d'être partagée. Alors que les applaudissements du monde savant venaient renforcer la croyance de l'algébriste en ses propres conclusions, la désapprobation des savants ne fait qu'affaiblir le crédit que le philosophe de la science de l'homme avait déjà bien du mal d'accorder à ses propres conclusions. Le parallèle entre les deux textes est encore plus frappant si l'on tient compte des deux paragraphes qui encadrent celui qui vient d'être cité. Dans l'exemple de l'algébriste, la prise en compte du jugement des pairs était associée au doute que le savant entretenait quant à la fiabilité de son propre jugement, par réflexion sur ses erreurs passées. Or c'est un doute analogue, aggravé d'un doute sur l'entendement humain en général qui, chez le philosophe de la science de l'homme, précède la crise sceptique dans laquelle la désapprobation du monde savant a pour effet d'isoler et de désespérer le philosophe : « 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 »². Ensuite, on se souvient que l'exemple de l'algébriste avait pour principale fonction de faire

¹ *Traité*, 1.4.7.172 ; 357.

² *Ibid.*, 172 ; 356.

ressortir la nature de la croyance en tant qu'idée vive et d'étendre aux sciences démonstratives le pouvoir explicatif de cette théorie de la croyance. De même à présent la crise pyrrhonienne permet-elle de mettre en lumière la nature de la croyance comme vivacité des idées et en même temps de la coutume comme forte propension à juger, selon le paragraphe qui suit immédiatement celui où s'exprimait l'isolement intellectuel du philosophe : « Avec quelle confiance, en effet, puis-je m'aventurer à des entreprises si hardies quand, outre les innombrables infirmités qui me sont particulières, j'en trouve qui sont communes à la nature humaine ? Puis-je être sûr qu'en abandonnant toutes les opinions reçues, je poursuis encore la vérité, et par quel critère la reconnaîtrai-je, si la fortune me guidait enfin sur ses traces ? Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne peux donner de raison d'y souscrire et je ne sens rien d'autre qu'une forte propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils m'apparaissent »¹. Si donc la réflexion sur soi conduit le savant à douter de ses propres conclusions, et si ce doute est susceptible d'être levé ou au contraire aggravé selon que ces conclusions sont approuvées ou non par les autres savants, c'est donc que le savant, mathématicien ou philosophe, ne saurait croire ses propres conclusions sans recevoir l'approbation des autres savants. Et si la croyance n'est rien d'autre que ce degré de vivacité qui caractérise en propre certaines de nos idées, cette approbation est donc susceptible de faire varier ce degré de vivacité. En somme, la réception de la croyance du savant au sein du monde savant fait partie de l'histoire de cette croyance et donc de la recherche de la vérité. Cette réception constitue donc bien à la fois un test de vérité et un test de crédibilité pour le savant, et à plus forte raison pour ce savant sceptique qu'est le philosophe de la science de l'homme. La réception critique de la science de l'homme fait donc partie intégrante de l'élaboration de cette science en tant que science sceptique.

d. Croyance et politesse dans le *Traité*

Par là, le scepticisme du *Traité* rejoignait déjà les exigences essentielles de la politesse que celui de l'*Enquête*, sous le nom de scepticisme mitigé, intégrera de manière plus consciente et plus explicite. C'est que, entre-temps, la réception du *Traité*, en particulier auprès du public de la conversation, fera prendre conscience à Hume de la nécessité d'une orientation encore plus marquée de la philosophie vers davantage de sociabilité. Mais si l'*Enquête* fait mieux ressortir l'articulation entre scepticisme et

¹ *Traité*, 1.4.7.172 ; 358.

politesse du point de vue de la politesse, en mettant l'accent sur cette dernière, inversement le *Traité* exhibe davantage cette articulation du point de vue du scepticisme par le développement qu'y prend la théorie de la croyance. Comment la notion d'un test de vérité, qui est en même temps un test de crédibilité, pour la philosophie, s'articule-t-elle dans le *Traité* avec les exigences essentielles de la politesse ?

La politesse est tout d'abord cette aisance qui caractérise les manières de penser, d'être et d'agir, laquelle se distingue à la fois de cette manière mal dégrossie qu'est la facilité et du caractère mal aisé de tous les mouvements forcés de la nature humaine. Or ainsi définie, la politesse est à la fois ce qui commande et ce qui limite la réflexion autocritique du savant, empêchant celui-ci de verser dans la présomption à son égard et, à l'opposé, dans un scrupule autocritique excessif, donc dans le dogmatisme et dans le pyrrhonisme. L'aisance se distinguant de la facilité, elle interdit à l'imagination de glisser sur la pente de la ressemblance et d'opérer ces généralisations excessives qui sont responsables des préjugés. Elle inclut donc un certain degré de difficulté relatif à la prise en compte des contrariétés de l'expérience passée. Dans la réflexion autocritique, c'est elle qui nous conduit à élargir notre vision « jusqu'à inclure une sorte d'historique de tous les cas où notre entendement nous a trompés, comparés à ceux où son témoignage était juste et vrai »¹. C'est elle qui empêche l'algébriste de « placer immédiatement toute sa confiance dans une vérité qu'il vient de découvrir, et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité »². Mais c'est cette même aisance du jugement qui l'empêche de pousser plus loin que la première réflexion cette vérification autocritique, parce qu'alors la réflexion devient mal aisée (*uneasy*), ce qui ne fait qu'un avec l'affaiblissement de la croyance : « [A]près la première et la seconde décisions, comme l'action de l'esprit devient forcée et non naturelle, et les idées, faibles et obscures, les principes du jugement et la comparaison des causes contraires ont beau être les mêmes qu'au tout début, leur influence sur l'imagination et la vigueur qu'ils ajoutent ou retirent à la pensée et loin d'être égale. Quand l'esprit n'atteint pas ses objets avec aisance et sans effort (*with easiness and facility*), les mêmes principes n'ont pas le même effet que si la conception des idées est plus naturelle, et l'imagination éprouve une sensation qui est hors de proportion avec celle qui naît de ses jugements et opinions ordinaires. L'attention atteint ses limites, l'attitude de l'esprit est malaisée (*uneasy*) et les esprits, déviés de leur cours naturel, ne sont pas gouvernés dans leur mouvement par les mêmes lois, ou du moins, pas au même degré, que lorsqu'ils

¹ *Traité*, 1.4.1.121 ; 261.

² *Ibid.*, 261-262.

suivent leur cours habituel »¹. C'est ce manque d'aisance qui donne aux raisonnements de la philosophie abstraite leur caractère « abstrus » : « Si nous désirons trouver des cas semblables [de raisonnement forcé], nous n'aurons pas beaucoup de difficultés. Le présent sujet, la métaphysique, nous en fournira en abondance. Le même argument qui eût été estimé convaincant dans un raisonnement sur l'histoire ou la politique, n'a que peu ou pas d'influence dans ces sujets plus abstrus, même s'il est parfaitement compris, et cela parce qu'une étude et un effort de la pensée perturbe le jeu de nos sentiments, dont dépend la croyance »². Ici, le critère sceptique de la croyance et le critère de la politesse se rejoignent dans une conception de la nature humaine comme étant régie par le sensible, c'est-à-dire la vivacité des idées et l'aisance des opérations de l'esprit : « Rien d'étonnant, donc, à ce que la conviction qui naît d'un raisonnement subtil diminue à proportion des efforts que fait l'imagination pour pénétrer ce raisonnement et en concevoir tous les éléments. La croyance, étant une conception vive, ne saurait jamais être complète si elle ne se fonde pas sur quelque chose d'aisé et de naturel (*something natural and easy*) »³. L'argument pyrrhonien qui veut faire croire à la nécessité d'une acribie autocritique se terminant dans une totale suspension du jugement, en même temps qu'il n'est pas crédible, est la marque d'une manière non policée de pratiquer la philosophie, une manière excessivement artificielle et donc forcée.

Si la politesse impose au savant de pratiquer l'autocritique et l'empêche en même temps de la pousser trop loin, ce n'est pas seulement parce qu'elle exige de tous les mouvements de la nature humaine une certaine aisance. C'est aussi, et de manière indissociable, parce qu'elle est une exigence de réserve⁴. La première réflexion autocritique de l'algébriste témoigne en effet d'une certaine réserve qu'il entretient à l'égard de son propre jugement, réserve que l'on peut prendre indifféremment au sens d'une retenue ou d'un doute. Elle consiste pour ainsi dire à réserver son jugement, c'est-à-dire à douter encore de sa vérité dans l'attente d'une confirmation. Ou, si l'on préfère, cette réserve consiste à émettre soi-même des réserves à l'égard de son propre jugement. C'est cette réserve qui empêche l'algébriste de « placer immédiatement toute sa confiance dans

¹ *Ibid.*, 124 ; 266-267.

² *Ibid.*.

³ *Ibid.*, 124 ; 268.

⁴ Il est vrai que la politesse, dans la mesure où elle implique une relation sociale, s'exprime de manière privilégiée dans l'extériorité des paroles et des actions – et dans le cas du philosophe comme auteur, dans la manière dont il s'adresse au lecteur ou au public (voir *infra*, III^e Partie, Ch. 3). Elle commence néanmoins dans l'intériorité du jugement et des passions et donc dans la relation intime que l'homme entretient avec lui-même. Avant d'être une façon de ménager celui auquel on s'adresse dans la conversation ou par ses écrits, et celui envers qui l'on agit, la politesse prend d'abord la forme d'un polissage de son propre jugement et de ses propres passions. Mieux, pour imprégner les paroles et les actions, elle doit d'abord imprégner le jugement intérieur et les passions.

une vérité qu'il vient de découvrir » et de « la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité »¹ ou qui fait que « nos sentiments, même à nos yeux, ont différents degrés d'autorité en proportion des degrés de notre raison et de notre expérience » et que, « chez l'homme le plus intelligent et le plus expérimenté, cette autorité n'est jamais entière »². Ici, la politesse interdit tout esprit dogmatique. Mais elle interdit aussi bien tout scepticisme excessif, puisqu'elle impose également de faire preuve de réserve dans l'autocritique réflexive, qui ne doit pas être poussée trop loin. Cette double réserve est celle qui distingue le vrai sceptique, lequel « se défiera de ses doutes philosophiques comme de sa conviction philosophique »³.

Encore faut-il préciser que cette réserve est toujours l'effet de l'expérience passée et de la coutume. Car elle n'est finalement que l'application réflexive des « règles générales » du « jugement » au jugement lui-même. Or la conception sceptique du jugement qui se dégage de la section XIII de la Troisième partie du Livre I du *Traité* est également à rapporter à une pensée de la politesse. C'est une conception sceptique du jugement, puisqu'elle fait de celui-ci une simple correction du préjugé ou de l'« imagination », sans solution de continuité entre les deux, l'un comme l'autre dépendant de l'opération des règles générales de l'imagination au sens large. Le sage, ce n'est que le vulgaire revenu de ses préjugés⁴. Mais c'est en même temps une conception du jugement comme étant le produit d'un polissage ou, si l'on veut, comme une croyance policée, là où le préjugé est une croyance mal dégrossie. Car si le jugement est le produit d'un polissage, c'est bien parce qu'il a son origine dans le préjugé, dont il n'est que la correction. Le jugement, ce n'est qu'une attention plus soutenue aux différences, là où l'imagination suit la pente de la ressemblance. Si l'imagination est confusion et imprécision, le jugement est distinction et précision. Or, lorsque cette opération correctrice des règles générales est elle-même devenue coutumière, comme chez les « sages », qui sont « ordinairement guidé[s] » par elle, le jugement n'est plus seulement une croyance mais devient une faculté ou un sens, celui qui caractérise « l'homme de jugement (*the man of sense*) ». La généalogie de cette faculté est alors la même que celle de la croyance. Le jugement comme faculté est la capacité de percevoir des différences – de « distinguer les circonstances accidentelles des causes efficaces »⁵ – différences qui, dans les raisonnements de causalité, échappent à celui

¹ *Ibid.*.121 ; 261-262.

² *Ibid.*.122 ; 263.

³ *Traité*, 1.4.7.177 ; 367.

⁴ *Traité*, 1.3.13.99-102 ; 220-224. Dans le même esprit, l'*Enquête sur l'entendement humain* dira que « les décisions philosophiques ne sont que les réflexions de la vie courante rendues méthodiques et corrigées » (*EEH*, 12.25.121 ; 285).

⁵ *Traité*, 1.3.13.101 ; 223.

qui manque de jugement. Or cette faculté n'est elle-même acquise que par l'expérience et la coutume qui, opérant en sens inverse des règles générales de l'imagination, ont pour effet d'affiner, d'affûter ou de polir nos raisonnements de causalité, notre croyance et donc notre sens du réel. Réfléchissant sur lui-même dans une démarche d'autocritique, le jugement ainsi entendu nous rend capable de proportionner l'autorité que nous nous reconnaissons à la réussite que nous avons eue par le passé dans la découverte de la vérité, ce qui implique que nous tenions compte de nos erreurs passées. La politesse comme polissage rejoint donc la politesse à la fois comme exigence de réserve et comme aisance.

Or ces trois caractéristiques de la politesse en rendent possible une troisième, à savoir la discussion ou le débat entre les esprits. C'est en effet la réserve qu'il émet à l'égard de son propre jugement, laquelle témoigne en même temps de l'acuité et de l'aisance de sa faculté de juger, qui dispose l'algébriste à voir dans l'approbation de ses amis et les applaudissements du monde savant une confirmation de ses propres conclusions. À l'opposé, c'est parce qu'il manque de réserve, d'aisance et de sagacité dans ses jugements et dans ses conclusions sceptiques, ne sachant plus comment distinguer la raison de la déraison, la vérité de l'erreur, que le sceptique de la Conclusion du Livre I du *Traité* n'est plus disposé au dialogue avec ses pairs. En venant perturber sa tendance naturelle à la sociabilité, son scepticisme excessif le rend insociable et misanthrope.

C'est donc bien en tant que philosophie policée ou civilisée, marquée au sceau de l'aisance, de la réserve et de la sociabilité jusque dans sa conception de la croyance que le scepticisme modéré de Hume est ouvert sur une sociabilité savante. Enracinée dans une théorie sceptique de la croyance, cette sociabilité savante prend alors la forme d'un test de crédibilité qui s'impose à toute philosophie abstraite, y compris à la seule véritable philosophie abstraite selon Hume, la science expérimentale de la nature humaine. À partir de là, on est en droit d'interpréter dans les termes sceptiques de la science de l'homme du *Traité* l'attitude de Hume vis-à-vis de son public. C'est parce qu'il avait conscience que toute croyance, et la croyance philosophique d'un sceptique peut-être plus que toute autre, a besoin d'être soutenue par l'approbation des autres que Hume se montra si soucieux de la réception critique de sa pensée auprès du public savant de l'époque. C'est pourquoi les lettres où Hume sollicite de ses correspondants un jugement critique sur ses écrits, et l'intérêt qu'il porta aux comptes rendus du *Traité* dans les revues savantes, ne présentent pas seulement un intérêt biographique mais aussi un intérêt proprement philosophique. Et il faut même aller jusqu'à considérer les textes où Hume manifeste publiquement son intérêt pour la réception critique de ses œuvres auprès du public, comme « My Own Life »

et certains textes introductifs, comme ne relevant pas d'une pure et simple révérence polie d'un auteur à son public, mais comme des marques de politesse ou de sociabilité intellectuelle enracinées dans son scepticisme même.

La notion d'un test de réception critique de la philosophie auprès du public ne va cependant pas sans poser problème. Elle implique en effet de concevoir le public comme une autorité critique auprès de laquelle la philosophie doit passer ce test. Or en quoi consiste cette autorité critique ? Et sur quoi repose-t-elle ? Car encore faut-il que le test de réception dans lequel la crédibilité de la philosophie est mise à l'épreuve soit lui-même crédible. Et pour cela, il faut que le public auprès duquel la crédibilité de la philosophie est éprouvée soit lui-même crédible. On a vu que, dans l'esprit de Hume, le public de la philosophie, et de la science de l'homme en particulier, était en réalité un double public, composé à la fois des mondains et des savants. Hume attribuait-il vraiment une quelconque autorité à ce double public ? Et si oui, laquelle ? Quelle autorité intellectuelle Hume attribuait-il à chacune de ces deux composantes du public auquel il s'adressait ? Cette autorité allait-elle de soi à ses yeux, ou bien l'évaluation critique de la science de l'homme que Hume attendait du public du XVIII^e siècle reposait-elle réciproquement sur une attitude critique à l'égard de ce public ?

\

Chapitre 3. Valeur de la critique et autorité du public

A. La science de l'homme : une science sans public ?

Il est désormais établi que Hume attendait sincèrement une évaluation critique de sa pensée par le public du XVIII^e siècle et que cette attente était philosophiquement fondée dans son scepticisme même en tant que scepticisme policé ou mitigé. Et cependant, l'autorité de ce public n'allait pas de soi aux yeux de Hume. Car chacune de ses deux composantes sociales étant dominée par une disposition caractéristique, la curiosité pour les savants et la politesse pour les mondains, elle est nécessairement sujette aux vicissitudes de la nature humaine. La curiosité a ses excès, qui entraînent les philosophes dans le dogmatisme et le pyrrhonisme, et donc dans l'insociabilité intellectuelle. Elle a aussi ses travers, qui d'ailleurs se nourrissent de ses excès, lorsque la philosophie abstruse sert les intérêts de la superstition et de la bigoterie et se mue en cette métaphysique « fausse et bâtarde »¹ que Hume ne cesse de dénoncer et qui constitue certainement à ses yeux la plus haute forme d'insociabilité intellectuelle. Mais la politesse aussi a ses excès, qui conduisent les mondains au rejet pur et simple de la philosophie abstraite. Et si les savants et les mondains du XVIII^e siècle étaient effectivement portés à ces excès et à ces travers selon Hume, en quoi pouvaient-ils bien constituer à ses yeux un public autorisé pour la science de l'homme ? Cette science qui, en tant que science nouvelle, mais plus encore en tant que science sceptique, avait besoin d'un public susceptible d'en éprouver la solidité, aurait-elle été une science sans public ?

Hume n'était pas loin de le penser. Dans une lettre adressée à Henry Home une quinzaine de jours après la publication des deux premiers volumes du *Traité de la nature humaine*, Hume confie ses appréhensions quant au succès du livre, avant de les justifier par une caractérisation du public qui semble bien correspondre à la distinction entre les savants et les mondains : « Ceux qui ont l'habitude de réfléchir sur des sujets si abstraits sont d'ordinaire plein de préjugés, et ceux qui sont sans préjugés ne sont pas familiers des raisonnements métaphysiques »². Autrement dit, les deux qualités qui seraient celles d'un public autorisé, public idéal, sont malheureusement séparées au sein du public réel et historique de la philosophie au XVIII^e siècle, appartenant en propre à chacune de ses deux composantes sociales, et malheureusement associées à des dispositions faisant obstacle à la compréhension de la philosophie révolutionnaire exposée dans le *Traité*. Si les savants pourraient constituer un public autorisé pour cette philosophie abstraite qu'est la science de

¹ *EEH*, 1.12.10 ; 52.

² Annexe, Lettre n°3.

l'homme, parce qu'ils sont familiers des raisonnements métaphysiques, ce n'est pourtant pas le cas, parce leurs préjugés les empêcheront de juger librement la philosophie nouvelle et révolutionnaire du *Traité*. Et si les mondains à leur tour pourraient constituer un public pour cette philosophie, en raison de leur liberté d'esprit, ce n'est portant pas le cas non plus parce qu'ils ne sont pas habitués à raisonner sur des sujets aussi abstraits que ceux abordés par le *Traité*. Si donc la science de l'homme est une science sans public, c'est en raison d'une inadéquation entre cette science et la composition historique du public du XVIII^e siècle. D'un côté une science nouvelle et néanmoins inscrite dans la tradition de la philosophie abstraite, d'un autre côté un public hétérogène au sein duquel sont séparées la liberté de pensée et la puissance de réflexion que demandent respectivement la nouveauté et l'abstraction philosophiques.

Cette doléance à propos du public, que Hume confie en privé dans sa lettre à Home, fera l'objet d'une déclaration publique et néanmoins anonyme quelques mois plus tard dans la Préface de l'*Abrégé du Traité*. Le rapprochement entre les deux textes se justifie d'autant plus que Hume y présente à chaque fois la philosophie du *Traité* comme étant de nature à introduire une véritable révolution en philosophie ou dans les sciences. Après avoir justifié la publication de l'*Abrégé* par la volonté de rendre accessible la philosophie abstraite du *Traité* aux « moyens ordinaires » ou à « ceux qui ne sont pas accoutumés au raisonnement abstrait », l'auteur de l'*Abrégé* avertit celui du *Traité* d'avoir à attendre pour voir le succès de son livre : « L'auteur [du *Traité*] doit se résigner à attendre patiemment quelque temps avant que le monde savant puisse s'accorder sur les appréciations de son travail. Son infortune, c'est de ne pouvoir faire *appel au peuple* qui, dans toutes les questions de raison commune et d'éloquence, constitue un tribunal si infaillible. Il lui faut être jugé par le *petit nombre*, dont le verdict risque davantage d'être corrompu par la partialité et par le préjugé, et tout particulièrement en ces matières où nul n'est un juge convenable s'il n'y a souvent réfléchi ; et *de tels juges* sont enclins à se forger des systèmes bien à eux qu'ils sont résolus à ne pas abandonner »¹. Là encore le public de la philosophie est conçu comme étant composé de deux catégories, cette fois-ci « le peuple (*the people*) » et « le petit nombre (*the few*) »². Et là encore la distinction de ces deux catégories semble entraîner la séparation des qualités qui par leur réunion formeraient un public autorisé, lequel semble donc introuvable. Car si d'un côté l'auteur de l'*Abrégé*

¹ *Abrégé*, Préface.1.405 ; 33-35.

² « *The people* » ne désigne bien sûr pas pas cette foule tumultueuse que Hume appelle ailleurs la « populace » (*Essais*, 2.12.484 ; 223 / *Essais*, 2.15.503 ; 240 / *EEH*, 10.30.96 ; 231) mais ces lecteurs aux « moyens ordinaires » qui « ne sont pas accoutumés au raisonnement abstrait ». On peut reconnaître en ce lectorat, « qui, dans toutes les questions de raison commune et d'éloquence, constitue un tribunal si infaillible », celui de la philosophie facile et de l'essai périodique.

semble bien reconnaître au « peuple » une certaine liberté d'esprit, comme le suggère la comparaison avec « le *petit nombre*, dont le verdict risque davantage d'être corrompu par la partialité et par le préjugé », il semble bien, d'un autre côté, refuser à ces lecteurs aux « moyens ordinaires » et « qui ne sont pas accoutumés au raisonnement abstrait » la qualité de juges en matière de philosophie abstraite, « en ces matières où nul n'est un juge convenable s'il n'y a souvent réfléchi ». Et s'il reconnaît cette qualité au « petit nombre » qu'il distingue du « peuple », ce n'est que pour déplorer sa partialité.

Si telle est bien la représentation que Hume se faisait du public philosophique du XVIII^e siècle, il faut croire que c'est davantage un souhait qu'un constat qu'il exprime en 1742 dans « Of Essay-Writing ». Lorsqu'il affirme que « [le] divorce entre les doctes et les mondains semble avoir été le grand défaut du siècle dernier » et que cela « n'a pas manqué d'exercer une très mauvaise influence sur les livres et sur la vie mondaine »¹, Hume décrit sans doute une situation qu'il considère comme reflétant encore largement l'état présent de la République des Lettres. Et lorsqu'il « observe avec le plus grand plaisir » que les doctes sont devenus plus sociables et les mondains plus studieux, c'est un souhait, voire un appel que Hume exprime, au moins autant qu'un constat. La suite le confirme : « Il est à souhaiter que cette entente entre les deux mondes, qui a si heureusement commencé, aille s'améliorant pour leur bénéfice mutuel »². À la lumière des textes précédents, ce souhait d'une réconciliation entre le monde savant et le monde de la conversation apparaît en même temps comme étant celui de la formation d'un public autorisé par la réunion de deux qualités essentielles de ce public, la puissance de réflexion et la liberté d'esprit. Mais tout indique que, dans l'esprit de Hume, un tel public manquait encore à la science de l'homme, du moins entre la publication du *Traité* et celle des *Essais* de 1742. Dès lors, comment expliquer les attentes de Hume vis-à-vis des mondains et des savants de son époque ? Si les mondains ne sont pas aptes à juger des raisonnements abstraits, pourquoi se soucier de la réception – ou de la non réception ! – d'une philosophie abstraite comme celle du *Traité* auprès d'un tel public ? Et si le jugement critique des savants est généralement faussé par leur partialité et leur préjugé, quel crédit accorder au jugement qu'ils porteront sur cette science nouvelle et révolutionnaire que l'auteur du *Traité* prétendait fonder ?

En réalité, chacune des deux composantes du public philosophique du XVIII^e siècle est investie d'une certaine autorité aux yeux de Hume, dont on vient de voir, du moins en partie, en quoi elle pouvait consister. Si les mondains se distinguent par leur liberté d'esprit, les savants se signalent par leur aptitude à la réflexion abstraite. Seulement, cette

¹ *Essais*, essais écartés.1.534 ; 285.

² *Ibid.*, 535 ; 286.

autorité n'est pas absolue mais relative. Elle n'est pas absolue au sens où elle n'est pas indiscutable, puisqu'elle s'accompagne de défauts notoires. Mais surtout, elle n'est pas absolue parce que l'autorité que Hume reconnaît à l'une des deux composantes du public est strictement relative à l'autorité qu'il reconnaît à l'autre. La liberté d'esprit des mondains n'a d'intérêt qu'à la condition d'être associée à la profondeur de la pensée, sans quoi elle ne favorise qu'un « incessant bavardage »¹. Et la puissance de réflexion des savants n'a de valeur qu'en étant assouplie par « cette liberté et cette facilité de la pensée et de l'expression qui ne s'acquièrent que par conversation », faute de quoi la philosophie abstraite « se fit aussi chimérique dans ses conclusions qu'elle était inintelligible dans son style et dans son mode d'expression »². C'est ainsi que les desiderata de Hume à l'égard du public du XVIII^e siècle permettent eux-mêmes de comprendre comment Hume s'y prenait pour se rapporter de manière critique au public dont il attendait une évaluation critique de sa pensée. Faute de public idéal ou parfaitement autorisé, c'est en faisant jouer l'une contre l'autre les deux composantes sociales du public réel du XVIII^e siècle, afin de compenser ou de corriger les excès et les travers de l'une par les qualités de l'autre, que Hume se rapportait à son public.

Faire jouer les mondains contre les savants et inversement, qu'est-ce que cela veut dire ? Avant de constituer les deux composantes d'un public, c'est-à-dire d'une autorité critique apte à juger des livres de philosophie, les mondains et les savants constituent deux mondes et deux cultures, celui de la politesse ou de la conversation d'une part, celui du savoir d'autre part. L'attitude de Hume consiste alors à s'autoriser des exigences de la politesse pour se rapporter de manière critique au monde savant et inversement à s'autoriser du monde savant pour se rapporter de manière critique au monde de la conversation. On a vu comment, dans ces trois textes parallèles que constituent l'Introduction du *Traité*, « Of Essay-Writing » et la première section de *l'Enquête sur l'entendement humain*, Hume se plaçait tour à tour du point de vue des mondains pour récuser la manière dont les savants avaient jusqu'ici cultivé la philosophie et du point de vue des savants pour prendre la défense de la philosophie abstraite contre le mépris des mondains à son égard³. Or c'était là s'autoriser d'une partie de la République des Lettres pour relativiser l'autorité de l'autre partie et vice versa.

Mais ce qui importe surtout, c'est de voir que ce double positionnement stratégique de Hume vis-à-vis des deux composantes de son public n'est pas tributaire des

¹ *Ibid.*, 534 ; 286.

² *Ibid.*

³ Voir *supra*, I^{ère} partie, Ch. 1. C.

circonstances historiques au point de ne présenter aucune signification philosophique. Au contraire, ce positionnement trouve sa justification philosophique dans la science de l'homme elle-même, et en particulier dans ce que l'on a convenu d'appeler une histoire naturelle de la philosophie. Or cette histoire, qui s'accompagne d'une caractériologie philosophique, trace en même temps une « caractéristique » du public autorisé¹. Les humeurs philosophiques qui animent diversement les hommes qui composent le public philosophique et déterminent ainsi des caractères philosophiques sont en même temps les critères qui permettent à Hume de discerner l'autorité intellectuelle qu'il convient de leur reconnaître. Ce qui fait l'autorité du public savant, ce n'est pas seulement son érudition. C'est aussi et d'abord la passion qui l'anime et qui commande la pratique de la philosophie abstraite, à savoir la curiosité ou l'amour de la vérité. Un public de « pur(s) philosophe(s) » est en principe un public autorisé pour cette philosophie purement spéculative qu'est la philosophie abstraite. Le malheur est que cette passion, par ses excès et ses travers, se change ordinairement en enthousiasme (philosophique), en bigoterie (la forme philosophique de la superstition) ou en mélancolie, mauvaises humeurs incompatibles avec une saine pratique de la philosophie abstraite et de la sociabilité intellectuelle. C'est pourquoi un public de « métaphysiciens » ou de « théologiens », qui est un public dogmatique, n'est pas un public autorisé. Mais *a contrario*, ce qui fait l'autorité du public mondain, ce n'est pas seulement sa mondanité historique et effective (sa fréquentation des sociétés littéraires, des clubs, des cafés et des salons). C'est avant tout l'humeur sociable qui le caractérise et qui, mêlée à une authentique curiosité, produit la bonne humeur studieuse du vrai sceptique. Mais comme la sociabilité elle aussi a ses excès, elle se change ordinairement en frivolité ou, par réaction envers les excès spéculatifs des purs philosophes, en cette autre mauvaise humeur qu'est la haine de la philosophie abstraite. C'est pourquoi un public de purs mondains, dont le « sentiment antimétaphysique » est une forme de scepticisme facile, n'est pas non plus un public pleinement autorisé. Un tel public serait donc composé d'esprits à la fois spéculatifs et polis. Ce serait pour ainsi dire un public de *gentlemen* métaphysiciens.

Mais l'histoire naturelle de la philosophie et la caractériologie philosophique qu'elle dessine ne suffisent pas à caractériser pleinement l'autorité intellectuelle du public que Hume appelait de ses vœux. Si elles permettent de comprendre que la bonne humeur studieuse est la seule disposition dans laquelle la philosophie abstraite peut être cultivée de manière saine et pérenne, elles ne permettent pas encore de voir en quoi cette humeur est

¹ Le terme de « caractéristique » convient ici tout particulièrement dans la mesure où la notion de public autorisé, applicable à la pensée de Hume, fait écho à Shaftesbury (*Caractéristiques*, III. II).

indispensable à la culture du débat ou de la discussion philosophique, autrement dit à la sociabilité intellectuelle, et donc à l'émergence ou au maintien d'une authentique République des Lettres. Dans la lettre à Home citée plus haute comme dans la Préface de l'*Abrégé*, Hume laissait entendre qu'un public pleinement autorisé serait un public capable à la fois de comprendre des raisonnements abstraits et de porter un jugement libre de toute partialité et de tout préjugé. Or une telle conception du public relève non seulement d'une théorie des humeurs et des caractères philosophiques mais aussi de ce que l'on pourrait appeler une « éthique de la discussion »¹. Pour être capable de discuter un système de philosophie abstraite, il faut non seulement être un pur philosophe, mais aussi être capable de jugement impartial et non prévenu. Or, comme la spéculation philosophique et la passion qui la motive seront toujours le fait d'une petite minorité d'hommes, le premier critère – la puissance de réflexion – relève d'un élitisme intellectuel qui marque de son empreinte la philosophie de Hume tout entière. Quant au second – l'objectivité du jugement – il trouve son fondement dans une théorie de l'impartialité qui, elle aussi, traverse la pensée de Hume dans son entier.

En réalité, ces deux critères sont étroitement liés à la théorie des humeurs et des caractères philosophiques. Si le scepticisme frivole des mondains est une mauvaise humeur, c'est parce qu'il est par principe fermée à toute réception de la philosophie abstraite et qu'il ne constitue en définitive que le « climat de l'opinion »² et l'humeur d'une certaine masse, en tant qu'on la distingue d'une élite. Et si le dogmatisme des « métaphysiciens », des « théologiens » ou des « bigots » est également une mauvaise humeur, c'est parce qu'il les rend incapables de porter un jugement impartial. Par comparaison, l'humeur du sceptique est une « bonne » humeur, c'est-à-dire une humeur sociable, qui rend le philosophe à la fois capable d'impartialité et ouvert à la critique impartiale. Mais c'est une bonne humeur studieuse, qui donc le dispose au raisonnement abstrait et l'intègre à une élite intellectuelle. Faire jouer les mondains contre les savants, c'est donc contrer l'humeur insociable et partielle d'une élite dominée par les préjugés politiques et religieux en s'appuyant sur l'humeur sociable et l'ouverture d'esprit d'une frange plus large de la société mais rompue aux règles de la conversation policée. Et faire jouer inversement les savants contre les mondains, c'est contrarier la frivolité d'un groupe qui constitue déjà une masse en s'appuyant sur le sérieux et l'aptitude d'une élite

¹ L'expression est employée par M. Malherbe dans son Introduction à la première *Enquête* à propos de la caractérisation du scepticisme mitigé qui s'y trouve. Pour une étude du rapport entre la pensée et l'art d'écrire de Shaftesbury et l'éthique de la discussion (J. Habermas, O. Rank, etc.), voir Jaffro L., *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998.

² L'expression est de Box (*The Suasive art...*, Ch. I).

intellectuelle. L'histoire naturelle de la philosophie et la caractériologie philosophique qui en est inséparable appellent donc une éthique de la discussion dont il faut maintenant préciser les contours et voir comment elle s'inscrit dans la science de la nature humaine.

B. L'éthique de la discussion selon Hume : impartialité et élitisme

1. Impartialité et politesse

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la conversation n'est pas seulement ce « grand livre du monde » dans lequel certains croient devoir chercher matière à réflexion. C'est aussi le lieu où s'apprend la liberté de pensée et d'expression et où le métaphysicien lui-même est invité à apprendre la sociabilité. C'est le lieu où cet être quelque peu barbare qu'est le métaphysicien apprendra les manières civilisées du *gentleman*. Parmi ces manières, il y a celle qui consiste à faire preuve autant que possible d'impartialité dans la discussion. Or c'est là une dimension essentielle de la politesse. Dans sa signification politique, celle-ci désigne en effet cette culture commune aux deux partis de la Grande-Bretagne qui doit permettre à la discussion et au débat de continuer en des termes raisonnables malgré les dissensions partisans. La politesse est ce *modus vivendi* qui permet de résoudre en pratique le problème suivant : comment continuer de s'entendre lorsqu'on ne s'entend pas ? Elle constitue cet accord tacite ou ce consensus minimal sans lequel aucune discussion ou aucun débat, qui par principe suppose un désaccord, ne serait possible. Elle correspond donc, dans la Grande-Bretagne des XVII^e et XVIII^e siècles, à ce que l'on appellerait aujourd'hui une éthique de la discussion¹. Elle est promue et mise en œuvre dans le journalisme philosophique d'Addison et de Steele et dans l'activité des clubs et sociétés littéraires qui en partageaient l'idéal de la politesse. Pour autant, rien n'autorise à réduire la signification de l'impartialité à la sphère politique, même si c'est dans ce domaine que sa nécessité se faisait le plus sentir à Hume et à ses contemporains. Un exemple suffira à l'établir. L'un des nombreux clubs fondés par les Lumières écossaises prit le nom d'« Easy Club », afin que cette dénomination soit « un frein à tout comportement déréglé et perturbateur parmi ses membres »². Le club alla jusqu'à donner le pseudonyme de « Mr. Easy » à son président et sollicita l'un de ses membres éminents, le poète Allan Ramsey (le père du portraitiste de Hume), pour composer un poème sur l'« Aise (*Ease*) », auquel Ramsey donna la forme d'un hommage à la « Noble nymphe » de

¹ Voir L. E. Klein, « The Political Significance... ».

² *Journal of the Easy Club*, cité dans D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement*, p. 16.

l'Aise. Positivement, cette aise correspond à la facilité de la conversation policée entre *gentlemen*. C'est la politesse elle-même, autrement dit la sociabilité propre à cette catégorie sociale. Mais négativement, elle désigne l'absence de heurts dans leurs relations, dont la garantie principale est le caractère non politique de leurs assemblées et de leurs discussions, et donc la neutralité politique du club. On a pu voir dans ce club l'action d'un groupe jacobite, en raison notamment des affinités jacobites de Ramsey. Un épisode de la vie de l'« Easy Club » montre pourtant que sa position de retrait à l'égard des débats et des affaires politiques constituait la matrice du club. Quelques années après l'Acte d'Union, un certain mécontentement s'éleva au sein du club concernant la politique du nouveau Royaume. L'Union avec l'Angleterre apparaissant aux membres du club comme la principale cause des malheurs présents de la nation écossaise, ceux-ci se réunirent en vue d'adresser au roi une pétition pour la dissolution de l'Union. Or non seulement le club prit soin, dans sa lettre, de se présenter au roi comme étant certes patriote mais non politique, mais il résolut aussitôt après de ne plus jamais être acteur ou entremetteur en politique en tant que club, comme si l'expérience de la pétition contre l'Union avait été vécue par les membres du club comme une trahison à l'égard de son esprit fondateur, voire comme une menace pour sa cohésion et son existence même. Il est significatif à cet égard qu'en mettant la pétition à l'ordre du jour de l'une de ses réunions, le club résolut que cette réunion dût se faire dans « une imitation plaisante de l'humeur partisane (*in an easy imitation of party humour*) » ou « une petite imitation de la lutte partisane (*a little imitation of party struggle*) », autrement dit sans trop concéder aux passions politiques et à l'esprit de parti, que l'*easiness* des membres du club et la pratique de l'imitation devaient permettre de maintenir à distance¹. L'esprit de l'« Easy Club » est bien résumé dans un hommage rendu à ses membres par Allan Ramsey en vue de son admission au sein du club :

« Je vous aime bien – Ô permettez
que je fasse partie de votre Bienheureuse Société,
et, comme vous-mêmes, je m'efforcerai de faire preuve
d'humour et de modération (*I'll strive to be ay humorous and easy*) »².

L'objet authentique des discussions du club n'était donc pas les questions politiques mais les valeurs autour desquelles se retrouvaient les membres du club et qui étaient celles de la

¹ D. D. McElroy, *Op. cit.*, pp. 17-18.

² « To the Most Happy Members of the Easy Club » (1712), *Works of Allan Ramsey*, eds. Burns Martin and John W. Oliver, Scottish Text Society, 1953, I, p. 211, cité dans D. D. McElroy, *Op. cit.*, p. 14.

culture de la politesse : l'esprit (*wit*), l'amitié (*friendship*), les qualités du *gentleman*, etc¹. Autrement dit, le club n'avait d'autre vocation que d'amener ses membres à discuter des principes constitutifs du club lui-même qui dès lors était une fin en soi et non un instrument d'action politique. L'exigence d'impartialité impliquée dans la culture de la politesse a donc une extension plus large que la sphère étroitement politique de l'opposition entre les partis. Et c'est le cas en particulier dans l'œuvre de Hume. De même que chez Hume (comme déjà dans l'œuvre de Shaftesbury) la politesse ne se réduit pas à sa signification politique mais acquiert une signification anthropologique plus large, de même en est-il de l'impartialité. Si la politesse ne peut être réduite à la culture idéologique des héritiers de la Glorieuse Révolution, puisqu'elle désigne chez Shaftesbury et chez Hume la forme même de la civilisation, l'impartialité à son tour (chez Hume en tout cas) ne peut être réduite, par exemple, au mot d'ordre d'un conservatisme frileux qui renoncerait à prendre parti dans les controverses politiques². Dans l'œuvre de Hume, le thème de l'impartialité recouvre tous les domaines de la science de l'homme : non seulement la politique (qui déjà comprend l'économie), mais aussi la morale et la « critique » (l'esthétique) et même, en un sens, la philosophie de la religion³. Il s'étend même au-delà de la science de l'homme, jusque dans l'étude de l'histoire, si l'on considère – sans doute de façon quelque peu simpliste – que chez Hume l'histoire ne fait pas partie de la science de l'homme⁴. Mais le thème de l'impartialité se retrouve aussi dans la conception que Hume se faisait de la critique philosophique, c'est-à-dire de l'appréciation critique des livres de philosophie.

Aux yeux de Hume, une critique autorisée est en effet avant tout une critique impartiale. En témoignent les nombreuses lettres où Hume, sollicitant de son correspondant un jugement critique sur tel ou tel de ses écrits, requiert en même temps de son « juge » qu'il prononce son verdict en toute impartialité, c'est-à-dire aussi bien en toute liberté (sans crainte d'offenser sa personne ou sans préjugés). Si Hume prend cette précaution, c'est parce qu'il s'adresse le plus souvent à un ami et qu'il craint par conséquent que celui-ci ne soit trop indulgent à son égard « en déformant la vérité en

¹ *Op. cit.*, p. 18.

² Sur ce point, voir D. Deleule, *Hume et la naissance...*, pp. 322-327.

³ Quand l'ami de Hume jouant le rôle d'Épicure reproche aux philosophes religieux de verser dans le « panégyrique » en raisonnant sur la divinité, il leur reproche un parti pris de principe auquel il oppose une considération impartiale de l'expérience (*EEH*, 11.14-22.103-106 ; 246-253).

⁴ L'ouvrage de C. Gautier (*David Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005) remet en question cette vision des choses. Le discours historique de Hume, dans la mesure où il contient une généalogie critique des opinions politiques, possède une portée philosophique incontestable et relève déjà de cette partie de la science de l'homme qu'est la science politique. Mais inversement, l'analyse historique est commandée par la science de l'homme élaborée auparavant dans les œuvres proprement philosophiques de Hume.

faveur d'un ami »¹. C'est ainsi qu'il dit à Henry Home (Lord Kames), à propos du *Traité* : « vous pouvez être sûr que j'aspire à obtenir votre assentiment et, en plus de cela, votre libre censure et votre libre critique »² ; à Desmaizeaux, après lui avoir demandé s'il trouvait le *Traité* convaincant, compréhensible et bien écrit : « je vous prie [de] répondre avec la plus grande liberté et la plus grande sincérité »³ ; à William Mure of Caldwell : « J'ai envoyé à Sharpe [of Hoddam ?] un exemplaire de mon Histoire, sur laquelle j'espère que tu me donneras ton opinion en toute liberté. *Trouvant, comme un ami, Quelque chose à blâmer, et quelque chose à louer* »⁴. Mais en même temps qu'à des amis, c'est à des savants ou des érudits que Hume s'adresse. Par conséquent, en leur demandant de juger de ses livres en toute impartialité, Hume importe une exigence constitutive de la culture de la politesse au sein du monde savant.

L'une des conditions d'authenticité du test de réception de la philosophie est donc de nature sociale et affective. Elle réside en effet dans l'amitié philosophique qui lie le philosophe et son public. Mais il ne faut pas se tromper sur la nature de cette amitié. Elle n'est pas l'affinité de caractère qui rapproche deux personnes, sans que l'on puisse donner de raison à cette convenance mutuelle. Desmaizeaux n'était pas à Hume ce que La Boétie était à Montaigne. Il s'agit d'une amitié philosophique, qui n'exclut pas la première, mais qui n'en dépend pas et peut aller sans elle dans la mesure où elle implique une relation objectivement fondée sur le partage de l'activité spéculative et de la passion qui la motive. Hume entend renouer avec l'idéal de la *philia* antique, comme dans cette lettre qui n'est justement pas destinée à un ami au sens strict, mais à l'un de ses détracteurs : « Le lien qui nous unit, comme hommes de lettres, est plus grand que notre différence dans l'adhésion à différentes sectes ou différents systèmes. Ressuscitons les temps heureux où Atticus et Cassius les Epicuriens, Cicéron l'Académicien, et Brutus le Stoïcien, pouvaient tous, sans exception, vivre ensemble dans une amitié sans réserve, et étaient insensibles à toutes ces distinctions, sinon dans la mesure où elles fournissaient d'agréables sujets de réflexion et de conversation »⁵. Faire passer l'amitié avant la divergence d'opinions, ce n'est pas sacrifier la philosophie à ses sentiments personnels (en l'occurrence, Hume ne pouvait en

¹ Annexe, Lettre n°2.

² Annexe, Lettre n°3.

³ Annexe, Lettre n°4.

⁴ Annexe, Lettre n°8.

⁵ *Letters*, 1.81.172-173. Le détracteur en question est James Balfour of Pilrig (1705-1795), auteur anonyme de *A Delineation of the Nature and Obligation of Morality, with reflexions upon Mr. Hume's Book entitled 'An Enquiry concerning the Principles of Morals'* (1753). Hume ignore son identité au moment où il écrit cette lettre.

avoir pour le destinataire de la lettre, dont il ignorait l'identité) ; c'est au contraire garantir une discussion philosophique loyale, en la fondant sur une sociabilité intellectuelle.

La controverse entre Hume et Robert Wallace peut être considérée comme un exemple de pareille discussion loyale, marquée au sceau de la politesse. C'est comme membres de la Philosophical Society of Edinburgh que les deux historiens proposèrent chacun leur point de vue sur la question, très agitée à l'époque, de savoir si les nations de l'Antiquité étaient ou non plus peuplées que celles des temps présents. Or le respect mutuel dont Hume et Wallace témoignèrent dans leur désaccord – Wallace prenant en quelque sorte le parti des Anciens et Hume celui des Modernes sur cette question – suscita l'admiration du Président de la Philosophical Society mais surtout celle de Montesquieu, qui écrit à Hume en 1753 : « Le public, qui admirera les deux ouvrages, admirera tout autant les deux amis qui ont abandonné avec tant de noblesse les intérêts mesquins de l'intellect pour ceux de l'amitié. Quant à moi, rien ne me plairait davantage que de pouvoir espérer d'avoir part à cette amitié »¹. Aussi faut-il ajouter que ce genre d'amitié philosophique se cultive toujours au profit des nobles intérêts de l'intellect².

Si l'exigence d'impartialité s'impose avant tout dans la discussion entre adversaires ou entre ennemis (à supposer qu'une telle discussion puisse avoir lieu), elle a donc aussi un sens dans la discussion entre amis. Car la partialité est ambivalente. Elle peut être favorable aussi bien que défavorable, prendre la forme d'une indulgence excessive, où l'esprit critique sommeille, ou celle de la calomnie, où la critique délaisse le terrain des idées pour se reporter sur la personne de leur auteur. Et c'est un risque inhérent à toute forme de sociabilité intellectuelle (sociétés savantes ou littéraires, clubs, cafés, salons mais aussi correspondance épistolaire) que de dégénérer en complaisance mutuelle dès lors qu'elle rapproche des hommes qui, s'ils ne sont pas nécessairement amis, peuvent le devenir par fréquentation mutuelle ou en vertu d'une passion commune pour les arts, les sciences et les lettres. Or ce risque est au moins aussi grand que celui de voir la discussion dégénérer en dispute calomnieuse. Si l'inimitié risque d'empêcher qu'une réelle discussion ait lieu, l'amitié risque d'avoir le même effet dès lors qu'elle endort l'esprit critique. Ce faisant, elle va à l'encontre de ce qui constitue la finalité même de toute sociabilité intellectuelle, qui est la formation du jugement de ceux qui y prennent part et *in fine* la découverte de la vérité par débat contradictoire et émulation réciproque. L'amitié comme affinité élective voire exclusive, sur le modèle de la relation entre Montaigne et La Boétie, doit laisser place à la *philia*, c'est-à-dire à une amitié philosophique dont le

¹ Cité par E. C. Mossner, *The Life...*, p. 267.

² Sur cette controverse entre Hume et Robert Wallace, voir E. C. Mossner, *Life...*, pp. 262-268.

fondement objectif réside dans une commune passion pour la philosophie. Et si cette *philia* possède une dimension politique, c'est avant tout comme principe constitutif et régulateur de la République des Lettres.

Mais si l'impartialité est indispensable à une réelle discussion critique entre amis, elle le sera évidemment aussi, et peut-être à plus forte raison, à la discussion entre ennemis ou adversaires philosophiques, religieux ou politiques. Par conséquent, un public partial ne sera pas un public autorisé et c'est pourquoi les « bigots » ou les « zélotes », qu'ils soient religieux ou politiques, ne constituent pas aux yeux de Hume un véritable public pour la science de l'homme. Si le succès de Hume de son vivant fut en grande partie un succès de scandale, au moins en Grande-Bretagne, il faut dire aussi que Hume n'accordait à peu près aucun crédit aux attaques dont il était l'objet, convaincu qu'il était de ce que ses détracteurs n'étaient pas véritablement de « bons juges ». Et s'ils n'étaient pas de bons juges, ce n'était pas par manque d'érudition ou de capacités intellectuelles, mais par manque d'impartialité. Mêlant les passions religieuses et politiques à leur jugement, ils ne jouaient pas le jeu de la spéculation et de la discussion philosophiques¹.

Mais si le philosophe attend de son public un jugement impartial sur sa pensée, il doit commencer par montrer l'exemple en tant qu'auteur. Quel qu'ait été le degré réel d'impartialité dont Hume fit preuve dans ses *Discours politiques* et son *Histoire d'Angleterre*, toujours est-il qu'il se défendit vivement tout au long de sa carrière d'avoir favorisé l'un ou l'autre parti de la Grande-Bretagne². Et lorsqu'il soupçonna quelque impartialité de sa part, comme dans le portrait qu'il dressa de Sir Horace Walpole, il s'en excusa publiquement, appelant le « Lecteur impartial, s'il en est un, ou la postérité », ce juge plus impartial, de « corriger [ses] fautes sur ce chapitre »³. Il semble même avoir perçu le succès de scandale rencontré auprès des deux partis comme une sorte de contre-épreuve de sa propre impartialité⁴. La partialité de ses détracteurs, jointe au fait que ses écrits déplurent aux partisans des deux bords, n'aurait eu d'autre effet que de prouver l'impartialité de Hume lui-même. Si le succès d'un livre de philosophie ou d'histoire

¹ Voir *Traité*, 2.3.10., où la passion pour la philosophie est comparée à la passion pour le jeu. Dans la spéculation et la discussion philosophiques, l'impartialité fait partie des règles du jeu

² *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, « Préface de la première édition des *Essais* », pp. 105-106 / *Letters*, 1.90.185 / 1.93.189 / 1.120.235 / 1.184.344 / 1.248.461 / « My Own Life », xxxvii-xxxviii ; 58-59. Voir aussi l'épigraphe de la première édition des *Essais moraux et politiques* : « Tros Rutulusve fuat, nullo discrimine habebō (Virg.) » (« Du Troyen ou du Rutule, je ne favoriserai ni l'un ni l'autre (Virgile) » [*Énéide*, X, 107, Jupiter aux dieux assemblés]).

³ Avertissement de l'édition C des *Essais* (*Essais*, *Essais écartés*.8.574-575 n. ; 319).

⁴ Dans sa lettre du 15 mai 1761 à la comtesse de Boufflers, Hume écrit en effet à propos de son *Histoire d'Angleterre* : « Je ne pouvais pas raisonnablement espérer plaire aux deux [partis]. Pareil succès est impossible, en vertu de la nature même des choses. Et après l'approbation de Madame la Comtesse qui, en tant qu'étrangère, doit nécessairement être un juge loyal, je regarderai toujours la colère des deux camps comme la garantie la plus sûre de mon impartialité » (*Letters*, 1.184.344).

auprès d'un public impartial a la valeur d'un test de vérité, le succès de scandale qu'il rencontre auprès d'un public partial fonctionne comme un révélateur de son objectivité.

Une authentique République des Lettres serait donc cette communauté que formeraient le philosophe (ou l'historien) et son public par leur commune impartialité. Certes, mais cette exigence d'impartialité ne s'exprime guère chez Hume que dans la correspondance et dans des textes marginaux (comme l'Avertissement aux *Essais* de 1742). On est alors en droit de se demander si elle pourrait constituer autre chose qu'une simple concession occasionnelle à l'une des valeurs fondamentales de la culture de la politesse, caractéristique des Lumières écossaises. Certes, mais on est aussi en droit de supposer que, dans sa correspondance, un auteur s'exprime dans l'esprit même de sa philosophie. Et si le thème de l'impartialité traverse l'œuvre de Hume tout entière, on est fondé à chercher dans cette œuvre les fondements philosophiques d'une conception de la discussion savante, conception que la correspondance ne laissait qu'entrevoir. Si l'on regroupe ainsi toutes les réflexions de Hume sur cette question de l'impartialité, on verra alors se dessiner une théorie générale de l'objectivité du jugement, dont l'originalité tient à ce qu'elle est en même temps une théorie empiriste et sceptique. Mais on verra surtout que cette théorie éclaire la conception que Hume se faisait de la discussion savante.

2. *Empirisme et objectivité*

Il faut commencer par s'entendre sur ce que l'on appelle ici « objectivité ». Il ne s'agit pas de la valeur d'une représentation envisagée dans le cadre de la pure relation gnoséologique entre un sujet et un objet et dont les caractéristiques propres au sujet seraient absentes. S'il y a une théorie de l'objectivité dans la philosophie de Hume, ce ne peut pas être une théorie de l'objectivité entendue en ce sens-là, puisque la philosophie de Hume est une philosophie de l'esprit qui ignore volontairement la relation entre sujet et objet, bien qu'elle s'exprimât régulièrement dans les termes de cette distinction. L'objectivité dont il s'agit n'est pas celle que viserait un *ego* transcendantal originairement seul au monde. C'est celle qui est requise de tout jugement impliquant une relation de dialogue ou de discussion avec d'autres hommes. Et même s'il s'agit dans tous les cas de juger d'un « objet » (un caractère, un sentiment, une action, une œuvre littéraire, des événements historiques, etc. mais aussi des idées philosophiques), ce n'est pas par référence à cet objet que se définira l'objectivité. Encore moins pourra-t-elle se définir par référence ontologique à l'être, puisque l'essence de l'esprit comme celle des corps doit à

tout jamais nous rester inconnue. L'objectivité ne peut donc pas non plus être atteinte en retrouvant un point de vue absolu qui, étant celui de Dieu, ne serait propre à aucun sujet humain. Elle se définira donc par référence aux relations entre les « sujets » (ou plutôt entre les hommes) et comme la mise entre parenthèses des intérêts que ces relations impliquent, du moins des intérêts autres que celui de la vérité philosophique ou historique. Et c'est pourquoi l'objectivité est synonyme d'impartialité ou de désintéressement. Mais comme l'empirisme de Hume ignore tout sujet transcendantal qui effectuerait cette mise entre parenthèse de la partialité, l'objectivité dialogique ne sera pas non plus une intersubjectivité. Comment donc l'empirisme de Hume, qui ne présuppose ni sujet transcendantal ni aucune ontologie au sens strict, peut-il rendre compte de l'objectivité entendue en ce sens¹ ?

Ce qui permet de le comprendre, c'est avant tout la théorie de l'impartialité du jugement moral, domaine où le thème de l'impartialité est le plus explicitement développé par Hume. L'empirisme peut-il rendre compte de l'objectivité du jugement moral ? Le problème consiste à rendre compte de l'universalité du jugement, qui peut porter sur les sentiments, le caractère ou les actions de tout homme quel qu'il soit, en tenant compte du caractère originellement limité de la sympathie. La louange ou le blâme est un sentiment de plaisir ou de douleur particulier, éprouvé face aux sentiments, au caractère ou aux actions d'une personne qui peut être aussi éloignée que possible de nous dans l'espace (un habitant de la Chine), dans le temps (Brutus) ou affectivement (un ennemi)². Ce sentiment consiste alors à sympathiser avec la personne qui possède les qualités ou les défauts en question ou avec ceux qui, étant proches de la personne, bénéficient ou pâtissent de ses qualités ou de ses défauts. Or notre sympathie se limite en principe aux personnes qui nous sont proches. Comment, dès lors, pourrions-nous sympathiser avec ceux qui sont éloignés de nous ? Et comment, sympathisant avec ceux qui sont proches, pourrions-nous le faire sans que cette sympathie ne soit autre chose que l'expression de nos passions et de nos intérêts, déterminés par la relation particulière que nous entretenons avec les personnes sur lesquelles porte notre jugement ? Problème que Hume résume de la manière suivante, en le

¹ C. Spector avait soulevé une question analogue à propos de L'Essai sur le goût de Montesquieu dans son article "Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique : Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût*", *Corpus*, n° 40, 2002, 167-213. Si Hume admet que la convenance entre le sujet et l'objet est à l'origine du plaisir esthétique (*Essais*, 1.23.233-234 ; 270-271), son empirisme phénoméniste lui interdit d'aller bien loin dans cette voie – celle d'une psychophysiologie du goût – pour y trouver, comme Montesquieu, le fondement de l'objectivité en matière de goût. Il l'oriente plutôt vers une théorie de la délicatesse du sentiment et de l'imagination, délicatesse dont l'impartialité fait partie.

² *Traité*, 3.3.1.371-372 ; 203-204 / *Traité*, 3.1.3 ; 304 ; 69.

présentant comme une objection apparente à son système : « La sympathie varie sans que varie notre estime. Par suite, notre estime ne procède pas de notre sympathie »¹.

Le défi est de taille, car il consiste pour Hume, à la suite de Shaftesbury et de Hutcheson, et avant Smith, à rendre compte du jugement moral en montrant comment nous pouvons dépasser notre partialité autrement que par un calcul d'intérêt égoïste, et donc en opposition à Hobbes et à Mandeville. La solution de Hume, si elle est proche de celle de Shaftesbury et de Hutcheson en ce qu'elle consiste à expliquer le jugement moral par une sociabilité naturelle, et si elle anticipe la théorie du spectateur impartial de Smith, n'en est pas moins originale. Elle consiste à dire que, dans le jugement moral, l'impartialité ou l'objectivité est atteinte par « une méthode de correction de nos sentiments, ou, tout au moins, de correction de notre langage »². Ce n'est que par cette correction de notre partialité que nous parvenons à envisager les sentiments, le caractère ou les actions d'une personne dans une perspective générale, en faisant abstraction de notre relation particulière (ou de notre absence de relation) avec cette personne. Autrement dit, la sympathie impartiale en laquelle consiste le jugement moral ne suppose aucun *sensus communis* inné, ni même aucune bienveillance naturelle, entendue comme une disposition originelle de la nature humaine. Si cette sympathie étendue est naturelle, c'est au sens où elle est courante, habituelle ou régulière, par opposition à celle qui est rare, inhabituel ou exceptionnel³. Il faut dire à son propos ce que Hume dit au sujet de la sympathie en général, comme communication des passions, à savoir qu'elle peut bien paraître immédiate à celui qui la ressent, mais que le détour réflexif qu'elle implique n'échappe pas au regard de l'anatomiste de la nature humaine⁴.

Le jugement moral relève donc de la « raison correctrice »⁵, au même titre que le « jugement », en tant qu'on l'oppose à l'« imagination », c'est-à-dire aux préjugés⁶, si ce n'est que la correction s'effectue en quelque sorte en sens inverse, c'est-à-dire dans sens d'une plus grande extension. De même que le « jugement » n'est qu'une correction de l'« imagination », de même le jugement moral n'est-il qu'une correction de la partialité. Mais alors que le « jugement » corrige les généralisations abusives de l'imagination par une plus grande attention aux différences, le jugement moral corrige les restrictions

¹ *Traité*, 3.3.1.371 ; 203.

² *Ibid.*, 372 ; 204.

³ *Traité*, 3.1.2.305 ; 70-71.

⁴ *Traité*, 2.1.11.206 ; 156.

⁵ L'expression est de M. Malherbe, «La raison correctrice dans la philosophie morale de Hume», dans *La prudence des Anciens comparée à celle des Modernes*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, n°572, 1995, pp. 169-189.

⁶ *Traité*, 1.3.13.99-102 ; 220-224.

abusives de la partialité par une plus grande extension de la sympathie. Encore faut-il préciser que la correction impliquée dans le jugement moral relève elle-même du « jugement », au sens où elle consiste à faire la différence entre l'essentiel et l'accidentel. Lorsque je juge d'un sentiment, d'un caractère ou d'une action avec impartialité, je considère comme purement accidentel que la personne soit ou non en relation avec moi, ou qu'elle entretienne avec moi telle ou telle relation particulière, puisque l'essentiel est de percevoir que ses qualités sont utiles ou immédiatement agréables à elle-même ou aux personnes qui lui sont proches et non à moi-même... quand bien même mon propre intérêt serait en jeu ! L'objectivité du jugement moral est à ce point subtile et délicate qu'elle va jusqu'à me faire reconnaître qu'un ennemi a une voix musicale. Mieux : si c'est de mes propres sentiments, caractère ou actions que je juge d'un point de vue moral, je dois pouvoir faire abstraction du fait que ces sentiments, caractère et actions sont les miens ! C'est seulement à cette condition que je serai capable de reconnaître à mes propres yeux ma propre ignominie ou ma propre noblesse, autrement dit d'être impartial à mon égard. En somme, il faut avoir du « jugement » pour juger moralement. Il faut être un *man of sense* pour louer ou blâmer avec raison les sentiments, les caractères et les actions. S'il est rare que, confondant notre intérêt et la moralité, nous ne pensions pas qu'un ennemi est vicieux, toujours est-il qu'« un homme qui a du tempérament et du jugement peut se préserver de telles illusions »¹. Si ordinairement le déplaisir que nous procure l'inimitié nous empêche de percevoir que la voix de notre ennemi est agréable, « une personne dont l'oreille est fine et qui a la maîtrise d'elle-même peut distinguer ces impressions et louer ce qui le mérite »². Ce qui veut dire que le jugement moral est en soi une manière policée ou civilisée de se rapporter aux sentiments, aux caractères et aux actions, en regard de laquelle toute réaction instinctivement égocentrique est déjà une forme de barbarie. En morale comme ailleurs, la raison corrective prend la forme de la raison comme passion calme, qui n'est qu'un apaisement des passions opéré par une correction du degré d'éloignement ou de proximité de leur objet : « On comprendra facilement ce langage, si l'on considère ce que nous avons dit précédemment au sujet de cette *raison* qui est en mesure de faire obstacle à notre passion et dont nous avons découvert qu'elle n'est qu'une détermination calme et générale des passions, fondée sur quelque vue lointaine et réflexion distante »³.

¹ *Traité*, 3.1.2.304 ; 69.

² *Ibid.*

³ *Traité*, 3.3.1.372 ; 205. On notera que, dans le jugement moral, la raison corrective peut aussi bien rendre proche ce qui est lointain (un habitant de la Chine) que lointain ce qui est proche (un ami, soi-même) et qu'il ne s'agit pas seulement de proximité et d'éloignement spatio-temporels mais aussi affectifs. De ce dernier point de vue, l'intérêt personnel peut faire regarder une personne comme étant à la fois proche et lointaine, selon le point de vue adopté : un ennemi est lointain au sens où son intérêt est on ne peut plus éloigné du

Encore faut-il préciser que la civilisation morale s'effectue sur ce fond de barbarie qui menace toujours plus ou moins de refaire surface et ne présuppose aucune idéalisation de la nature humaine : « Mais, bien que le principe général de notre louange et de notre blâme [la sympathie] puisse être corrigé par ces autres principes, il est certain qu'ils ne sont pas complètement efficaces et souvent nos passions ne correspondent pas entièrement à la présente théorie. Il est rare que les hommes aiment ardemment ce qui se trouve loin d'eux et ce qui ne favorise en rien leur avantage particulier, de même qu'il n'est pas moins rare de rencontrer des personnes qui peuvent pardonner à quelqu'un d'autre de faire opposition à leur intérêt, même si les règles générales de la moralité justifient totalement cette opposition. Ici, nous nous contentons de dire que la raison réclame une telle conduite impartiale, mais qu'il est rare que nous puissions nous élever jusqu'à elle et que nos passions ne suivent pas volontiers les déterminations de notre jugement »¹. En tant que « correction », la sympathie étendue rappelle sans cesse son origine. Si la vertu de justice n'est qu'une réorientation de l'intérêt ou de la générosité limitée, la vertu d'impartialité n'est qu'une réorientation de la partialité. L'impartialité n'est jamais qu'une conquête précaire sur la partialité et donc sur soi-même. L'impartialité n'est qu'une partialité réorientée, corrigée ou régulée². La partialité est première et l'impartialité seconde : ce n'est pas la partialité qui serait une impartialité déchuée ; c'est l'impartialité qui n'est qu'une partialité rectifiée.

Mais il est important d'être attentif à une nuance que Hume apporte à son explication de l'impartialité du jugement moral comme correction de la partialité. Au Livre III du *Traité*, il parle en effet d'une « méthode de correction de nos sentiments, ou, tout au moins, de correction de notre langage, quand les sentiments sont plus opiniâtres et plus inaltérables »³. Il suggère ainsi que la sympathie étendue en laquelle consiste le jugement moral n'aurait rien de réel, au sens où elle ne nous ferait pas réellement éprouver de plaisir ou de peine au spectacle d'une action, d'un caractère ou d'un sentiment envisagé d'une

mien, lui étant diamétralement opposé, mais il est en même temps proche, puisque son intérêt « touche » pour ainsi dire le mien en s'y opposant. Pour la raison entendue comme passion calme, voir *Traité*, 2.3.3.267-268 ; 273-274.

¹ *Traité*, 3.3.1.372 ; 205.

² Sur ce point, voir E. Le Jallé, *L'autorégulation chez Hume*, pp. 56-62. La partialité qui, en tant que générosité limitée, menaçait déjà l'existence même de la société (*Traité*, 3.2.2.313-314 ; 87-89), menace à présent l'existence de la morale, puisqu'elle semble entraîner les hommes dans des contradictions continues sur le sujet. Le remède est alors dans la correction de cette partialité. La régulation morale suppose, comme toute autorégulation de la nature humaine, une phase d'instabilité ou de dérèglement : « Par conséquent, afin de prévenir ces contradictions continues et de parvenir à un jugement des choses qui soit plus stable, nous choisissons des points de vue fermes et généraux et, dans nos pensées, nous nous y plaçons toujours, quelque puisse être notre situation présente » (*Traité*, 3.3.1.371-372 ; 204. Les italiques sont de Hume). L'interprétation de Loeb en termes de stabilité est également éclairante (*Stability and justification...*, pp. 118-138).

³ *Traité*, 3.3.1.372 ; 204.

manière générale, sans référence à notre intérêt particulier ou à nos passions, parce cet intérêt et ces passions seraient trop puissants pour être contrebalancés par cette vue désintéressée. De cette façon, Hume semble alors renier sa généalogie empiriste du jugement moral, puisqu'il semble reconnaître qu'aucune impression – ni même d'ailleurs aucune idée – ne correspond à cette sympathie étendue, qui n'est rien d'autre qu'un discours purement verbal. Toute dérivation empiriste du jugement moral étant impossible, il faudrait alors faire intervenir une raison pure législatrice pour rendre compte du jugement moral. Mais cet échec de l'empirisme n'est qu'apparent. Car si le langage par lequel nous exprimons notre sympathie étendue ne renvoie pas à une expérience de plaisir ou de douleur, ou du moins à une expérience aussi vive que celle que nous avons dans la sympathie limitée à nos proches, elle renvoie néanmoins à l'expérience que nous avons de la nécessité de la vie sociale, expérience qui est au moins aussi puissante que celle de notre partialité. C'est en effet par tout le poids de notre existence sociale et des passions qui la fondent que notre sympathie étendue contrebalance notre partialité. Car dire que l'impartialité n'est en définitive qu'une correction de notre langage, c'est renvoyer à une situation sociale de discussion avec les autres. La correction langagière a pour fonction de rendre possible une discussion morale qui serait impossible si chacun s'en tenait à l'expression de son point de vue particulier et subjectif, lequel entrerait nécessairement en contradiction avec celui des autres (et aussi bien avec lui-même étant donné les variations qu'il subit au cours du temps). Par l'intermédiaire de la conversation, la société nous contraint à adopter un point de vue impartial ou objectif : « Lorsque nos jugements sur les personnes ne se fondent que sur la tendance de leur caractère à servir notre intérêt ou celui de nos amis, la société et la conversation opposent à nos sentiments tant de démentis et nos changements incessants de situation nous mettent dans une telle incertitude que nous cherchons un autre critère du mérite et du démérite, qui ne puisse recevoir une si grande variation »¹. C'est l'impartialité de notre langage qui nous permet de « converser ensemble en des termes raisonnables » et de ne pas en rester à des « contradictions continuelles »².

¹ *Traité*, 3.3.1.373 ; 206 et ces deux autres passages : « Dans nos jugements de ce genre [les jugements moraux], nous sommes aussitôt tenus d'oublier notre intérêt propre, en raison des contradictions perpétuelles que nous affrontons en société et dans la conversation, qui viennent de personnes qui ne se trouvent pas dans la même situation et n'ont pas le même intérêt que nous » (*Traité*, 3.3.3.384 ; 228-229) ; « Par conséquent, c'est l'échange des sentiments en société et dans la conversation qui nous fait former une certaine norme générale et immuable, laquelle nous autorise à approuver ou à désapprouver les caractères et les manières. Et bien que le cœur n'adhère pas toujours à ces notions générales, bien qu'il ne règle pas toujours son amour ou sa haine d'après elle, elles suffisent néanmoins au discours et servent tous nos desseins, en compagnie, en chaire, au théâtre et dans les écoles » (*Ibid.*, 385 ; 229-230).

² *Traité*, 3.3.1.371-372 ; 204. C'est une même correction de notre langage qui nous permet de dépasser la subjectivité ou la relativité de nos impressions de sensation et des sentiments de plaisir ou de douleur qu'elles font naître : « D'une manière semblable, la beauté extérieure est uniquement déterminée par le plaisir, et il est

Bien que nous éprouvions de manière plus vive la vertu de notre serviteur que celle de Brutus, en raison de sa plus grande proximité affective et spatio-temporelle avec nous, toutefois « nous ne disons pas que le premier est plus louable que le second »¹. C'est de la même façon que je reconnaîtrai, au moins en paroles, que mon ennemi a une belle voix, même si cela doit, comme on dit, m'écorcher la bouche. Si « l'expérience nous enseigne tôt » cette méthode de correction de notre langage, c'est parce qu'elle nous fait voir immédiatement l'intérêt que nous avons à ce qu'une discussion morale soit possible, comme elle enseigne très tôt aux hommes les avantages de la vie en société et de la justice². Si un consensus moral est nécessaire – à savoir : qu'il faut juger des sentiments, des caractères et des actions en s'exprimant de manière impartiale, ce n'est pas un *sensus communis* inné qui le rend possible mais une convention comparable à celle qui est à l'origine de la justice. Le jugement moral suppose une convention langagière par laquelle chacun s'engage à ne pas prendre en considération les variations de ses sentiments mais à appliquer « toujours les mêmes termes », ceux « qui expriment notre affection ou notre antipathie, de la même manière que si nous conservions un seul point de vue »³. Cette convention, comme celle qui fonde la justice, est un « un sens général de l'intérêt commun, sens que les membres de la société s'expriment les uns aux autres, et qui les conduit à régler leur comportement selon certaines règles »⁴. Lorsque nous adoptons avec d'autres ce langage dans la discussion, nous sommes comme les rameurs qui comptent l'un sur l'autre pour faire avancer la barque non seulement parce que chacun y a intérêt mais parce que chacun croit que l'autre y a aussi intérêt et que chacun croit que l'autre croit la même chose à son sujet⁵. Le langage de la morale est un artifice destiné à rendre possible une discussion morale, comme la justice était un artifice destiné à rendre possible la vie en société. La correction du langage comme régulation de la partialité (elle arrondit les angles) fonde une correction au sens d'une rectitude ou d'une propriété du langage. L'impartialité est politesse.

évident qu'un beau visage ne peut donner, quand il est vu à vingt pas de distance, autant de plaisir que s'il est plus près de nous. Nous ne disons pas, toutefois, qu'il nous paraît moins beau, parce que nous savons quel sera son effet dans une telle position et que nous corrigeons, par cette réflexion, son apparence momentanée. [...] De telles corrections sont courantes pour tous nos sens, et en vérité, il serait impossible que nous puissions jamais employer le langage ou communiquer nos sentiments l'un à l'autre, si nous ne corrigions les apparences momentanées des choses et si nous ne négligions notre situation actuelle » (*Ibid.*, 372 ; 204-205). La distinction empiriste en l'être et l'apparence n'a de sens que comme correction d'une perspective particulière sur les phénomènes qui est inappropriée aux usages de la vie.

¹ *Ibid.*

² *Traité*, 3.2.2.312 ; 85-86 ; 316-93. Si nous avons intérêt à ce qu'une discussion morale soit possible, c'est parce que nous avons intérêt à ce que la vie en société reste possible et que la discussion renforce notre sociabilité.

³ *Traité*, 3.3.1.372 ; 204.

⁴ *Traité*, 3.2.2.314-315 ; 90.

⁵ *Ibid.*

On dira que cette solution, si elle sauve de justesse la généalogie empiriste de l'objectivité du jugement moral, le fait au détriment de la thèse d'une sociabilité naturelle, signant ainsi la victoire des philosophies de l'égoïsme ou de l'intérêt bien compris. Car si le jugement moral lui-même ne consiste pas en un calcul d'intérêt, la correction qu'il implique est néanmoins motivée par un tel calcul, puisque c'est l'intérêt que les hommes ont de vivre en société qui les pousse à s'exprimer avec impartialité dans leurs jugements moraux. Une théorie empiriste de l'impartialité ne pourrait éviter le rationalisme moral (Locke, Clarke, etc. et – par anticipation – Kant), qu'en retombant dans la théorie de l'intérêt bien compris. C'est parce qu'il avait conscience que la théorie de la sympathie développée dans le *Traité* risquait en effet de reconduire la morale à l'égoïsme que Hume, dans la deuxième *Enquête*, lui aurait substitué une théorie de la bienveillance naturelle plus proche de la pensée de Hutcheson et donc plus éloignée de celle de Hobbes ou de Mandeville¹. Quoi qu'il en soit, la deuxième *Enquête* maintient ce que le Livre III du *Traité* affirmait déjà, à savoir que ce sont les nécessités sociales de la conversation qui nous imposent le langage de l'impartialité². On ne s'en étonnera pas si l'on considère la deuxième *Enquête* comme une réécriture du Livre III du *Traité* destinée à rendre la morale, entendue comme une science faisant partie de la science de l'homme, plus compréhensible au public de la conversation. Le *Traité* était cependant déjà très explicite sur ce point – ce qui tend à accréditer la thèse selon laquelle il s'adressait déjà lui aussi au public de la conversation – et l'*Enquête* ne fait souvent que le répéter presque mot pour mot³.

Mais si l'impartialité est nécessaire dans l'appréciation de la vertu morale, elle devient elle-même une vertu, intellectuelle cette fois-ci, dans divers domaines du génie humain : la critique artistique et littéraire, l'écriture de l'histoire, l'économie politique.

3. L'impartialité comme vertu intellectuelle

Critère d'objectivité du jugement moral, l'impartialité l'est aussi du jugement esthétique. Si elle règle la discussion morale, elle règle aussi la « critique » et le débat littéraire, puisqu'elle constitue un critère essentiel de cette règle du goût qu'est le verdict des meilleurs critiques. De ce point de vue, l'essai « Of the Standard of Taste », publié dans les *Four Dissertations* de 1757 avant d'être intégré à l'édition 1758 des *Essais*

¹ C'est la conclusion de M. Malherbe ("La raison corrective...", p. 189).

² *EPM*, 5.41-42.43-44 ; 93-94.

³ Comparer *Traité*, 3.3.3.229-230 et *EPM*, 5.42.44 ; 94. Voir la comparaison établie par T. L. Beauchamp dans l'Introduction de son édition de la deuxième *Enquête* (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. lviii-lix).

moraux, politiques et littéraires, constitue l'une des premières tentatives pour donner un fondement philosophique non seulement au jugement de goût (en matière d'art et surtout de littérature) mais aussi et peut-être surtout au débat littéraire tel qu'il pouvait être pratiqué dans les sociétés littéraires, les clubs, les cafés et les salons du XVIII^e siècle. Certes, le journalisme philosophique développé sous la forme de l'essai par Addison et Steele au début du siècle avait déjà en partie pour objet de légitimer et de réguler la conversation littéraire. Mais si l'essai de Hume s'inscrit dans cette optique, c'est en anatomiste de la nature humaine et non en peintre du monde de la conversation. Hume ne se contente pas de suivre Addison en faisant de l'impartialité une condition nécessaire de la critique littéraire. Il explique l'impartialité par des principes de la nature humaine qui intervenaient déjà dans l'anatomie du jugement moral et qui s'appliquent aussi à la critique des livres de philosophie et d'histoire.

Le jugement de goût, en matière d'art et de littérature, a des points communs avec le jugement moral. L'un comme l'autre constituent des jugements « esthétiques » au sens où ils résident principalement dans le sentiment de plaisir ou de peine éprouvé au spectacle d'un objet et non dans des relations d'idées ou dans la connaissance des propriétés intrinsèques de l'objet¹. S'ils diffèrent, c'est seulement à raison de leur objet, justement. Alors que le jugement moral porte sur les sentiments, le caractère, les actions ou encore les aptitudes naturelles d'une personne, le jugement de goût proprement dit porte sur des œuvres littéraires ou artistiques. Toute la question est alors de savoir en quoi consiste leur objectivité. Or, de ce point de vue, l'impartialité remplit une fonction essentielle dans le jugement de goût, où elle prend la forme d'une absence de préjugés, comme dans le jugement moral². Ici comme là, juger objectivement requiert de faire abstraction de sa situation particulière pour adopter un point de vue général sur la chose et corriger ainsi une certaine forme de partialité. Et ici comme là, il faut être un homme de jugement ou de « bon sens », « un homme instruit et réfléchi », pour être capable d'opérer cette correction nécessaire de ses sentiments ou de son imagination, l'impartialité du critique relevant elle aussi de la raison correctrice³. Il y a cependant une différence notable. Car si l'impartialité suffisait à garantir l'objectivité du jugement moral, elle ne suffit pas, en revanche, à assurer l'objectivité du jugement de goût, puisqu'elle n'est qu'un critère parmi d'autres de

¹ En ce sens, le jugement moral peut bien être appelé un jugement de goût. En langage kantien, on dirait que ces deux sortes de jugement sont des jugements réfléchissants et non des jugements déterminants.

² *Essais*, 1.23.239-241 ; 274-276. En ce sens, «Of the Standard of Taste» fait écho à la lettre à Home du 13 février 1739 (Annexe, Lettre n°3) et à la Préface de l'*Abrégé du Traité*, où l'absence de préjugé constituait déjà un critère essentiel de l'autorité intellectuelle du public désiré par Hume.

³ *Ibid.* et 244-245 ; 279.

l'autorité qui caractérise le verdict des meilleurs critiques en la matière¹. Mais il y a surtout une constante, qui est que l'impartialité constitue, dans la critique comme dans la morale, une condition de possibilité de la discussion. C'est en effet une impartialité bien comprise, jointe à un sens moral non corrompu, qui selon Hume aurait dû régler la querelle des Anciens et de Modernes et en fixer les justes limites. Après avoir affirmé combien il est difficile d'échapper à tout préjugé d'époque lorsqu'on juge du contenu moral d'une œuvre littéraire, Hume montre néanmoins que c'est par manque d'impartialité, et donc par « fausse délicatesse et mauvais raffinement », que les Modernes en sont parfois venus à condamner l'œuvre d'un Ancien pour un point de morale insignifiant ou pour une opinion spéculative ou théologique démodée et que c'est inversement par une impartialité excessive, tournant à la « complaisance », que les partisans des Anciens ont pardonné à ceux-ci l'immoralité et la bigoterie incontestables qui entachent parfois leurs œuvres². Dans la critique comme dans la morale, l'impartialité consiste en une maîtrise de ses sentiments, de son imagination et de son langage dans la discussion.

La fonction déterminante de l'impartialité dans les domaines de l'économie, de la politique et de l'histoire fait encore de celle-ci une condition de possibilité de la discussion, et de la discussion savante, dans la mesure où, dans ces domaines, l'impartialité est en même temps un critère de scientificité du discours³. Didier Deleule a montré comment les *Discours politiques* de Hume, par leur traitement impartial des questions économiques et politiques qui préoccupaient la société britannique du XVIII^e siècle, contribuèrent de façon décisive à la fondation de l'économie politique comme science. Pour que l'économie politique devînt une science, il fallut élever la discussion de la considération des circonstances particulières à l'étude des faits généraux⁴. Or ce qui maintenait au contraire le débat dans la sphère de l'accidentel ou du contingent, c'est l'esprit de parti qui animait les whigs comme les tories. C'est pourquoi l'impartialité, qui prend ici la forme d'une liberté à l'égard de la « partialité partisane » (si l'on peut s'exprimer ainsi sans redondance), est la seule façon de quitter le plan des circonstances particulières pour celui des faits généraux et de passer ainsi de l'opinion au savoir⁵. Mais puisque l'impartialité, ici comme ailleurs, n'est jamais qu'une conquête sur une partialité constitutive, dont les

¹ « Un sens robuste, uni à un sentiment délicat, amélioré par la pratique, perfectionné par l'habitude de comparer, et purgé de tout préjugé, voilà ce qui seul peut élever les critiques à ce caractère estimable » (*Ibid.*, 241 ; 276).

² *Ibid.*, 245-247 ; 279-281.

³ C'était déjà le cas du discours de la critique, si l'on considère celle-ci comme une science, comme y invite l'Introduction du *Traité* qui la compte parmi les sciences constitutives de la science de l'homme (*Traité*, Introduction.4.34).

⁴ *Hume et la naissance...*, en particulier les pp. 93-138.

⁵ D. Deleule, *Op. cit.*, pp. 322-326.

occasions se présenteront tant que durera la distinction et l’opposition des partis, elle sera toujours la vertu intellectuelle d’un savant en débat ou en discussion, même si celui-ci se place au-dessus de la controverse partisane. La science politique se fait toujours dans le contexte de la controverse politique et en opposition à elle, avec pour effet escompté la transformation de la controverse en discussion ou en débat. Et là encore, l’impartialité est l’œuvre de la raison corrective. Comme le montre D. Deleule, elle ne consiste pas pour Hume à adopter une position intermédiaire entre les opinions partisans par correction de leurs excès respectifs. Si Hume pratique une certaine forme d’isosthénie, débouchant sur une politique de la modération, ce n’est pas par irénisme ou en vertu d’un conservatisme frileux mais dans le but de corriger l’esprit dans lequel les questions économiques et politiques sont régulièrement traitées par les whigs et les tories¹. Là encore l’impartialité consiste à adopter un point de vue général sur les phénomènes par la correction d’un point de vue particulier. Elle garantit ainsi le caractère « spectral » et donc contemplatif du jugement politique comme elle assurait déjà celui du jugement moral et du jugement de goût², avec ceci en plus que, dans le traitement des questions politiques, le caractère contemplatif du jugement est synonyme de scientificité, conformément aux exigences de la philosophie abstraite.

Vertu intellectuelle du philosophe politique, l’impartialité le sera aussi de l’historien³. C. Gautier a montré comment chez Hume l’écriture de l’histoire, en articulant au récit des événements la généalogie de leurs lectures partisans, avait pour effet critique de neutraliser celles-ci et d’en révéler toute la partialité. Or ce travail archéologique et critique opéré sur les interprétations idéologiques de l’histoire non seulement requiert de l’historien cette ascèse intellectuelle qu’est l’impartialité mais il garantit en même temps les conditions de reproduction d’un traitement impartial de l’histoire, qui est l’une des conditions de scientificité du discours historique. En critiquant les opinions partisans sur l’histoire, il prive les passions partisans de cet aliment nécessaire que constitue pour elles, comme pour toutes les passions, la croyance. Que l’écriture de l’histoire reproduise les conditions de l’écriture de l’histoire, cela veut dire encore une fois que l’impartialité ne présuppose aucune idéalisation de la nature humaine mais qu’elle s’acquiert au contraire

¹ *Ibid.*

² En politique aussi l’objectivité consiste à prendre du recul ou de la distance, en rendant lointain ce qui est proche.

³ « La première qualité d’un historien est d’être vrai et impartial » (Lettre d’octobre 1754 à William Mure of Caldwell, Annexe, lettre n°8). Sur la modération comme vertu intellectuelle de l’historien selon Montesquieu, voir l’article de C. Spector, “Montesquieu et l’histoire : théorie et pratique de la modération”, dans F. Tinland et B. Binoche (dir.), *Sens du devenir et pensée de l’histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75.

avec la pleine conscience d'avoir à corriger sans cesse une partialité ancrée dans les passions¹. Mais surtout, cela veut dire que l'impartialité, en histoire comme en politique, est la vertu du savant en débat. Car ainsi conçue, l'étude de l'histoire n'est pas seulement « une conversation étudiée » avec « les plus honnêtes gens des siècles passés »², ce que requiert déjà le travail de critique des témoignages. Elle est une conversation avec les historiens dont la lecture des événements aura été biaisée par leurs préférences partisans. En objectivant leur discours pour mieux regarder les événements avec objectivité et inversement, l'écriture humienne de l'histoire est dialogique par principe. On dira que Hume objectivant le discours des historiens, la relation entre eux et lui est asymétrique et qu'on ne voit pas comment, dans ces circonstances, un quelconque dialogue pourrait s'instaurer entre eux. Mais c'est justement pour qu'un tel dialogue ait lieu et pour que les historiens délaissent enfin les controverses politiques sur l'histoire qu'il faut commencer par objectiver leur partialité. Avant de pouvoir entrer en dialogue avec eux, il ne faut pas tant les instruire que rééduquer leur jugement, c'est-à-dire aussi bien le civiliser³.

a. Impartialité et objectivité de la critique philosophique

Il est temps de recueillir les fruits de cette analyse de l'impartialité et de sa fonction dans la morale, la critique, l'économie, la politique et l'histoire, pour une meilleure compréhension de la manière dont Hume concevait la réception critique des livres de philosophie (et d'histoire). Si l'impartialité est une condition nécessaire, et parfois même suffisante, de l'objectivité du jugement dans ces divers domaines, elle l'est aussi dans le jugement que l'on porte sur un système philosophique. Il est vrai qu'on ne peut pas tout à fait mettre sur le même plan le jugement intellectuel, qui intervient en philosophie et en histoire, et le jugement esthétique qui s'effectue dans la morale et la critique littéraire ou

¹ On dira que cela suppose au moins une idéalisation de Hume lui-même qui, en spectateur impartial de l'histoire de son pays et premier historien à incarner l'idéal de Fénelon (« Le bon historien ne doit être d'aucun temps ni d'aucun pays », ni en l'occurrence d'aucun parti), aurait eu le privilège de fonder l'histoire comme science. Tout indique au contraire que Hume avait conscience de sa propre partialité, qu'il s'efforçait toujours de corriger. Dans sa lettre du 12 mars 1763 à Gilbert Elliot of Minto, il écrit, à propos de l'édition 1762 des deux volumes des *Stuarts* : « Dans cette édition, j'ai corrigé plusieurs erreurs et omissions qui étaient venues principalement de ces plaies de préjugés whigs dont j'étais par trop infecté en commençant ce travail » (*Letters*, 1.203.379 / *New Letters*, 35.69). Mais c'est peut-être le privilège du fondateur de la science de l'homme que de bénéficier d'une lucidité, non certes idéale, mais supérieure à ceux qui ignorent les principes de la nature humaine.

² Descartes, *Discours de la méthode*, I.

³ De ce point de vue, l'écriture de l'histoire est comme une psychanalyse de l'entendement historien contribuant à la formation de l'esprit scientifique dans le domaine de l'histoire. On notera toutefois que Hume ne fut pas sans interlocuteurs dignes à ses yeux de dialoguer avec lui sur des questions d'histoire, comme en témoigne notamment son débat avec Robert Wallace sur le nombre des anciennes nations.

artistique. Si le premier est l'œuvre de la « raison », le second relève du « goût »¹. La différence entre la raison et le goût n'est cependant pas si tranchée. Car le jugement intellectuel lui-même est fondamentalement de nature esthétique, au sens où il constitue un certain *feeling*, celui qui caractérise la croyance, et que celle-ci « est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie cognitive »². S'il est « plus exact de dire, [...], que la moralité est plus sentie que jugée »³, il faut dire aussi que le jugement d'entendement est lui aussi une sorte de sensation. Le jugement moral – et l'on peut en dire autant du jugement littéraire ou artistique – est certes une impression, mais « cette impression ou ce sentiment (*this feeling or sentiment*) [sont] généralement si légers et si discrets que nous sommes susceptibles de les confondre avec une idée »⁴. Mais inversement, le jugement intellectuel a beau être une idée, la croyance qu'il constitue est une idée vive qui, en tant que telle, se rapproche d'une impression. La raison elle-même est de l'ordre du sensible⁵.

Cela est vrai en général de tout jugement intellectuel, mais cet acte particulier de l'entendement qui consiste à juger d'un système philosophique s'apparente encore davantage à un jugement esthétique. Car avant d'entrer éventuellement dans la critique détaillée du système, et après en avoir compris toutes les parties, nous donnons notre impression générale ou notre sentiment (notre avis) en portant un regard d'ensemble sur celui-ci⁶. Cela ne veut pas simplement dire que nous jugeons de la beauté logique du système, comme lorsque nous évaluons son degré de simplicité, c'est-à-dire l'économie qu'il fait des moyens théoriques pour expliquer les phénomènes. Cela veut dire aussi et surtout que nous jugeons de la crédibilité générale du système, et cela dans un acte simple de l'entendement qui est un certain *feeling* : « Ainsi, tout raisonnement probable n'est rien d'autre qu'une espèce de sensation (*sensation*). Ce n'est pas seulement en poésie et en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment (*our taste and sentiment*), c'est également en philosophie. Lorsque je suis convaincu d'un principe, ce n'est qu'une idée qui me frappe plus fortement. Lorsque je donne à une série d'arguments ma préférence sur une autre, je ne fais que décider d'après ce que je ressens (*I do nothing but*

¹ *EPM*, Appendice 1.21.89 ; 148.

² *Traité*, 1.4.1.123 ; 265.

³ *Traité*, 3.1.2.302 ; 66.

⁴ *Ibid.*.

⁵ Aussi bien cette détermination interne qu'est la coutume, et qui opère le transfert de vivacité de l'impression présente à l'idée, est-elle elle-même une impression, laquelle donne naissance à l'idée de connexion nécessaire (*Traité*, 1.3.14).

⁶ Il est évident qu'il ne faut pas entendre ici le mot « impression » au sens technique du terme, c'est-à-dire comme désignant une perception plus vive qu'une idée, ni le mot « sentiment » au sens d'une passion mais au sens d'un avis (c'est le sens qu'a le mot anglais *sentiment* dans le passage du Livre II du *Traité* sur la sympathie).

decide from my feeling) sur la supériorité de leur influence »¹. Lorsque je donne mon jugement sur un système de philosophie, je dis l'impression générale qu'il fait sur mon esprit après en avoir pris connaissance dans toutes ses parties. Or cette démarche à la fois intellectuelle et esthétique est celle qui caractérise aussi le jugement de goût proprement dit, dans lequel la raison intervient aussi pour nous faire découvrir toutes les parties de l'objet avant de prendre une vue synthétique sur celui-ci et d'en éprouver la beauté (ou la laideur) dans un sentiment de plaisir (ou de douleur) caractéristique². C'est ainsi que Hume, dans sa correspondance, demande souvent à son destinataire de commencer par examiner attentivement son livre pour ensuite lui donner son sentiment ou son avis général, comme si ce verdict général lui suffisait le plus souvent pour évaluer auprès de son public la crédibilité de sa pensée. Ce n'est qu'à l'occasion qu'il demande aussi à son destinataire une critique détaillée de ses arguments³. La réception critique d'un livre de philosophie et la discussion qu'elle peut occasionner nécessitent alternativement la compréhension intellectuelle et l'appréhension esthétique, c'est-à-dire finalement le raisonnement de causalité et la croyance.

On comprend alors que cette réception requiert l'adoption d'un point de vue impartial, ni plus ni moins que ces jugements proprement esthétiques que sont le jugement moral et la critique artistique ou littéraire. De même que pour louer ou blâmer un caractère ou pour apprécier la valeur d'un poème il nous faut corriger notre partialité en mettant de côté la relation particulière que nous entretenons (ou non) avec la personne dont nous jugeons le caractère ou avec l'auteur du poème, de même devons-nous, pour juger objectivement un livre de philosophie, corriger les sentiments d'amitié ou d'inimitié que nous éprouvons pour la personne de son auteur. Or c'est à une correction de ce genre que Hume appelle ses correspondants (et amis pour la plupart) lorsqu'il requiert d'eux un jugement libre et sincère sur tel ou tel de ses livres. C'est aussi à une correction de leur partialité qu'il appelle indirectement ses lecteurs lorsqu'il revendique sa propre impartialité dans l'Avertissement des *Essais* de 1742⁴. Et lorsque, dans l'Avertissement publié dans l'édition 1777 des *Essais et traités*, il fustige le manque de loyauté de ses détracteurs, c'est une manière de rappeler les règles du jeu de la critique⁵. Parce que les passions religieuses

¹ *Traité*, 1.3.8.72.168.

² *EPM*, 1.9-10.5-6 ; 47-48 et Appendice 1.21.89 ; 148.

³ La lettre à Desmaizeaux associe les deux requêtes : Hume demande d'abord à son correspondant une impression générale sur le *Traité* (« Vous semble-t-il vrai ? ») avant de lui demander de la faveur d'« être informé des plus importantes d'entre [ses erreurs] » (Annexe, Lettre n°4).

⁴ *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, pp. 105-106.

⁵ « [P]lusieurs écrivains, qui ont fait l'honneur de répondre à la philosophie de l'Auteur, ont pris soin de diriger toutes leurs batteries contre cet ouvrage juvénile que l'Auteur n'a jamais reconnu [il s'agit du *Traité de la nature humaine*] ; et ils ont prétendu triompher, forts des avantages qu'ils pensaient avoir ainsi

et politiques risquent toujours de se mêler à la pure curiosité et de corrompre ainsi l'amour de la vérité, la critique des livres de philosophie nécessitera toujours de se faire violence pour corriger son animosité envers les auteurs. En somme, la raison critique – qui est la raison des Lumières – est à la fois raison correctrice et passion calme. Elle est passion calme parce qu'elle est raison correctrice. Et cette correction de la violence vers plus de douceur est une marque de politesse ou de civilisation.

Encore faut-il que les membres de la République des Lettres en conviennent. Car l'impartialité est une convention nécessaire à la vie de cette petite société qu'est la République des Lettres, comme la justice est une convention nécessaire à l'existence de la grande société. À vrai dire, l'impartialité est déjà nécessaire à la grande société lorsqu'elle sert à réguler le jugement et la discussion en matière de morale. C'est la conscience que nous avons de notre intérêt commun à converser ensemble en des termes raisonnables qui nous pousse à adopter le point de vue d'un spectateur impartial. Et l'intérêt commun que nous avons à une conversation raisonnable renvoie en dernière instance à l'intérêt commun que nous avons à vivre en société. Mais il est particulièrement éclairant de comparer l'exigence d'impartialité que Hume exprime à l'égard de son public comme à son propre égard avec cette convention qu'est la justice. On peut dire de l'impartialité ce que Hume dit de la justice comme correction artificielle de cette partialité qu'est la générosité limitée : « Le remède, dès lors, ne provient pas de la nature, mais de l'*artifice* ou, pour parler plus exactement, la nature fournit, dans le jugement et l'entendement, un remède à ce qui est irrégulier et malencontreux dans les affections. [...] Cela ne peut être fait d'aucune autre manière que par une convention souscrite par tous les membres de la société [...] »¹. La mise en place de la convention de justice nécessite d'une part que chacun commence par donner l'exemple en s'abstenant de s'approprier la possession des autres et d'autre part que chacun exprime à chacun le sens qu'il a de leur intérêt commun à une abstention réciproque². C'est de la même façon que Hume entend montrer l'exemple à son public en commençant lui-même par faire preuve d'impartialité et qu'il exprime en même temps explicitement à son public l'intérêt commun qui est le leur, en tant que lettrés ou philosophes, à faire en sorte que cette impartialité soit réciproque. L'impartialité,

rempoetés. Un procédé très contraire à toutes les règles de la candeur et de la bonne foi (*fair-dealing*), et un bon exemple de ces artifices politiques qu'un zèle bigot se croit autorisé à employer ! A l'avenir, l'Auteur désire que seules les pièces qui suivent soient considérées comme contenant ses sentiments et ses principes philosophiques » (*Essais et traités sur plusieurs sujets*, trad. M. Malherbe, vol. 3, Paris, Vrin, 2004, p. 35). Dans sa lettre à Willima Strahan du 26 octobre 1775, Hume désigne cet Avertissement comme « une réponse complète au D^r Reid et à ce bigot imbécile de Beattie » (*Letters*, 2.509.301).

¹ *Traité*, 3.2.2.314 ; 89.

² *Traité*, 3.2.2.319-320 ; 99.

comme convention et règle de politesse, est un artifice. Un artifice, c'est-à-dire une invention de la nature humaine destinée à régler ses opérations en réorientant les tendances qui menacent son équilibre ou sa stabilité. De même que la justice est cet artifice qui assure la stabilité de la possession et donc des relations au sein de la grande société, de même l'impartialité de la critique est-elle cet artifice qui garantit la stabilité de la discussion et donc des relations au sein de la petite société des lettrés. Cet artifice est donc indispensable à la culture de toute sociabilité intellectuelle comme à l'instauration et au maintien d'une République de Lettres. Si celle-ci, en tant que « république », est une société que forme à l'intérieur de la grande société « la partie distinguée de l'humanité »¹, elle doit avoir ses propres règles, sur lesquelles doivent s'entendre tous ceux qui la composent. Lorsqu'il appelle son public à l'impartialité, Hume convient avec lui des règles de toute saine critique et de toute saine discussion. Ou du moins lui rappelle-t-il explicitement cette convention qui devrait tacitement réguler la relation entre les auteurs et le public. En s'efforçant lui-même d'être impartial dans l'espoir que son public le soit aussi, il est comme ce rameur qui consent aux efforts en comptant sur les efforts de l'autre rameur. Or la confiance de l'un repose sur la croyance que l'autre a conscience de son propre intérêt et de leur intérêt commun. Et cette croyance repose à son tour sur la conjonction constante qui s'observe dans la nature humaine entre certaines passions et certains actes, les mêmes causes produisant toujours les mêmes effets. De manière analogue, la confiance que le philosophe place dans son public (ou la méfiance qu'il entretient à son égard) est une croyance qui repose sur la connaissance qu'il a de la nature humaine, connaissance qui est d'autant plus précise qu'il est lui-même anatomiste de la nature humaine. Si le rameur table sur l'intérêt personnel de l'autre rameur et sur la conscience que celui-ci a de leur intérêt commun pour obtenir de lui une coopération efficace, le philosophe comme auteur compte sur la passion intellectuelle de son public pour obtenir de lui une critique impartiale.

On dira que cette exigence d'impartialité dans la discussion entre savants n'était pas propre à Hume mais qu'elle tendait à devenir un lieu commun au sein de la République des Lettres. En réalité, cela confirme le fait que l'impartialité était une convention, commune par définition et que Hume ne faisait que rappeler à l'occasion à ses interlocuteurs. Mais surtout, ce qu'il y a de nouveau dans la reprise que fait Hume de cette exigence particulière de politesse, c'est que l'impartialité apparaît chez lui comme une qualité essentielle du public d'une philosophie sceptique. Si la science de l'homme a besoin d'un public

¹ *Essais*, Essais écartés.1.533 ; 285.

impartial, c'est parce qu'elle a besoin, en tant que science sceptique, d'un public capable de lui faire authentiquement passer l'épreuve de sa réception critique. Si le sceptique fait pour ainsi dire à son public la politesse de l'écouter, il attend inversement de ce public qu'il lui fasse la politesse de juger de sa pensée en toute impartialité. Seule forme civilisée de philosophie abstraite, la science de l'homme a besoin d'un public pareillement civilisé.

Mais l'exigence d'impartialité peut se justifier d'un autre point de vue encore. Car c'est par le biais d'une sympathie d'opinions que la philosophie est communiquée au public. Or si la sympathie a réellement pour effet de nous faire entrer dans les sentiments des autres, comment la philosophie pourrait-elle se communiquer au public par sympathie sans nécessairement recevoir son approbation ? Qu'est-ce que comprendre un philosophe sans pour autant l'approuver ? Cette distinction entre comprendre et approuver est nécessaire du point de vue du test de vérité, et ce à deux titres : pour que ce test soit valable, il faut que la philosophie soit, autant que faire se peut, intelligible au public, qui doit pouvoir la comprendre, afin d'en juger ; mais pour que le test ait quelque utilité, il faut encore que le public puisse comprendre la philosophie sans l'approuver, et même qu'il puisse la désapprouver d'autant plus qu'il la comprend mieux ! Or, si en sympathisant avec l'auteur, j'entre dans ses sentiments, cela veut dire non seulement que je conçois ce qu'il dit, mais que j'y crois et l'approuve, comme il se croit et s'approuve lui-même, en somme que je conçois les idées qu'il exprime avec un degré de vivacité égal à celui avec lequel il conçoit lui-même ces idées¹. Dès lors, pour qu'il soit possible de comprendre un philosophe tout en le désapprouvant, il faut que la force de ses arguments soit diminuée, dans l'esprit du lecteur, par quelque chose qui lui fasse contrepoids, entraînant ainsi la désapprobation. Ce contrepoids, ce peut être celui des passions, comme celles qui animent ce public partial que sont les bigots ou les partisans. Mais ce peut être aussi la force d'une critique impartiale qui justifie sa désapprobation en opposant ses propres arguments ou observations, critique qui constitue le véritable test de vérité.

Mais si ce test requiert un lecteur impartial, la réception – bonne ou mauvaise – auprès des bigots et des partisans n'est pas dénuée de toute signification. L'opposition des bigots et des partisans, autrement dit l'infamie ou le succès de scandale, est le signe d'une

¹ Si pour décrire les effets de la sympathie, la section sur l'amour de la renommée parle autant d'une communication d'opinions que d'une communication des passions (*Traité*, 2.1.11.206 ; 155-156), en revanche, elle ne mentionne plus la première lorsqu'il s'agit d'expliquer le mécanisme de la sympathie (*Ibid.*, 206-208 ; 156-159). Hume montre alors que la sympathie n'implique pas seulement l'évocation de l'idée de la passion à partir de ses signes extérieurs, mais la conversion de cette idée en la passion elle-même. Si l'on étend cette explication à la sympathie d'opinions, il faut que les signes extérieurs – en l'occurrence des mots – évoquent l'idée de cette opinion (une conception faible, qui ne soit pas encore une croyance), et qu'elle convertisse cette idée en l'opinion elle-même (en la croyance ainsi communiquée).

pensée libre et non prévenue, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot de Hume, dans « My Own Life », selon lequel le *Traité* ne reçut pas même « l'honneur d'un murmure chez les zélotes »¹. Les fanatiques, ce sont ceux qui, par partialité, ne respectent pas les règles de ce jeu qu'est la spéculation philosophique, règles qui garantissent une saine discussion. Toute infamie n'est donc pas désagréable², et il y a par ailleurs des renommées suspectes³.

b. Une contre-épreuve : la *Lettre à un ami*

La *Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Edimbourg* entre clairement en dissonance avec cette théorie et cette pratique de l'impartialité. Pris au piège des circonstances politiques et polémiques de sa candidature pour la chaire de Philosophie morale de l'Université d'Edimbourg, et sans doute aussi au piège de son intérêt personnel, Hume tombe dans le travers qu'il cherchera pourtant à éviter dans les *Essais*, les *Discours politiques* et l'*Histoire d'Angleterre* et qu'il reprochera à ses détracteurs, celui de la partialité⁴. Aux accusations infondées de pyrrhonisme, d'athéisme, de matérialisme, de fossoyeur de la morale, etc. lancées par le pamphlet du Principal Wishart contre le *Traité*, Hume répond en édulcorant les thèses sceptiques de l'ouvrage, auxquelles il n'est plus fidèle. Aux citations déloyales du *Traité* par son détracteur, Hume répond en faisant mine de se reconnaître dans les accusations lancées contre lui pour mieux les retourner contre Wishart⁵. En cela, le *Lettre* échouait à montrer l'exemple d'une discussion impartiale, chose pourtant requise par la convention d'impartialité qui doit réguler toute discussion entre savants⁶. Mais en cela même elle constituait déjà une sorte contre-épreuve montrant qu'aucune discussion authentique entre savants n'est possible sans impartialité et sans *fair-dealing*.

Mais pour obtenir un public digne de lui, c'est-à-dire un public impartial, le philosophe doit faire plus que de donner l'exemple de sa propre impartialité. Il doit encore

1. « My Own Life », xxxiv ; 57.

2. Voir la lettre du 15 mai 1761 à la comtesse de Boufflers où Hume tient l'hostilité des Whigs et des Tories réunis « comme la garantie la plus sûre de [sa propre] impartialité » (*Letters*, 1.184.344).

³ Comme le succès rencontré par J. Beattie pour *An Essay on Truth and Immutability of Truth : in opposition to Sophistry and Scepticism* (1770), succès doublement suspect, dans la mesure où Beattie érige à la fois le sens commun et les intérêts de la morale et de la religion en critère de fausseté du scepticisme.

⁴ Sur les circonstances de la publication (anonyme) de la *Lettre*, voir la présentation de D. Deleule pour sa traduction (*Lettre à un ami* (1745), Paris, Aubier Montaigne, 1971, pp. 9-13).

⁵ Sur le manque d'honnêteté intellectuelle des deux protagonistes, voir la présentation de D. Deleule (*Op. cit.*, pp. 13-15), qui considère que la *Lettre à un ami* est ironique de part en part.

⁶ On notera toutefois que, la *Lettre à un ami* ayant fait l'objet d'une publication anonyme, la réputation d'impartialité de Hume fut sauvée à cette occasion.

tout faire pour ne pas donner occasion au public de se montrer partial à son égard, dans un sens comme dans l'autre, par la relation qu'il entretiendrait avec telle ou telle personne dans le « monde » ou dans les « affaires » ou encore par son comportement. Autrement dit, le devoir d'impartialité qui s'impose au philosophe et à l'historien comme une exigence intrinsèque à son métier intellectuel s'accompagne d'exigences déontologiques propres à favoriser, sinon à garantir, une réception impartiale de ses livres de la part du public et une discussion apaisée avec celui-ci. D'où une double préoccupation manifestée par Hume tout au long de sa carrière d'auteur : la préservation de son indépendance et celle de sa réputation morale. Ces deux attitudes ne présentent pas seulement un intérêt biographique. Elles possèdent, au même titre que l'amour de la gloire littéraire, une signification philosophique qui s'éclaire dès lors qu'on les envisage du point de vue d'une réflexion sceptique sur la sociabilité intellectuelle.

c. L'indépendance du sceptique

Hume fut toujours jaloux de son indépendance à l'égard de tout patron littéraire¹. En témoigne notamment le fait qu'aucun de ses livres ne soit dédié, à une exception près. La seule fois où Hume consentit à cette pratique, ce fut pour faire la publicité d'un dramaturge méprisé et non pour placer son propre livre sous l'autorité d'un grand². Hume fut aussi l'un des premiers auteurs à vivre de sa plume, incarnant ainsi la figure relativement nouvelle du *man of letters*, c'est-à-dire de l'homme qui parvient à faire des lettres son métier³. Or, si l'on songe que toute dépendance économique et financière à l'égard d'un patron littéraire engendrait une dépendance intellectuelle envers lui, on peut raisonnablement supposer qu'en cherchant à vivre de sa plume, Hume cherchait avant tout à donner libre carrière à ses idées. Et ce sera là davantage qu'une hypothèse s'il est vrai que le philosophe sceptique a besoin, non d'un patron littéraire mais d'un public, auquel il revient d'évaluer la crédibilité de sa pensée. Ainsi, refuser de dépendre de qui que ce soit,

¹ Dans sa lettre à Andrew Millar du 8 avril 1762, il écrit : « Je ne m'attache à aucun grand et ne rend visite à aucun à moins qu'il ne se trouve être de mes amis ou de mes connaissances. Je souhaite que les grands me considèrent aussi indépendant qu'eux-mêmes, si ce n'est plus » (*Letters*, 1.191.355).

² Il s'agit de John Home, auteur de la pièce *Douglas*, auquel Hume en 1757 dédicace les *Four Dissertations*. C'était donc, non pas une flatterie, mais une provocation (voir E. C. Mossner, *The Life...*, p. 360).

³ C'est avec le succès relatif des *Essais* que Hume devint homme de lettres de profession (voir E. C. Mossner, *The Life...*, p. 145). Au soir de sa vie, Hume se félicitera de cette indépendance : « Mais en dépit des vents et marées auxquels ils avaient été exposés, mes écrits étaient allés prospérant au point que les droits que me payaient les libraires atteignirent un niveau inconnu jusque-là en Angleterre. J'étais désormais plus qu'aisé (*independant*), j'étais opulent. Je me retirai sur ma terre natale d'Écosse, déterminé à ne plus jamais en sortir et satisfait de n'avoir jamais formé de requête auprès des Grands ni sollicité l'amitié de l'un d'entre eux » (« My Own Life », xxxviii ; 60).

c'était une manière pour Hume non seulement de préserver sa propre liberté d'expression et donc l'impartialité de son propre discours, mais aussi de préserver celle de son public. Ne pas dédicacer ses livres, c'était pour Hume faire tout son possible pour garantir cette « libre censure » ou cette « libre critique » qu'il attendait de son public et dont la science de l'homme, en tant que science sceptique, avait besoin. C'était donc libérer la réaction du public pour provoquer cette expérience philosophique cruciale que constitue la réception critique de la science de l'homme. Si la réception critique de la philosophie auprès du public constitue pour elle une pierre de touche, encore faut-il que cette pierre de touche ne soit pas faussée par l'influence que les grands sont susceptibles d'exercer sur le public par leur pouvoir politique ou religieux.

Cette question de l'indépendance du philosophe témoigne encore une fois de l'articulation profonde entre scepticisme et politesse dans l'œuvre de Hume. Mais ici comme ailleurs, il faut distinguer entre une fausse et une vraie politesse. Car la politesse qui consiste à dédicacer un livre à un grand est une pratique héritée des mœurs de la cour et importée dans la République des Lettres où elle n'a plus lieu d'être. C'est une pratique de courtisan, non une pratique d'homme de lettres, et c'est une pratique servile. En s'y refusant, Hume retenait en quelque sorte la leçon de Shaftesbury qui, dans son *Conseil à un auteur*, reprochait aux modernes leur pratique de la dédicace. Or cela impliquait une conception de la relation entre l'auteur et son public que l'on retrouve chez Hume. Selon Shaftesbury, si les auteurs doivent se garder de ce genre de flatterie, c'est parce qu'ils ont besoin d'un public capable de libre critique. S'il revient aux auteurs de former le goût du public, inversement le jugement du public doit contribuer à la formation et au perfectionnement des auteurs, dans une relation d'émulation réciproque qui constitue le moteur du progrès des sciences, des arts et des lettres¹. Or cela revient à voir dans le public une autorité intellectuelle, morale et esthétique dont le jugement constitue pour les auteurs une précieuse pierre de touche. Mais pour que la critique du public soit autorisée, encore faut-il qu'elle soit libre, et il revient en partie aux auteurs de la libérer en évitant de placer leurs productions sous l'autorité contraignante des grands. La vraie politesse consiste donc, non pas à faire allégeance au pouvoir des grands, mais à reconnaître l'autorité d'un libre public.

En lieu et place des dédicaces adressées à des particuliers, on trouve donc chez Hume des Avertissements et d'autres textes (l'Introduction du *Traité*, la Préface de l'*Abrégé* et « My Own Life ») où Hume exprime clairement l'autorité qu'il reconnaît à son

¹ *Caractéristiques*, III.II.

public. On dira que c'était refuser de flatter les grands pour mieux flatter le *middle rank of men*, la *gentry* britannique ou encore la classe des hommes de lettres et que cela obéissait à des impératifs politiques (la libération et la domination de cette classe) voire économiques et financiers (la constitution d'une clientèle assurant les revenus de l'homme de lettres)¹. Mais ce serait là une vision très réductrice du public tel que Hume lui-même le concevait. Ce serait surtout interpréter sa relation au public indépendamment de son scepticisme voire en plaquant sur celle-ci des présupposés étrangers à sa philosophie. Aux yeux de Hume, le public n'est pas d'abord ou pas seulement une force politique ou une clientèle littéraire. C'est d'abord une autorité intellectuelle, certes encore imparfaite, mais dont l'une des qualités principales réside dans la liberté de jugement dont il est capable. Se libérer des grands, c'est en même temps inviter le public à s'en libérer lui-même, c'est-à-dire à ne pas juger en fonction de leur pouvoir. C'est donc s'attacher à un public « libre de tout préjugé »², à l'égard duquel l'auteur lui-même sera libre puisqu'il ne craindra pas de l'offenser en offensant les grands ou inversement d'offenser les grands en offensant le public.

Cette volonté d'indépendance se manifeste aussi chez Hume dans le fait de publier de manière anonyme. La pratique de l'anonymat, courante à l'époque, était certes une manière pour un jeune auteur de préserver sa réputation en évitant de prendre le risque de voir son nom définitivement attaché à un bide littéraire. Il fallait jauger la réaction du public et se faire la main sur celui-ci avant de publier sous nom d'auteur. Si Hume dissimula son nom jusqu'à la publication des *Three Essays* de 1742³, c'est peut-être aussi dans cette intention⁴. Mais la lettre à Henry Home du 13 février 1739 fournit une autre explication, pour la publication anonyme du *Traité* en tout cas : « Si vous connaissez qui que ce soit qui soit un bon juge, vous me feriez le plus grand plaisir en l'engageant à lire très sérieusement le livre. C'est si rare de croiser quelqu'un qui prendra la peine de lire un livre qui n'arrive pas avec la recommandation de quelque grand nom ou de quelque autorité que, je dois l'avouer, j'aimerais rencontrer quelqu'un comme cela autant que si j'étais sûr de son approbation. J'ai cependant tellement de doutes sur ce point que je me suis efforcé tant que j'ai pu de dissimuler mon nom, même si je crois ne pas avoir été aussi prudent de ce point de vue que j'aurais dû l'être »⁵. Autrement dit, comme Hume ne

¹ C'est finalement la conclusion qu'on pourrait tirer de l'interprétation de J. Christensen (*Practicing Enlightenment...*, pp. 3-20).

² Lettre à Home du 13 février 1739 (Annexe, Lettre n°3).

³ E. F. Miller (ed.), *Essays moral, political and literary*, Indianapolis, Liberty Fund, 1987 (1st ed. 1985), p. xiii.

⁴ Voir M. A. Box, *The Suasive Art...*, pp. 63-64.

⁵ Annexe, Lettre n°3.

voulait pas associer son nom à celui d'un grand, par souci d'indépendance, et qu'il pensait que le public ne lisait pas les livres des auteurs dont le nom n'était pas associé à celui d'un grand, il dissimula le sien pour susciter de manière paradoxale la curiosité du public. Si le public lui-même avait été indépendant à l'égard des grands, selon toute vraisemblance Hume n'aurait pas publié de manière anonyme. Ce n'est donc pas la crainte de la censure qui motivait chez lui la publication anonyme mais la volonté d'obtenir pour ses livres l'évaluation critique la plus fiable qui soit.

En somme, l'indépendance de l'auteur et du public à l'égard des grands – la première favorisant la seconde – doit permettre l'impartialité de la pensée philosophique comme de sa réception critique. Et l'impartialité de la critique à son tour garantit l'authenticité du test de réception dont la science de l'homme a besoin en tant que philosophie sceptique. Or ce sont des impératifs analogues qui imposent au philosophe une autre contrainte déontologique : le souci de sa réputation morale.

d. La réputation morale du sceptique

Hume ne fut pas moins jaloux de sa réputation morale que de son indépendance. On peut certes y voir un simple trait de caractère. Il serait déjà plus judicieux d'y voir une expression consciente de l'orgueil, non pas comme vice (la vanité), mais comme passion, et comme passion constitutive de l'identité personnelle. Le souci que l'on a de sa réputation morale relève de l'amour de la renommée, qui n'est en définitive que l'orgueil médiatisé par le regard des autres¹. Mais si l'on considère Hume non plus simplement comme homme mais comme philosophe et auteur, on verra le souci qu'il avait de sa réputation morale prendre une signification particulière, intimement liée à sa réputation littéraire ou philosophique.

À l'âge classique, le scepticisme (le pyrrhonisme du moins) pouvait être suspecté de servir de masque au libertinage et à l'irrégion². Or une telle réception du scepticisme ne pouvait satisfaire Hume, ni comme philosophe sceptique ni comme membre de la

¹ *Traité*, 2.1.

² Voir R. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. C. Hivet, Paris, PUF, 1995, ch. V et G. Paganini, M. Benítez, J. Dybikowski (dir.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002. Si l'on en croit Hume, le scepticisme mitigé lui-même n'était pas plus à l'abri de ce genre d'accusation que le pyrrhonisme : « Ne flattant nulle passion irrégulière, [la philosophie académique ou sceptique] gagne peu de partisans ; s'opposant à tant de vices et de folies, elle se suscite une multitude d'ennemis, qui la stigmatisent comme libertine, profane et irrégulière » (*EEH*, 5.1.35-36.105). Voir aussi la déclaration de Cléanthe dans les *Dialogues* : « il est maintenant avoué, en quelque sorte, par tous ceux qui se piquent de raisonnement et de philosophie, qu'athée et sceptique sont presque synonymes » (*Dialogues*, 1.17.139 ; 88).

République des Lettres. En prenant la forme d'un procès d'intention ou d'une argumentation *ad hominem*, elle ne pouvait être que contraire à l'esprit d'une critique loyale. Elle relevait de la controverse et non d'une saine discussion entre savants. Mais surtout, elle constituait un obstacle de principe à toute évaluation critique de la science de l'homme en tant que philosophie sceptique. En réduisant le scepticisme à un masque littéraire, elle ne le prenait pas au sérieux et lui refusait donc toute prétention à la vérité philosophique. La sincérité de l'auteur soi-disant sceptique étant remise en cause, la crédibilité proprement théorique du discours sceptique n'avait plus à être évaluée, la critique devant porter sur le fondement de son libertinage et de son irrégion¹. Comment faire, par conséquent, pour éviter ce genre de mésinterprétation ? Comment faire pour qu'une philosophie sceptique soit prise au sérieux et considérée en elle-même et pour elle-même ? Comment faire pour qu'elle soit interprétée au premier degré et évaluée précisément en tant que philosophie sceptique ?

La première chose à faire était sans doute, en dehors de l'exercice de son métier de philosophe et d'auteur, de mener une existence qui ne prêtât pas le flanc aux accusations d'immoralité et de libertinage. Bien sûr, le sens de la moralité ou du devoir, et plus encore la compréhension philosophique de son origine, devait constituer aux yeux de Hume un mobile suffisant pour vivre honnêtement. Mais l'amour de la gloire littéraire, qui n'est que la forme complète que prend l'amour de la vérité chez le philosophe de métier, ne pouvait que renforcer chez lui le sens de la moralité qu'il devait avoir en tant qu'homme. Préserver sa réputation morale, c'est donc pour le philosophe sceptique favoriser une réception critique authentique et impartiale de sa pensée. Ceci permet de mieux comprendre les déclarations de Hume, apparemment empreintes de vanité, à propos de la moralité de son caractère ou de son existence. C'est ainsi qu'il affirme dans l'Avertissement des *Essais* de 1741 : « Tant que mon caractère moral ne sera pas en cause, je pourrai, avec moins d'inquiétude, livrer mon savoir et mon habileté au plus sévère des examens et à la plus stricte des censures »². Et c'est sur une déclaration comparable que se termine « My Own Life » : « En un mot, quoique la plupart des hommes jouissant de quelque importance aient eu un motif de se plaindre de la calomnie, je ne fus jamais atteint ni même soumis à sa morsure funeste. Et bien que je me fusse exposé librement à la rage des factions civiles et religieuses, elles semblèrent privées contre moi de leur fureur habituelle. En aucune circonstance, mes amis n'eurent à défendre mon caractère et ma conduite. Ce n'est pas que

¹ Hume reçut le sobriquet de « Great Infidel » (E. C. Mossner, *The Life...*, p. 588 citant les *Boswell Papers*, xi, 5, 40-2) mais aussi, de ses amis français, celui du « bon David » (E. C. Mossner, *Op. cit.*, pp. 3-4).

² *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, p. 106.

les zélotes, on s'en doute, n'eussent été heureux d'inventer ou de propager quelque histoire à mon désavantage, mais ils ne purent jamais en trouver auxquelles donner une apparence de probabilité. Je ne dirai pas qu'il n'y ait de ma part quelque vanité à faire ainsi mon oraison funèbre ; mais j'espère qu'elle n'est pas déplacée : c'est là un fait facile à éclaircir et à établir »¹. Des déclarations de ce genre n'auraient pas lieu d'être, et elles n'auraient surtout pas lieu de figurer dans des écrits de ce genre, c'est-à-dire des écrits introductifs, si la réputation morale de leur auteur n'avait pas de signification philosophique. En réalité, elles sont subordonnées à la nécessité proprement sceptique d'une saine réception critique de la science de l'homme. Telle est la politesse du philosophe sceptique. Elle consiste pour lui à soigner sa réputation morale non seulement par souci de la moralité mais encore pour cultiver une authentique sociabilité intellectuelle avec ses pairs et cela dans l'intérêt même de la vérité philosophique².

L'amour de l'indépendance et le souci de sa réputation morale relèvent donc pour le sceptique d'une déontologie relative à la profession de philosophe. La philosophie est un métier qui, comme tout métier, s'exerce dans un contexte social déterminé imposant à celui qui le pratique une certaine discipline. Dans le cas du philosophe, cette discipline ne vient cependant pas s'imposer de l'extérieur, mais en vertu d'une exigence intrinsèque de la spéculation philosophique, celle de passer le test de sa réception auprès d'un public impartial, qui ne jugera pas les convictions du sceptique en fonction de sa réputation morale ou d'une quelconque relation d'intérêt. Une authentique sociabilité intellectuelle met donc en relation un philosophe indépendant et moralement irréprochable avec un public impartial.

Pourtant, l'impartialité ne suffit pas encore à elle seule à faire d'un public une autorité critique crédible, capable de mettre à l'épreuve la science de l'homme de manière féconde. C'est que l'impartialité est avant tout la vertu intellectuelle des mondains, donc d'un public un peu superficiel, alors que la science de l'homme reste, malgré sa rupture avec la métaphysique traditionnelle, une philosophie abstraite. Cette science trouvera son public à la condition que l'impartialité soit celle d'une élite intellectuelle.

¹ « My Own Life », xli ; 61-62.

² Sur les controverses autour de la réputation morale de Hume, voir E. C. Mossner, *The Life...*, pp. 620-622 et J. Fieser, *Early responses to Hume's life and reputation*, Bristol, Thommes Press, 2003.

4. L'élitisme intellectuel de Hume

Il est vrai que l'impartialité est une exigence liée à la culture de la politesse et que cette culture était celle d'une élite. Mais il s'agissait d'une élite sociale davantage que d'une élite intellectuelle. Le public de la science de l'homme est donc à chercher, certes à l'intérieur de cette élite sociale, seule capable de juger en toute liberté, mais dans l'élite intellectuelle de cette élite sociale, autrement dit dans l'élite d'une élite. Les « bons juges » sont à chercher parmi les mondains les plus métaphysiciens ou, si l'on préfère, parmi les plus policés des métaphysiciens¹. Cette double restriction du public de la science de l'homme, à une élite sociale d'abord, puis à l'élite intellectuelle de cette élite sociale ensuite, est confirmée par la conception hiérarchisée, et doublement hiérarchisée, que Hume avait du genre humain envisagé du point de vue de la civilisation intellectuelle : « La partie distinguée de l'humanité, qui ne s'étant pas abîmée dans la vie animale peut s'employer aux exercices de l'esprit, se partage en deux genres : les *doctes* et les *mondains* »². Il y a donc bien, au-dessus de la masse qui n'a aucune activité intellectuelle, une élite sociale et intellectuelle. Mais cette élite est elle-même hiérarchisée. Certes, « Of Essay-Writing » ne semble pas, à première vue, mettre les doctes au-dessus des mondains – ou inversement – puisque ces deux catégories sociales ont chacune leurs tares et chacune leurs mérites et que l'intérêt de leur rapprochement réside justement dans leur correction réciproque. Mais cette égalité, si l'on peut dire, est différenciée. Si les doctes sont inférieurs aux mondains du point de vue du raffinement des mœurs, ils leur sont supérieurs du point de vue intellectuel, de sorte que, du point de vue de la puissance et de la profondeur du jugement, l'élite sociale est bien hiérarchisée et renferme une élite intellectuelle³. Il faut dire aussi que cette élite n'en sera vraiment une qu'à la condition de contracter les mœurs sociables de la classe intellectuellement inférieure, autrement dit que les métaphysiciens apprennent la politesse⁴. Dans les *Essais*, cet élitisme est aussi ce qui

¹ Ce sont des gens comme Pierre Desmaizeaux, Henry Home (Lord Kames), William Mure of Caldwell et bien sûr Adam Smith, ce qui tend à montrer que le public de la science de l'homme n'était pas seulement un public idéal mais aussi en partie un public réel et que donc cette science n'était pas tout à fait une science sans public.

² *Essais*, Essais écartés.533 ; 285.

³ Sur la hiérarchie que Hume concevait au sein de la société britannique de son temps, et au sein même de l'élite intellectuelle, voir D. Deleule, *Hume et la naissance...*, p. 94-98 et 101-102.

⁴ Voir aussi la distinction plus classique que fait le Livre I du *Traité* entre les « sages » et le « vulgaire » (*Traité*, 1.3.13.102 ; 224) et celle qui ouvre l'essai « Of commerce » entre les « esprits superficiels » et les « esprits abstrus » (*Essais* 2.1.253-254 ; 39-40). S'il est difficile voire impossible de faire correspondre exactement ces différentes distinctions, c'est qu'elles répondent à chaque fois à une intention bien précise de la part de Hume. Celles du *Traité* et de l'essai « Of commerce » illustrent respectivement la différence entre le « jugement » et l'« imagination » et la différence entre les « délibérations particulières » et les

explique qu'il soit plus difficile de retracer l'histoire des arts et des sciences, en assignant des causes à leur naissance et à leur progrès, que de faire l'histoire du commerce. Si la première histoire dépend davantage du hasard (de variations imprévisibles), tandis que la seconde dépend de causes stables et générales, c'est parce que les arts et les sciences sont le fait d'une minorité tandis que le commerce implique un peuple tout entier : « Dans tous les pays, ceux qui cultivent les sciences font toujours un petit nombre ; la passion qui les anime a ses bornes ; leur goût est délicat ; leur jugement est gâté par un rien ; le plus petit accident trouble l'application dont ils sont capables »¹.

Mais l'élitisme intellectuel de Hume se reflète aussi dans la distinction qu'opère la section introductive de la première *Enquête* entre philosophie facile et philosophie abstraite. Si chacune de ces deux espèces de philosophie a son mérite propre, il n'en demeure pas moins que la philosophie abstraite est en quelque sorte en position de surplomb par rapport à la philosophie facile, puisque celle-ci sera d'autant plus efficace et utile à la société qu'elle bénéficiera de la précision de la philosophie abstraite. Mais surtout, cette distinction est solidaire d'une distinction entre deux caractères typiques, celui du « pur philosophe » et celui du *gentleman* qui, tenant le milieu entre le pur philosophe et le pur ignorant, possède « le caractère le plus parfait »². Or il est évident que le pur philosophe est intellectuellement plus capable que le simple gentleman, même si celui-ci a des chances d'être plus heureux. C'est pourquoi les philosophes spéculatifs attendent d'être jugés par leurs pairs : « Leurs spéculations peuvent sembler abstraites et même inintelligibles aux lecteurs ordinaires ; c'est l'approbation du public cultivé et savant (*of the learned and the wise*) qu'ils cherchent »³. *A contrario*, la réception populaire de la philosophie, ou sa non réception, offrira une contre-épreuve significative. Si la renommée des philosophes spéculatifs est fragile, c'est précisément parce qu'elle ne repose pas sur l'approbation du sens commun, lequel fournit une pierre de touche pour tester, non pas la vérité de la philosophie abstraite, mais l'utilité de la philosophie facile : « Il faut l'avouer : la philosophie facile s'est acquis la renommée la plus durable aussi bien que la plus juste ; et ceux qui raisonnent dans l'abstrait paraissent n'avoir joui jusqu'ici que d'une réputation momentanée, due au caprice ou à l'ignorance de leur époque ; ils ont été incapables de

« raisonnements généraux », alors que celle de « Of essay-Writing » sert à justifier l'adoption de la forme de l'essai. Au-delà de ces différences, les trois distinctions posent l'existence d'une élite intellectuelle.

¹ *Essais*, 1.14.113-114 ; 169. C'est aussi ce qui fait que « les arts du luxe et bien plus encore les arts libéraux qui relèvent d'un goût ou d'un sentiment raffiné, se perdent aisément, car ils ne sont jamais appréciés que par un petit nombre d'hommes, ceux qui ont assez de loisir, de fortune et de génie, pour s'appliquer à de tels divertissements » (*Essais*, 1.14.124 ; 177).

² *EEH*, 1.5.7 ; 46.

³ *EEH*, 1.2.6 ; 44

soutenir leur renom auprès de ce juge plus équitable qu'est la postérité. Un philosophe profond commet facilement quelque erreur au cours de ses subtils raisonnements ; et son erreur en engendre nécessairement une autre, dès l'instant qu'il en tire les conséquences qu'elle implique et qu'il ne recule point devant les conclusions d'aspect inaccoutumé ou en contradiction avec l'opinion commune. Mais un philosophe qui se propose seulement de représenter sous les couleurs les plus belles et les plus engageantes le sens commun de l'humanité, tombe-t-il par accident dans l'erreur, il ne va pas plus loin ; faisant de nouveau appel au sens commun et aux sentiments naturels de l'âme, il rentre dans le droit chemin et se met à l'abri des illusions dangereuses. Le renom de Cicéron est aujourd'hui dans tout son éclat ; mais celui d'Aristote est complètement ruiné. La Bruyère passe les mers et maintient encore sa réputation ; mais la gloire de Malebranche ne dépasse pas les bornes de son pays et de son temps. Et peut-être lira-t-on Addison avec plaisir en un temps où Locke sera complètement oublié »¹. Si la philosophie se distingue du sens commun par un degré supérieur de précision du discours, cette qualité doit entraîner un degré proportionnel de difficulté dans la compréhension de ce discours, comme l'affirme l'Introduction du *Traité* : « En effet, si tant est que la vérité se trouve à la portée des capacités humaines, il est certain qu'elle doit être très profondément enfouie et dissimulée : espérer l'atteindre sans peine, alors que les plus grands esprits ont échoué en dépit d'efforts extrêmes, cela ne peut manquer d'être tenu pour assez vain et assez présomptueux. Je ne prétends pas à un tel avantage pour la philosophie que je vais développer, et je considérerais comme une forte présomption à son encontre qu'elle fût si facile et si évidente »². Pour un philosophe aux prétentions spéculatives, les applaudissements populaires sont mauvais signe, et Hume, dans une lettre à Adam Smith, certes empreinte de quelque jalousie, prévient son ami de ne pas trop se réjouir de la – trop – bonne réception de la *Théorie des sentiments moraux* : « Le royaume d'un homme sage est son propre cœur ; ou, s'il lui arrive de porter son regard plus loin, ce sera toujours seulement sur le jugement d'un petit nombre d'élus (*of a select few*), qui soient dénués de préjugés, et capables d'examiner son œuvre. Rien, en effet, ne peut être une plus forte présomption de fausseté que l'approbation de la multitude ; et Phocion, tu le sais, se suspectait toujours de quelque bévue, lorsqu'il recevait les applaudissements de la populace »³. Si la philosophie ne peut rester dans une indifférence dédaigneuse à l'égard de sa réception publique, il faut dire aussi que la valeur d'une philosophie ne se mesurera jamais à l'applaudimètre.

1. *EEH*, 1.4.6; 45-46.

2. *Traité*, Introduction.3.3-4; 32-33.

3. *Letters*, 1.165.305.

Mais l'exigence d'impartialité constituait déjà en soi une certaine forme d'élitisme intellectuel. Correction subtile et délicate d'une partialité récalcitrante et affectivement plus puissante, l'impartialité nécessite d'avoir du jugement ou du bon sens. Or le bon sens n'étant pas la chose au monde la mieux partagée, l'impartialité sera toujours le fait d'un petit nombre d'hommes. Il faut déjà avoir du jugement pour être capable de juger en toute impartialité. Il faut être un *man of sense* pour être un *gentleman* métaphysicien.

Si l'impartialité a cependant besoin d'être corrigée par l'élitisme intellectuel, c'est parce qu'elle reste, à l'époque de Hume, la vertu d'esprits libres mais superficiels. Si la réception de la philosophie abstraite auprès des mondains constitue pour ce genre de philosophie une sorte de garde-fou, la valeur critique de cette réception reste cependant limitée, à cause du manque de sérieux ou de profondeur qui en général caractérise le monde de la conversation et de la politesse. On peut douter en effet que les réunions des clubs et sociétés littéraires de l'époque aient toujours été du plus grand sérieux ou aient constitué autre chose que de simples lieux de convivialité et de divertissement pour les membres de la gentry. En sollicitant en 1721 son admission au sein du Whin-Bush Club, le poète Allan Ramsey décrit ce club comme un groupe « de gentilshommes du Clydsdale-Shire qui se réunit fréquemment à une heure divertissante pour maintenir entre eux une bonne entente autour d'une bonne bouteille »¹. C'est que, à côté des très sérieuses sociétés savantes telles que la Philosophical Society et la Select Society d'Édimbourg dont l'activité, nettement spéculative, était encadrée de manière très stricte par un ensemble de règles assorties de sanctions (en cas d'absentéisme répété par exemple), il y avait des sociétés ou plutôt des clubs dont l'organisation était plus lâche et dont la vocation était de resserrer les liens entre les membres de la *gentry* écossaise en leur offrant un lieu de rencontre et de convivialité (la taverne) plutôt que de leur donner l'occasion de débattre sérieusement d'une question ou d'un livre. Ces clubs réunissaient entre eux des poètes, des hommes de lois ou des hommes de lettres (les *literati*) dans des tavernes où ceux-ci discutaient en mangeant et en buvant. Les clubs qui regroupaient les hommes de lettres s'enracinaient dans une commune conviction : l'homme, animal sociable, est fait pour s'élever de son état sauvage à l'état civilisé (de la *rudeness* au *refinement*), ce qui passe par la fréquentation des autres hommes. Parmi les clubs de *literati*, on peut citer ceux que Hume fréquenta. Il y eut le Griskin Club, réunion informelle d'amis du dramaturge John Home, auteur de la pièce *Douglas*, qui dînèrent quelques fois ensemble dans une taverne d'Édimbourg – réputée pour ses rognons de porc, d'où le nom de « Griskin Club » (!) –

¹ *Works of Allan Ramsey*, eds. Burns Martin and John W. Oliver, Scottish Text Society, 1953, I, p. 211, cité dans D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement*, p. 14.

après avoir assisté ou participé aux répétitions de la pièce. Mais il y eut surtout le Poker Club. Institué en 1762 dans le but de promouvoir le projet d'une Scottish Militia, le club se réunissait une fois par semaine pour dîner dans une taverne d'Édimbourg où, d'après les actes du club, on évoquait la plupart du temps d'autres sujets que celui-ci de la Scottish Militia. Dans son *Autobiographie*, Alexander Carlyle, qui fit partie du club, le décrit ainsi : « Bien que le grand objet de ces rencontres fût national – objet qu'on ne perdit jamais de vue, elles eurent aussi d'heureux effets sur le caractère privé en formant et en polissant les manières qui conviennent à la société civilisée, car elles chassèrent toute pédanterie de la conversation des lettrés, sollicitèrent les idées et élargirent les vues de la *gentry*, créant dans les différentes catégories d'hommes un nouvel intérêt les uns pour les autres, ce qui n'avait jamais eu lieu auparavant dans ce pays »¹. Si la politesse permet certes au philosophe spéculatif de garder les pieds sur terre et d'équilibrer son humeur, les sphères de sociabilité qu'elle anime ne constituent cependant pas de véritables lieux de savoir. C'est pourquoi la science de l'homme a aussi et surtout besoin d'un public authentiquement savant.

L'élitisme intellectuel de Hume peut être rapporté à ce qu'on a appelé « la préférence aristocratique de Hume »². Mais cette préférence risque fort de paraître arbitraire ou, ce qui n'est guère mieux, comme relevant d'un préjugé idéologique de classe, si l'on considère qu'elle était pour Hume, consciemment ou non, un principe d'analyse au lieu de la considérer comme une conséquence de son empirisme sceptique. Il faut donc se demander sur quels principes de la nature humaine cette préférence repose dans les différents domaines où elle intervient. On s'apercevra alors que ce n'est pas seulement dans la théorie de la connaissance mais aussi bien dans la philosophie morale et dans l'esthétique de Hume que cette préférence prend la forme d'un élitisme proprement intellectuel et que cela justifie pleinement le fait que Hume cherchait son public dans une telle élite. Car le public de la science de l'homme ne doit pas seulement être capable de suivre les raisonnements de la philosophie abstraite et donc faire preuve de jugement philosophique. Il doit aussi être doté d'un vrai sens moral et d'un solide jugement esthétique, puisque ces deux sortes de jugement sont eux-mêmes des objets d'étude pour la science de l'homme.

¹ Cité dans D. D. McElroy, *Op. cit.*, p. 167.

² Voir l'article d'A. J. Beitzinger, "Hume's Aristocratic Preference", *The Review of Politics*, 28. 2 (1966), 154-71, qui montre que la préférence aristocratique de Hume traverse la science de l'homme tout entière puisqu'elle intervient non seulement dans l'esthétique, la morale et la politique mais aussi dans la théorie de la connaissance, avec la distinction entre les « sages » et le « vulgaire ».

La préférence aristocratique de Hume intervient tout d'abord dans sa philosophie morale. L'impartialité du jugement moral repose sur ce que Hume appelle par ailleurs le « jugement », par opposition à l' « imagination » (au préjugé), et qui distingue les « sages » du « vulgaire »¹. C'est pourquoi un jugement authentiquement moral, c'est-à-dire impartial ou désintéressé, est chose rare, comme est rare la finesse intellectuelle sur laquelle il repose. Si la philosophie morale de Hume est sentimentaliste, elle ne méconnaît pas la part d'intellectualité qui entre dans le jugement moral. La justesse du blâme ou de la louange repose sur une finesse intellectuelle. Or cette qualité reste l'apanage d'un petit nombre d'hommes. C'est donc, si l'on veut, une vertu aristocratique.

Mais c'est dans l'esthétique de Hume que cette préférence aristocratique est la plus évidente, puisque la norme du goût réside entièrement dans le verdict commun des meilleurs juges. Les critères que Hume retient pour identifier ces juges sont si nombreux et si sélectifs qu'il ne pouvait guère en être autrement, en dépit de l'uniformité de la nature humaine : « Ainsi, bien que les principes du goût soient universels et sinon tout à fait, du moins presque les mêmes chez tous les hommes, cependant il en est bien peu qui aient qualité à donner leur jugement sur les productions de l'art ou à proposer leur propre sentiment comme règle du beau » et « c'est un caractère fort rare même aux époques les plus brillantes qu'un vrai juge en matière de beaux-arts »². Peu nombreux, ces hommes sont en même temps « au dessus du reste des hommes » et ce sont eux qui, par l'autorité de leur jugement, forment le goût des autres hommes³. On a donc bien affaire à une conception aristocratique de la norme du goût. Mais ces critiques d'élite constituent en même temps une élite proprement intellectuelle. Un bon juge en matière d'art ne doit pas seulement faire preuve de délicatesse de sentiment, avoir une certaine pratique de l'art dont il juge les productions et l'habitude de comparer celles-ci. Il doit encore avoir du « bon sens » ou avoir l'entendement sain, c'est-à-dire finalement être « un homme de sens », que ce soit pour éviter « l'influence du préjugé » ou pour « discerner les beautés du dessein et du raisonnement ». Cette supériorité intellectuelle entre d'ailleurs pour une bonne part dans l'autorité qui est la leur en tant que juges en matière d'art : « Bien que les hommes d'un goût délicat soient rares, on les distingue aisément en société, par un entendement solide et des facultés supérieures qui les élèvent au-dessus du reste des hommes. L'ascendant qu'ils

¹ *Traité*, 1.3.13.

² *Essais*, 1.23.241 ; 276.

³ *Ibid.*, 242-243 ; 277-278.

acquiescent fait prévaloir leur sentiment : la vive approbation avec laquelle ils reçoivent les productions de génie s'impose largement »¹.

Certes, la morale et la critique de Hume relèvent toutes deux d'une esthétique, au sens où le jugement moral comme le jugement critique ont la nature du sentiment (et d'un sentiment qui est bien une impression et non un *feeling* comme celui qui caractérise la croyance). Et certes, l'autorité des juges en matière d'art repose avant tout sur la finesse de leur sentiment. Mais l'objectivité de ces jugements esthétiques repose en définitive sur le jugement intellectuel, qualité qui distingue les « sages » du « vulgaire ». Cet élitisme intellectuel est bien, si l'on veut, une préférence aristocratique, mais qui a sa raison d'être dans l'empirisme radical de Hume. Le jugement comme capacité de distinguer avec finesse les circonstances accidentelles des circonstances essentielles ou, si l'on préfère, la réalité et l'apparence, est à comprendre comme capacité à saisir des différences que d'autres ne voient pas. Quand le vulgaire, suivant la pente de son imagination, abuse de la relation de ressemblance et de l'analogie, les sages corrigent en eux cette tendance outrancière en faisant retour, d'une manière ou d'une autre, à la différence des impressions – ou des idées – c'est-à-dire à la réalité elle-même². La préférence aristocratique de Hume est donc en réalité un élitisme intellectuel, lequel se définit comme une attention relativement exceptionnelle à l'expérience et à ses différences.

Par conséquent, il ne faut pas s'étonner si la science de l'homme, en tant que philosophie expérimentale, ait besoin d'un public qui soit une élite intellectuelle. La méthode expérimentale de raisonnement, comme retour aux phénomènes par-delà les préjugés, produit une science qui, pour être mise à l'épreuve, requiert un public composé d'hommes capables d'une telle attention aux différences phénoménales. Ce sera donc un public doté de finesse intellectuelle. Et si cette finesse est dans une certaine mesure innée, il n'en demeure pas moins qu'elle se cultive, en particulier par l'étude de l'histoire. Ce public sera donc aussi un public connaisseur de l'histoire. Le public de la science de l'homme est une classe d'hommes fins et cultivés. C'est auprès de cette élite, et de cette élite seulement, que le sceptique cherchera la gloire. Le reste n'est que gloriole.

¹ *Ibid.*

² De ce point de vue, la finesse du sentiment et la finesse du jugement intellectuel sont de même nature et c'est proprement la même chose que d'être sensible et d'être intelligent : « Il est rare, jamais il n'arrive qu'un homme de sens (*a man of sense*), versé dans un art, ne puisse pas juger de ses beautés ; et il n'est pas moins rare de rencontrer un homme qui ait le goût juste sans avoir l'entendement sain » (*Ibid.*, 241 ; 276).

Troisième Partie

Avancement du savoir et gloire du philosophe

Une objection forte peut être faite à l'hypothèse selon laquelle Hume aurait conçu la réception de la science de l'homme auprès du public du XVIII^e siècle comme une mise à l'épreuve de cette science nouvelle qu'il venait de fonder. Si la science de l'homme doit passer l'épreuve de sa réception critique auprès d'un certain public, et si ce même public est sélectionné selon les critères théoriques de la science de l'homme, comment la réception critique de cette science ne serait-elle pas circulaire ? Si la philosophie interprète sa réception critique selon ses propres critères, comment pourrait-elle risquer d'avoir tort et s'exposer réellement à la falsification ? Loin de lui faire courir un risque quelconque, la prise en compte de cette réception ne relèverait-elle pas tout au contraire de la complaisance et de l'autojustification ? On verra que la réponse à cette objection permettra de mettre en évidence la fécondité de la réception critique de la science de l'homme, dont l'enjeu principal est le progrès du savoir. Car la circularité de la réception critique de la science de l'homme, dans laquelle la raison pure ne verrait *a priori* qu'un vain diallèle, ne constitue-t-elle pas au contraire la modalité même de son progrès historique et effectif, la circularité du test ne reflétant que la libre circulation des idées entre les membres de la République des Lettres ? Derrière l'apparente stérilité d'une mise à l'épreuve de la science de l'homme dans un test dont les conditions sont posées par la science de l'homme elle-même, ne faut-il pas voir une réelle fécondité épistémique, dont le ressort principal serait l'émulation des esprits (Chapitre 1) ?

Mais l'émulation entre les esprits, et en particulier entre le philosophe et son public, est l'expression d'une passion que Hume, au soir de sa vie, présente comme ayant été sa « passion dominante » et qui était en même temps la passion dominante des sphères de sociabilité où les Lumières écossaises cultivaient la conversation : l'amour de la gloire littéraire. Cette passion n'était-elle chez Hume qu'une concession à la culture de la politesse ou bien avait-elle une signification proprement sceptique ? C'est en répondant à cette question que l'on comprendra ce que signifie, pour un philosophe sceptique, le fait de devenir auteur, l'autorité de l'auteur étant inséparable de l'autorité qu'il reconnaît au public auprès duquel il espère acquérir cette gloire littéraire (Chapitre 2). Mais la même question peut être posée à propos de l'art d'écrire de Hume : simple concession au goût littéraire des mondains ou recherche d'une manière d'exprimer adéquatement le scepticisme (Chapitre 3) ?

Chapitre 1. Fécondité de la critique et progrès du savoir

A. « Veritas filia temporis » : ouverture de la science de l'homme sur les savoirs de l'histoire

L'hypothèse selon laquelle la réception critique de la science de l'homme ne pourrait se faire qu'auprès d'un public dont l'autorité serait établie d'après les critères de la science de l'homme elle-même (élitisme et impartialité) paraît évidemment circulaire. Comment Hume aurait-il pu tomber dans cette inconséquence qui consiste à attendre du public – ou plutôt d'un certain public – une confirmation des principes de la nature humaine et à sélectionner en même temps ce public à la lumière de ces mêmes principes ? Quel risque une réception de la science de l'homme par des juges qu'elle s'est elle-même choisis pourrait-elle bien fait courir à cette science ? Quel test cette réception pourrait-elle bien constituer qui ne serait pas une simple autojustification de la science de l'homme ? Pour le dire simplement, tout n'est-il pas joué d'avance si l'on conçoit les choses ainsi¹ ?

Certes, mais il faut revenir sur la nature du test en question, aussi bien comme test de sens que comme test de vérité. Car mettre le discours de la science de l'homme à l'épreuve du public, c'est encore et toujours le mettre à l'épreuve de l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience mondaine ou de l'expérience plus instruite que possèdent les savants. Or à la différence d'un système clos, l'expérience est par définition un champ indéfiniment ouvert. En tant que science expérimentale, la science de l'homme est par définition une science ouverte sur les possibles démentis que peut lui apporter l'expérience. C'est une science en sursis perpétuel, une science en devenir, une science inachevée par principe. Ce n'est pas un palais ou une cathédrale, c'est un chantier ou un laboratoire. Mais *a fortiori* le sera-t-elle si elle s'ouvre à une expérience humaine plus large que celle de son auteur ou de son fondateur et qu'elle risque ses thèses dans leur réception au sein de la société. On dira qu'elle ne risque pas grand-chose dès lors qu'elle choisit elle-même ses juges. Mais ces juges, ce sont toujours d'autres hommes, dont rien ne dit *a priori* que leur expérience (expérience de la croyance, des passions, de la vertu, de la

¹ Infalsifiable, la science expérimentale de la nature humaine n'aurait alors guère plus de valeur scientifique que ces autres discours prétendument fondés sur l'expérience et l'observation dont K. Popper contestait la scientificité (la psychanalyse, l'astrologie, etc.) (*Conjectures et réfutations*, ch. 1, I et II). Une objection analogue peut d'ailleurs être adressée à l'esthétique de Hume. Si la règle du goût repose sur le verdict de critiques dont le jugement s'est affiné par la fréquentation des œuvres, n'est-ce pas que le critère de la beauté se trouvait déjà dans les œuvres dont ces critiques sont censés déterminer la valeur par leur jugement ? Sur le problème du cercle que contiendrait l'essai « Of the Standard of Taste », voir P. Kivy, "Hume's Standard of Taste : Breaking the Circle", *British Journal of Aesthetics*, 7 (1), 1967, pp. 57-66.

beauté littéraire, etc.) sera la même que celle de l'auteur, malgré l'affinité culturelle qui incontestablement les rapproche. On dira aussi que cette expérience étrangère devant être assimilée par la science de l'homme, elle y sera ou bien déformée par la méthode avec laquelle la science de l'homme l'intégrera dans son discours (la « manufacture » de la « matière première » fournie par la conversation et la vie courante¹) ou bien interprétée de manière à valider les thèses déjà établies par cette science (comme lorsque les philosophes de l'égoïsme réduisent toute expérience morale à cette passion²). Mais qu'est-ce qui empêche la discussion entre le philosophe et son public de porter précisément sur ces questions, et notamment sur celle des conventions méthodologiques à adopter, comme le fait Hume lui-même dans l'Introduction du *Traité*? Une discussion de ce genre serait d'autant plus fondée que c'est bien la fécondité d'une méthode, la méthode expérimentale de raisonnement appliquée aux sujets moraux, et donc une science nouvelle, que la réception de la science de l'homme auprès du public a pour objet de mesurer. Mais la principale réponse à l'objection du cercle est à chercher dans la conception que Hume se faisait de l'histoire des sciences et du progrès qui s'y effectue.

C'est principalement dans l'essai « Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences » que Hume expose sa conception de l'histoire des sciences et du progrès intellectuel. Mais on en trouve déjà les linéaments dans d'autres textes, d'ailleurs plus éclairants sur la question précise du progrès d'une science expérimentale de la nature humaine. Il s'agit de l'Introduction du *Traité*, de la Conclusion du Livre I et de l'essai « Of the Study of History ». Ces trois textes montrent que la science de l'homme n'est pas un discours clos et refermé sur lui-même mais ouvert sur la connaissance de l'histoire et les possibles démentis que celle-ci est susceptible de lui apporter. Autrement dit, ils montrent que la science de l'homme ne peut progresser dans l'Histoire que par les apports de l'histoire comme science. On verra que cette conception du progrès de la science de l'homme permet de résoudre le problème du cercle de sa réception critique.

Si dans l'Introduction du *Traité*, Hume s'attache à justifier son projet par des considérations sur l'histoire des sciences, c'est parce que l'histoire, en philosophie comme ailleurs, est maîtresse de vie et qu'à travers les leçons de l'histoire, c'est le jugement que la communauté scientifique porte librement sur les productions de ses membres les plus éminents qui s'exprime. L'Introduction du *Traité* tire trois enseignements de l'histoire de la philosophie : il faut rompre avec la métaphysique, comme tentative pour découvrir l'essence des choses ; il faut fonder la philosophie à nouveaux frais comme science de

¹ *Essais*, Essais écartés.535 ; 286.

² *EPM*, Appendice II.

l'homme ; enfin il faut faire reposer cette science sur l'expérience et l'observation, en se contentant d'étudier les phénomènes. Ces enseignements de l'histoire de la philosophie sont en même temps les décisions théoriques fondamentales qui permettent à Hume d'exposer son propre projet philosophique. C'est pourquoi il ne s'attarde pas à apporter une justification philosophique à ses décisions, mais se contente d'en faire voir la pertinence historique. Car en définitive, la validité de ces choix théoriques est suspendue aux résultats qu'ils produiront, résultats qui seront eux-mêmes mesurés par ce test qu'offrira la réception de la science de l'homme auprès du public, comme Hume le suggère dans l'Avertissement du *Traité* : « Je tiens l'approbation du public pour la plus grande récompense de mes travaux mais je suis décidé à considérer son jugement, quel qu'il soit, comme le meilleur enseignement que je puisse recevoir »¹. De même que le rejet de la métaphysique se justifiait par le discrédit dans lequel elle est tombée auprès du public, de même la validité de la science de l'homme est-elle suspendue à l'approbation du public. C'est ce jugement du public – ou celui de la postérité – qui fera entrer ou non notre auteur dans l'histoire de la philosophie. C'est que, non seulement pour Hume mais en général pour les philosophes de l'expérience, la vérité ne peut plus avoir les attributs de l'éternité, comme c'était le cas pour les cartésiens. La vérité se donne à voir dans le temps. « C'est à juste titre qu'on dit la Vérité fille du Temps », disait Bacon², pour qui le Temps était « l'auteur des auteurs »³. Mais pour Hume, dans ce jugement du temps ou de l'histoire, c'est le jugement du public de la philosophie qui s'exprime. Dès lors, pourquoi perdre son temps à justifier dans une introduction un projet philosophique dont on ne pourra savoir qu'après coup, dans sa réception critique par la communauté savante, qu'il était viable et fécond ? On ne rappellera jamais assez le titre complet du *Traité de la nature humaine*, qui est « un essai (*an attempt*, c'est-à-dire une tentative) pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux ». Or c'est sa réception auprès du public qui dira si l'essai a réussi. C'est l'histoire qui jugera.

En attendant, il faut avancer des raisons de croire en la philosophie, et cela contre ceux qui ne veulent plus y croire, à cause de leur « aversion de la métaphysique »⁴. Il faut avancer des raisons d'espérer, des raisons de croire au progrès. Or, là encore, l'Introduction du *Traité* a des accents baconiens. C'est l'esprit de l'œuvre entière de Bacon, l'*Instauratio Magna*, que de trouver des raisons d'espérer un progrès du savoir.

¹ *Traité*, Avertissement de 1739.2 ; 29.

² *Novum organum*, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, Vrin, 2004 (1^{ère} éd. 1986), I, 84 [191], pp.144-145.

³ *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Doeuff, Tel-Gallimard, 1991, Livre I.

⁴ *Traité*, Introduction.3 ; 32.

Plus précisément, les Aphorismes 93 à 114 du *Novum Organum* sont explicitement consacrés à la recension de ces motifs d'espoir. Mais pour Bacon, l'espérance que l'on place dans la science repose principalement sur ce qui n'a pas été fait, sur ce qui, à proprement parler, laisse à désirer. Hume au contraire, plus d'un siècle après, trouve des raisons positives de croire en la philosophie. Cela s'explique. Bacon se trouvait dans la position de devoir faire la promotion d'une nouvelle méthode pour la philosophie naturelle, l'induction. Il ne pouvait donc arguer du fait que cette nouvelle méthode avait déjà fait ses preuves. Il lui fallait donc donner des raisons de croire en cette nouvelle méthode sans être en mesure de faire valoir ses réussites passées, sans pouvoir s'appuyer sur un paradigme scientifique communément admis en provenance d'une autre science ou d'une certaine partie de la science. D'où le besoin chez Bacon d'appuyer la grande restauration du savoir sur un arrière-fond mythologique et religieux, et de lui donner finalement les apparences de l'utopie¹. Mais Hume se trouvait dans une situation bien différente. Car entretemps, les efforts de Bacon mais surtout de Galilée et de Newton avaient porté leurs fruits et la méthode expérimentale avait donc fait ses preuves dans la philosophie naturelle. Dès lors, quoi de plus raisonnable que de faire un essai, celui d'introduire la méthode expérimentale de raisonnements dans les sujets moraux ? C'est ainsi que Hume raisonne dans l'Introduction du *Traité* : « Considérer que la philosophie expérimentale s'applique aux sujets moraux plus d'un siècle après avoir été appliquée aux sujets naturels n'est pas une réflexion étonnante, puisque nous constatons en fait qu'il y a à peu près le même intervalle entre les commencements respectifs de ces deux sciences et que l'on compte, de THALÈS à SOCRATE, un temps à peu près égal à celui qui sépare Lord BACON de certains philosophes anglais récents [Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, etc. *Note de Hume*], ceux qui ont commencé à établir la science de l'homme sur une nouvelle base, qui ont retenu l'attention et éveillé la curiosité du public »². Ainsi, le succès récent de la méthode expérimentale en philosophie naturelle et des philosophes de la nature humaine, succès sanctionné par l'approbation du public et de la communauté savante, permet d'espérer la réussite de cet essai qui consiste à introduire, de façon plus rigoureuse encore, la méthode expérimentale dans la science de l'homme.

Mais il faut revenir à une analogie que Hume lit dans l'histoire des sciences, et dont il dit dans l'Introduction du *Traité* qu'elle n'est pas étonnante. Pourquoi ne faut-il pas s'étonner que la philosophie morale soit née, avec Socrate, un siècle après la philosophie naturelle avec Thalès, et que de manière analogue la philosophie morale entre dans l'ère

¹ La Maison de Salomon de la *Nouvelle Atlantide*.

² *Traité*, Introduction.4-5 ; 34-35.

expérimentale, c'est-à-dire scientifique, avec Locke et les autres auteurs cités, un siècle après la philosophie naturelle avec Bacon ? On peut certes expliquer ce retard de la philosophie morale sur la philosophie naturelle par le fait que l'utilité de la philosophie morale est moins immédiate que celle de la philosophie naturelle, dont dépendent tous les arts et notamment la médecine. Mais ce n'est pas cet argument que Hume avance dans l'Introduction du *Traité*. Si la philosophie morale est toujours en retard par rapport à la philosophie naturelle, c'est parce que ses progrès, davantage encore que ceux de la philosophie naturelle, nécessitent l'instauration d'une liberté d'expression qui est toujours une acquisition tardive des sociétés humaines : « Tant il est vrai que si d'autres nations peuvent rivaliser avec nous pour la poésie et nous surpasser dans certains arts d'agrément, les progrès de la raison et de la philosophie ne peuvent être dus qu'à une terre de liberté et de tolérance »¹. Si l'analogie de l'histoire n'est pas étonnante, c'est parce que l'entrée de la philosophie morale dans la voie sûre d'une science est suspendue à l'état de la critique, qui doit être libre, autant que possible, de tout préjugé, pour offrir une authentique pierre de touche à la philosophie. L'essai sur « Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences » le redira. Les arts, mais plus encore les sciences, ne peuvent fleurir que sous un gouvernement libre. Par conséquent, cinquante ans après la proclamation de l'Acte de tolérance, l'analogie de l'histoire permet à Hume d'espérer que la nation anglaise est prête à livrer librement son verdict sur la science de l'homme. Comme on le sait, c'était trop espérer. Mais c'est que Hume partageait une conviction très répandue parmi ses contemporains britanniques, à savoir que la nation anglaise, plus encore que la France, l'Italie ou l'Allemagne, devait être le berceau d'une révolution dans les sciences. La vérité est fille du temps, disait Bacon. Cela veut dire, entre autres choses, que le temps, c'est-à-dire l'époque moderne, qui est celle des grands voyages et de l'invention de l'imprimerie, est propice à une grande restauration du savoir, en particulier du savoir portant sur la nature. Mais pour que soit possible le progrès d'une science de l'homme, se proposant notamment de traiter les valeurs comme des faits, il faut encore que le temps soit celui de la tolérance et de la liberté. Par conséquent, le rattachement explicite de Hume à une tradition philosophique nationale (à Bacon et à « certains philosophes anglais récents ») va bien au-delà d'un simple rapport d'influence ou de conditionnement par un contexte historique et géographique particulier. Aux yeux de Hume, ce n'est pas par hasard que la nation anglaise est le berceau de la science expérimentale de l'homme. Si la libre critique

¹ *Traité*, Introduction, 5.35. Voir aussi l'épigramme du *Traité*, qui cite les *Histoires* de Tacite : « *Rara temporum felicitas, ubi sentire, quæ velis ; et quæ sentias, dicere licet* » (« Rare bonheur d'une époque où l'on peut penser ce que l'on veut et dire ce que l'on pense ») (*Traité*, page de titre.1.27). C'était au moins autant un *desideratum* qu'un constat de la part de Hume.

est le moteur de l'histoire de la philosophie, c'est par conséquent dans un pays libre qu'il faut chercher les véritables enseignements de cette histoire. La philosophie n'a d'histoire que parce qu'elle a aussi un lieu, celui de son émancipation et de son libre développement¹.

Si l'Introduction du *Traité*, en exprimant les très hautes ambitions de son auteur, avançait des raisons d'espérer, la Conclusion du Livre I, sur un ton plus pessimiste qui est comme le stigmate de la crise pyrrhonienne, avance plutôt des raisons de ne pas désespérer : « Mais si nous écartions ces hypothèses [celle qui ne reposent pas sur l'expérience], nous pourrions espérer établir un système ou un ensemble d'opinions qui, s'il n'était vrai (car c'est peut-être trop espérer), pourrait au moins satisfaire l'esprit humain et supporter l'épreuve de l'examen le plus critique. Et nous ne devons pas désespérer de jamais atteindre ce but à cause de nombreux systèmes chimériques qui, successivement, ont apparu puis disparu parmi les hommes, si nous considérons la brièveté de la période au cours de laquelle ces questions ont fait l'objet de recherches et de raisonnements. Deux mille ans, avec de si longues interruptions et sous l'effet de découragements si puissants, c'est un temps bien court pour donner aux sciences un développement proche de la perfection, et il est peut-être trop tôt, dans l'histoire du monde, pour découvrir des principes qui supporteront l'examen de la postérité la plus lointaine. Pour ma part, mon seul espoir est de pouvoir contribuer un peu à l'avancement du savoir en donnant, sur certains points, un tour différents aux spéculations des philosophes et en leur indiquant plus distinctement les seuls sujets où ils peuvent 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 »². L'inachèvement de la science de l'homme est proportionnel à sa nouveauté. Et certes, la bigoterie et le manque de liberté dans l'expression de la pensée constituent encore de puissants freins à son développement. Mais plus positivement, la science de l'homme doit attendre son progrès de l'étude de l'histoire³.

Si la science de l'homme est ouverte sur l'histoire, c'est parce que la connaissance de l'histoire constitue le champ d'investigation privilégié de cette science, son champ

¹ Ce lieu était aussi la Hollande dans l'esprit de nombreux contemporains de Hume. Voir la controverse entre J. Israel et M. Jacob sur la principale origine géographique des lumières : est-ce la Hollande et son cercle spinoziste (J. Israel, *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, trad. P. Hugues, C. Nordmann et J. Rosanvallon, éd. Amsterdam, 2005, pp.) ou la Grande-Bretagne et sa franc-maçonnerie naissante (M. Jacob, *The Radical enlightenment : pantheists, freemasons and republicans*, G. Allen and Unwin, 1981) ?

² *Traité*, 1.4.7.177 ; 366. On notera au passage que c'est bien la résistance à la critique (« supporter l'épreuve de l'examen le plus critique », « découvrir des principes qui supporteront l'examen de la postérité la plus lointaine ») qui fera entrer la science de l'homme dans l'histoire. C'est elle qui constitue le critère du progrès, le critère de l'« avancement du savoir (*advancement of learning*) ».

³ Sur la relation entre science de l'homme et histoire, voir D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, 1979 et C. Gauthier, *David Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005.

expérimental, son laboratoire. Il est en effet impossible de manipuler l'esprit humain comme on manipule des corps pour les soumettre à un protocole expérimental défini, et c'est pourquoi la science de l'homme doit se contenter de « glaner [ses] expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »¹. Or ce n'est pas l'immersion dans les affaires de la vie courante ni la conversation qui permet ce travail, c'est l'étude de l'histoire. C'est elle qui, en étendant le champ d'investigation de la science de l'homme à l'échelle de l'Histoire, permet à un seul homme de se constituer une mémoire suffisamment large pour opérer des raisonnements de causalité quelque peu crédibles. C'est elle principalement qui donne à la philosophie abstraite la matière première à manufacturer : « Je dois ajouter que l'histoire n'est pas seulement une partie éminente de la connaissance, mais qu'elle ouvre la porte à bien d'autres domaines et qu'elle fournit une ample matière à la plupart des sciences. Et à la vérité, si nous considérons combien la vie humaine est courte, combien notre connaissance est limitée, même de ce qui se passe aujourd'hui, nous ne manquerons pas de nous persuader que nous resterions à jamais des enfants en intelligence, sans cette invention qui étend notre expérience à toutes les époques révolues et aux nations les plus lointaines, les employant à nous faire avancer en sagesse, comme si elles se présentaient maintenant à nos yeux. En un sens, on peut dire qu'un homme qui a une pratique de l'histoire, qu'il vit depuis le début du monde et qu'il fait sans cesse de nouvelles additions à la masse de ses connaissances, en passant de siècle en siècle »². C'est donc l'étude de l'histoire qui permet de faire varier les phénomènes dans le temps (mais aussi dans l'espace), pour mieux repérer les invariants de la nature humaine, comme Galilée faisait varier l'inclinaison du plan pour énoncer la loi de la chute des corps.

Or cette ouverture de la science de l'homme sur l'histoire ne fait qu'un avec son ouverture à la réception critique d'un public savant, c'est-à-dire instruit et connaisseur de l'histoire. Un public autorisé, c'est un public à la fois impartial et savant. Or l'étude de l'histoire y est pour beaucoup dans l'acquisition de ces deux qualités, celle qui font le *gentleman* métaphysicien. C'est l'essai « Of the Study of History » qui nous l'apprend. En quoi consiste en effet l'érudition qui fait les *learned* et que même les *conversable* devraient posséder dans une moindre mesure ? « Mais autant qu'un agréable passe-temps, l'histoire est une partie très enrichissante de la connaissance ; et une grande part de ce que nous appelons communément *l'érudition* (*erudition*) et que nous estimons si fort, n'est rien que

¹ *Traité*, Introduction.6 ; 37.

² *Essais*, Essais écartés, 566-567 ; 313.

la connaissance des faits historiques. Certes, il faut être homme de lettres (*men of Letters*) pour être versé dans une telle science ; mais je ne laisse pas de penser que c'est une ignorance impardonnable, de quelque sexe et de quelque condition qu'on soit, de n'être pas familier de l'histoire de son propre pays, ainsi que de l'histoire de la GRÈCE et de la ROME antiques. Une femme peut avoir de belles manières, elle peut même avoir un tour d'esprit assez vif : si sa tête est à ce point vide, il est impossible que sa conversation plaise à des hommes sensés qui aiment à réfléchir (*men of sense and reflection*) »¹. C'est en étudiant l'histoire que l'on affine son jugement et que l'on corrige son imagination (ses préjugés), par une connaissance plus précise des circonstances dans lesquelles s'effectuent les principes de la nature humaine. C'est ainsi que l'on devient un *man of sense*, la culture historique étant une condition *sine qua non* de l'acquisition du jugement. Le jugement ne s'acquiert pas par l'exercice d'une faculté innée. Il se constitue entièrement dans la constitution d'une culture historique qui permettra en tant que telle à celui qui la possède de posséder en même temps l'esprit critique. Dans la réception de la science de l'homme auprès des *learned*, la culture historique de ces derniers est donc de nature à remplir une fonction critique réelle et non pas apparente, comme pouvait le laisser croire l'objection du cercle. La connaissance de l'histoire, dont une partie du public est dépositaire, constitue un réservoir potentiellement infini d'instances négatives susceptibles d'amender ici ou là les principes de la nature humaine énoncés par la science de l'homme.

Pour Hume comme pour Bacon, la vérité est fille du temps. Elle a une histoire. Mais la comparaison avec Bacon s'arrête là. Car si Bacon comptait, pour rendre effectif l'avancement du savoir, sur une organisation institutionnelle et politique du travail scientifique – la Maison de Salomon –, Hume, trop pessimiste quant à l'aptitude des autorités politiques à permettre une liberté d'expression nécessaire et suffisante, compte au

¹ *Ibid.*. L'étude de l'histoire, en mettant à distance les intérêts et les passions, permet aussi d'acquérir cette autre forme de politesse du jugement qu'est l'impartialité. Elle éveille un intérêt désintéressé : « Quand un homme d'entreprise se jette dans la vie et dans l'action, il est porté à regarder les caractères des hommes dans la relation qu'ils ont avec son propre intérêt, plutôt qu'à les prendre tels qu'ils sont : et son jugement est en chaque occasion faussé par la violence de sa passion. Quand un philosophe contemple les mœurs et les caractères depuis le fond de son cabinet, la vue générale et abstraite qu'il prend de ces objets laisse son esprit si froid et impassible que les sentiments de la nature n'y peuvent trouver place ; et il sent à peine la différence entre le vice et la vertu. L'histoire garde le juste milieu entre ces extrêmes et place les objets sous leur véritable jour. Avec elle, auteurs et lecteurs portent assez d'intérêt aux caractères et aux événements pour ressentir un vif sentiment d'approbation et de blâme ; sans que le soin de leur avantage particulier ne vienne corrompre leur jugement. *Veræ voces tum demum pectore ab imo / Eliciuntur*. LUCRÈCE [Lucrèce, *De la nature*, III, 57-58 : « Alors seulement les voix de la vérité jaillissent du fond du cœur » (NdT)] » (*Essais*, *Essais écartés*.6.567-568 ; 314). Encore faut-il débarrasser l'étude de l'histoire des interprétations partisans des événements, travail critique qui ne peut s'effectuer qu'à la lumière de la science de l'homme. Si l'histoire et la science de l'homme ne sont pas dans un rapport d'extériorité mais d'implication réciproque, c'est parce qu'elles remplissent l'une à l'égard de l'autre une fonction critique indispensable à leur commune scientificité (Voir C. Gauthier, *David Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005).

contraire sur le libre jeu de l'émulation entre les esprits. S'il ne faut pas chercher des vérités éternelles dans l'entendement de Dieu, il ne faut pas non plus attendre que des vérités, même provisoires, sortent de la Maison de Salomon, mais de la libre activité d'une République des Lettres. On pourrait dire que, de Bacon à Hume, on passe d'un modèle coopératif à un modèle concurrentiel si la concurrence n'était pas, dans le domaine intellectuel comme dans le domaine économique, le mode de coopération le plus efficace. Pour comprendre l'autre volet de la conception humienne du progrès des sciences, c'est plutôt vers Shaftesbury qu'il faudrait se tourner, mais aussi vers la conception du progrès intellectuelle qui était celle des Lumières écossaises.

B. Progrès du savoir par émulation

Dans son *Conseil à un auteur*, Shaftesbury faisait de l'émulation réciproque entre l'auteur et le public le principal moteur du progrès des arts et des lettres. De même que c'est à l'auteur de former le goût du public par des œuvres de qualité, de même en retour est-ce au public, et à la réception critique qu'il fait de ces œuvres, de permettre à l'auteur de perfectionner son art¹. Encore faut-il que la production comme sa critique soient libres pour que l'émulation ait lieu, ce qui suppose que l'on jouisse d'une liberté d'expression qui, en droit, doit être totale².

C'est une conception analogue du progrès intellectuel qui présidait à la sociabilité savante des Lumières écossaises. Car l'Écosse du XVIII^e siècle avait effectivement conscience d'elle-même comme d'une nation en train d'accomplir des progrès sans précédents aussi bien dans les arts que dans les lettres et les sciences³. Elle devait donc aussi réfléchir à ce qui pouvait bien rendre possible un tel progrès. Or c'est bien, semble-t-il, dans l'émulation réciproque entre les esprits qu'elle vit le moteur de ce progrès. Dans sa « Charge to the Right Honorable Lord Greville at his Admission into the Belles Lettres Society, December, 8, 1762 », William Lothian affirme par exemple que la Belles Lettres Society « a été instituée afin qu'aucune occasion favorable ne manque aux gentilshommes

¹ *Caractéristiques*, III.II. On pourrait là encore voir un cercle. Mais ici comme chez Hume le cercle n'est qu'apparent. Ce qui apparaît circulaire et stérile d'un point de vue strictement logique remplit une fonction motrice et féconde d'un point de vue anthropologique.

² C'est, cette fois-ci, la thèse de la *Lettre sur l'enthousiasme* (*Caractéristiques*, I.II). Encore un cercle : l'émulation suppose la liberté qui elle-même ne peut naître que de l'émulation et de la critique politique qu'elle permet. Mais c'est justement tout l'art d'écrire de Shaftesbury que de diffuser un esprit de liberté tout en évitant la censure (Voir L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998).

³ Voir D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement*, Ch. 1.

de goût (*gentlemen of taste*) d'échanger leurs opinions pour leur perfectionnement mutuel »¹. Et Lothian de prendre la Grèce antique comme modèle, où « les poètes et les historiens récitaient leurs œuvres en présence de toute une nation assemblée. Une occasion de ce genre éveillait un esprit d'émulation et donna naissance à quelques-unes des productions les plus nobles de l'esprit humain », ce rapprochement présageant de l'appellation d' "Athènes du Nord" que la ville d'Édimbourg allait recevoir avant la fin du siècle². Mais ceci n'est qu'un exemple parmi d'autres, car c'est une douzaine de sociétés et de clubs littéraires qui, dans la première moitié du XVIII^e siècle écossais, promettaient à leurs membres un « perfectionnement mutuel (*mutual improvement*) » dans le domaine du langage, de la parole et l'écriture³. Et cette émulation entre les individus est indissociable de l'émulation entre les nations. Dans le numéro 46 (28 août 1742) de sa revue le *Plain Dealer*, Aaron Hill se félicite de ce que le Nord du Royaume (l'Écosse) développe une activité littéraire comparable à celle du Sud (l'Angleterre) : « Non seulement les gentilshommes mais les dames elles-mêmes d'Édimbourg, se constituent spontanément en petites Sociétés pour perfectionner leur savoir et non pour amuser leur imagination. Dans le même temps, ils affinent leur conversation, enrichissent leur entendement, polissent leur propre comportement et le rendent aimable. Au cours de mes observations, je démontrerai à l'occasion la vérité de cette remarque avec force détails. Tout en rendant justice au *Nord*, ils feront dans une large mesure le plaisir de la partie *Sud* de ce Royaume. Pour le moment, je me contenterai deux exemples. Le premier est celui d'une société de jeunes gentilshommes, pour la plupart sinon tous étudiants à l'Université d'Édimbourg, et qui, par une sympathie d'affections fondée sur une similitude de *talents* et de *génie*, se sont unis en corps sous le titre de Grottesque Club, nom dont je donnerai la raison dans un article à venir. Ils s'occupent, pour reprendre les mots de l'un d'entre eux, d'entretenir *une amitié qui ne connaît aucune dissension, sinon celle d'une généreuse émulation en vue d'exceller dans la vertu, le savoir et la politesse* »⁴. À cette sociabilité littéraire, Hume participa

¹ « Notes and Speeches on Questions Debated in the Belles Lettres Society », *MS* in National Library Scotland, cité dans D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement*, Introduction.

² D. D. McElroy, *Op. cit.*. Le 6 juin 1760, Hume reçoit le titre honorifique de Membre Honoraire de la Belles Lettres Society d'Édimbourg créée le 12 janvier 1759 (au titre de son mérite d'homme de lettres et non parce qu'il aurait servi au sein de cette société) (D. D. McElroy, *Op. cit.*, p. 107).

³ « Improvement » (progrès, perfectionnement) était le maître mot des sociétés savantes et littéraires de la première moitié du XVIII^e siècle écossais. C'était le cas de la Society for the Improvement of Medical Knowledge, devenue ensuite la Society for Improving Natural Knowledge, et de la Medical Society, fondée en 1731, incorporée en 1742 à la Philosophical Society of Edinburgh, dont Hume devint l'un des deux secrétaires (probablement en 1751) et qui elle-même allait être absorbée dans la Royal Society of Edinburgh en 1782 (D. D. McElroy, *Op. cit.*, ch. 1).

⁴ Cité dans D. D. McElroy, *Op. cit.*, p. 21.

activement. Le but du Rankenian Club¹, que Hume fréquenta durant ses années d'études à Édimbourg, était le « perfectionnement mutuel par la libre conversation et l'enquête rationnelle ». Le club était « hautement efficace pour disséminer à travers l'Écosse liberté de pensée, audace dans le débat, libéralité d'opinion, précision du raisonnement, rectitude du goût et attention portée à la composition »². Un historien le décrit ainsi : « Les gentilshommes qui le composaient passaient les heures de leur rencontre en conversation littéraire, faisant des remarques critiques sur toute œuvre de mérite nouvellement publiée ou sur le style, l'opinion ou la manière d'auteurs à la réputation bien établie. À chaque rencontre, l'un d'entre eux était désigné pour délivrer un essai sur un sujet imposé, étant requis de chaque membre qu'il donne son avis sur les mérites de l'essai »³. On y apprenait donc à devenir auteur comme à devenir membre d'un public.

Cette conception du progrès intellectuel par émulation, on la retrouve sous la plume de Hume dans l'essai « Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences ». Certes, l'histoire des arts et des sciences est plus difficile à retracer que l'histoire du commerce, parce qu'elle dépend davantage des variations accidentelles qui s'opère au sein de l'élite intellectuelle d'une nation, quand le commerce occupe la nation tout entière. S'il est quand même possible d'assigner certaines causes à la naissance et au progrès des sciences et des arts, c'est parce qu'ils ne concernent « pas le goût, le génie et l'esprit de quelques-uns seulement, mais bien de tout un peuple »⁴, relevant ainsi du caractère des nations. Et si c'est le cas, c'est parce que la formation et le perfectionnement des auteurs dépend en grande partie du public : « pour produire, former et cultiver, dès leur prime enfance, le goût et le jugement de ces auteurs éminents, il faut qu'une part de ce même esprit et de ce même génie soit déjà répandue dans le peuple au sein duquel ils s'élèvent »⁵. Mais c'est l'objet même de la seconde des quatre observations énoncées par Hume dans cet essai que d'établir l'émulation comme principe du progrès intellectuel. On notera cependant que Hume l'étend à l'émulation entre les nations et fait dépendre le progrès des arts et des sciences (associé au progrès de la politesse) du progrès du commerce : « La seconde observation que je ferai sur ce chapitre est *que rien ne favorise davantage l'essor de la politesse et du savoir qu'un nombre d'États voisins et indépendants qui sont liés entre eux*

¹ Du nom du tenancier de la taverne, Thomas Ranken (ou Rankin), où le club se réunissait chaque semaine (D. D. McElroy, *Op. cit.*, p. 23).

² « Memoirs of Dr. Wallace », *Scots Magazine*, XXXIII (1771), pp. 340-341, cité dans D. D. McElroy, *Op. cit.*, p. 22.

³ Alexander Bower, *History of the University of Edinburg*, 1817, II, p. 313, cité dans D. D. McElroy, *Op. cit.*, p. 22. McElroy soupçonne Bower d'avoir inventé cette description mais juge qu'elle doit approcher la vérité.

⁴ *Essais*, I.14.114 ; 169.

⁵ *Ibid.*.

par des relations commerciales et politiques. L'émulation qui jaillit naturellement entre ces États voisins est une source évidente de perfectionnement. Mais ce que je voudrais surtout retenir, c'est combien de tels territoires limités bornent la croissance du *pouvoir* et de l'*autorité* »¹. Favorable à la liberté politique, le voisinage de petits États l'est donc aussi à la liberté du commerce, dont l'émulation constitutive se transmet aux arts libéraux. Elle conduit alors à la formation d'une sphère critique qui filtre pour ainsi dire les œuvres du génie : « Mais quand plusieurs États voisins entretiennent un grand nombre d'échanges dans les arts et dans le commerce, la rivalité jalouse qui les anime les garde de recevoir trop à la légère la loi d'autrui, en matière de goût et de raisonnement, et leur font examiner les productions de l'art avec le plus grand soin critique. La contagion de l'opinion populaire ne se répand pas si aisément d'un lieu à l'autre. Elle est rapidement enrayée dans quelque État, là où elle heurte les préjugés dominants. Il n'y a que la nature et la raison, ou du moins ce qui est à leur image, qui peuvent se frayer un passage à travers tous les obstacles et réunir les nations malgré leur rivalité, en forçant leur estime et leur admiration »². C'est une telle émulation qui explique la naissance et le progrès des arts et des sciences dans la Grèce antique et c'est inversement la disparition de cette émulation sous l'effet de l'uniformisation catholique romaine qui explique l'obscurantisme scolastique³. C'est enfin sa renaissance qui fait qu'« aujourd'hui l'EUROPE est en grand la copie de ce que en petit la GRÈCE fut autrefois »⁴ et qui fait d'Édimbourg l'« Athènes du Nord »⁵. Mais chez Hume comme déjà chez Shaftesbury, cette émulation suppose la liberté. C'est pourquoi « *il est impossible que les arts et les sciences prennent leur première origine dans un peuple qui ne goûte pas au bonheur d'un gouvernement libre* »⁶, c'est-à-dire dans une république en tant que gouvernement de la loi, la loi procurant une sécurité nécessaire à l'exercice de la passion philosophique : « De la loi naît la sécurité ; de la sécurité, la curiosité ; et de la curiosité, la connaissance »⁷. Et s'il n'est pas impossible que les arts et les sciences soient cultivés et même progressent au sein d'une monarchie, sous l'heureuse influence d'une république voisine, il faut dire aussi « *qu'une république*

¹ *Essais*, 1.14.119 ; 173.

² *Ibid.*, 120 ; 174.

³ *Ibid.*, 121-122 ; 174-175.

⁴ *Ibid.*

⁵ On aura remarqué que Hume a encore, comme nombre de ses contemporains, une conception cyclique et non linéaire du progrès, l'histoire étant faite d'une alternance entre périodes de grandeur et périodes de décadence. Il n'a donc pas non plus une conception optimiste du progrès, loin de là : « *quand les arts et les sciences ont atteint dans un État leur perfection, ils commencent à décliner par une suite naturelle ou plutôt nécessaire ; et rarement, sinon jamais, ils ne renaissent dans cette nation où ils ont d'abord fleuri* » (*Essais* 1.14.135 ; 187).

⁶ *Essais*, 1.14.115 ; 170.

⁷ *Ibid.*, 118 ; 172.

favorise davantage la croissance des sciences, et une monarchie civilisée celle des beaux-arts »¹. Les monarchies reposant sur l’alliance entre le pouvoir du monarque et le pouvoir des prêtres, lui-même fondé sur cette ennemie de la philosophie qu’est la superstition, « les monarchies ont pris le pli de restreindre la liberté de raisonner dans les affaires de religion et de politique, et partant de métaphysique et de morale – toutes disciplines qui forment les branches les plus importantes de la science »².

Mais l’émulation entre les esprits suppose la présence en chacun de cette passion intellectuelle et sociale qu’est l’amour de la gloire littéraire : « Après l’émulation, le meilleur encouragement aux beaux-arts est la louange et la gloire. Un écrivain se sent de nouvelles forces, quand il entend les applaudissements du monde à ses premières productions ; aiguillonné par ce motif, il atteint souvent un degré de perfection qui le surprend autant que ses lecteurs »³. Le problème du cercle de la réception de la science de l’homme peut alors être posé du point de vue de cette passion dont Hume affirme, au soir de sa vie, qu’elle fut sa « passion dominante » et qu’il avait sans doute contractée dans sa jeunesse en fréquentant les clubs littéraires d’Édimbourg⁴. Car cette passion implique le choix très sélectif de « bons juges » auprès desquels le philosophe daignera tester ses opinions. Or en sélectionnant ainsi son propre public, ne risque-t-il pas de se donner à lui-même sa propre gloire, au lieu de la recevoir des autres ? Cette sélection est en effet à double tranchant. Si elle permet d’écarter cette partie du public moins crédible que constituent ensemble les purs mondains, les bigots et les esprits partisans, elle semble conduire par là même à une sociabilité complaisante entre le philosophe et son public, qui désormais sera bel et bien le sien et un peu trop le sien, au point de se réduire au petit cercle de ses amis. En sélectionnant ses juges, le philosophe accroît en même temps le risque de contagion des opinions par sympathie avec des hommes qui, plus que les autres, lui ressemblent. L’approbation du public relève en effet d’une sympathie d’opinion avec le philosophe, par laquelle se forme sa réputation. Or, ce que montre la section du *Traité* sur l’amour de la renommée, c’est que « là où, en plus de la ressemblance générale de nos natures, il existe une similitude particulière de manières, de caractères, de pays ou de langues, elle favorise la sympathie »⁵. C’est par ces relations de ressemblance et de

¹ *Ibid.*, 124 ; 177.

² *Ibid.*, 126 ; 179. La monarchie anglaise ne doit sa liberté, d’ailleurs toute relative, qu’à cet expédient qu’est la tolérance, lequel fait défaut à la monarchie française : « si d’autres nations peuvent rivaliser avec nous pour la poésie et nous surpasser dans certains arts d’agrément, les progrès de la raison et de la philosophie ne peuvent être dus qu’à une terre de liberté et de tolérance » (*Traité*, Introduction.5.35).

³ *Essais*, 1.14.136 ; 188.

⁴ Le Rankenian Club notamment. Voir E. C. Mossner, *The Life...*, pp. 48-49.
⁵ *Traité*, 2.1.11.207 ; 157.

contiguïté que se formaient les salons, clubs et sociétés philosophiques de l'Écosse des Lumières. Qu'est-ce que le philosophe pouvait alors y trouver d'autres qu'une gloire facile, au sein d'un cercle d'amis tout disposés à approuver ses découvertes, ou auxquels il se serait efforcé de complaire ? Il est vrai que ce risque est toujours possible. Cependant, la ressemblance et la contiguïté qui unit les membres de ces sociétés consistent dans le partage de la passion philosophique, raison d'être des salons et des clubs. Or, quand c'est l'amour des lettres et des sciences qui rapproche les hommes, c'est à la discussion et au débat, autant et plus qu'à la contagion intellectuelle ou au consensus que donne lieu ce rapprochement. Et Hume de le rappeler à l'occasion à ses amis dans ses lettres où, sollicitant leur jugement sur tel de ses écrits, il requiert de ce jugement qu'il reste impartial, comme pour leur rappeler les règles du jeu ou les exigences d'une amitié philosophique. La passion philosophique est une passion critique et se doit de le rester¹.

Si donc il faut voir un cercle dans la réception de la science de l'homme par les « bons juges » sélectionnés par son fondateur, c'est le cercle étroit d'une élite intellectuelle qui seule forme la véritable République des Lettres. C'est le cercle de la communauté intellectuelle que forment le philosophe et son public, par une reconnaissance mutuelle d'autorité, et à l'intérieur de laquelle le savoir s'autorégule par la critique et l'émulation. La solution au problème du cercle de la réception de la science de l'homme est donc dans ces autres cercles, non plus logiques mais anthropologiques, que sont à la fois la République des Lettres et la circulation des idées qui s'y effectue. Si le cercle logique par lequel la raison tentait vainement de s'autoréguler dans une vérification à l'infini de ses opérations ne menait nulle part, le cercle anthropologique de la circulation des idées en revanche est fécond, puisqu'il constitue l'autorégulation d'une sphère publique littéraire². Pour fonder l'économie politique comme science, Hume avait dû penser la société comme corps productif, sur le modèle théorique de l'économie animale³. De manière analogue, la fondation d'une République des Lettres supposait de penser la société comme corps

1. Voir Annexe, lettres n°2 (à H. Home), n°4 (à Desmaizeaux), n°7 (à Wilkes) et n°8 (à Mure of Caldwell). Mais cette discipline intellectuelle, requise du public, incombe également au philosophe. C'est en respectant lui-même les règles d'une saine discussion qu'il en appellera dans le même temps au jugement d'un lecteur impartial. Dans les sujets politiques, par exemple, cela implique de ne pas prendre part aux querelles des partis, pour éviter de prêter le flanc à une critique partisane (voir *supra*, 2^e Partie, Ch. 3. B. 3).

² La lecture de l'œuvre de Hume en termes d'autorégulation proposée par E. Le Jallé (*L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF, 2005) peut donc être étendue à la conception que Hume se faisait du progrès des arts et des sciences.

³ Deleule D., *Hume et la naissance...*

capable de produire du savoir de manière spontanée par le libre jeu de l'émulation entre les esprits¹.

¹ Au niveau international, le commerce des idées est d'ailleurs favorisé par le commerce économique. En bornant le pouvoir politique, le commerce des biens borne la censure et permet le commerce des idées (*Essais*, 1.14. 119-123 ; 173-176).

Chapitre 2. L'amour de la gloire littéraire

La question du rapport entre le sceptique et son public reçoit un éclairage particulier si l'on se place du point de vue de ce que Hume, au soir de sa vie, reconnaîtra comme ayant été sa « passion dominante », à savoir l'« amour de la gloire littéraire »¹. Forme sociable de cette passion intellectuelle qu'est l'amour de la vérité, ou forme intellectuelle de cette passion plus commune et pour ainsi dire universelle qu'est l'amour de la renommée, l'amour de la gloire littéraire témoigne de manière privilégiée de la synthèse qui s'opère chez Hume entre scepticisme et politesse. L'analyse de cette passion permet en effet de poser à nouveaux frais le problème du test de réception, qui est à la fois celui de sa nécessité et celui de sa valeur. Pourquoi l'amour de la vérité, en principe désintéressé, prend-il chez le sceptique la forme d'un amour de la gloire littéraire d'apparence très mondaine ? Autrement dit, pourquoi le philosophe sceptique a-t-il besoin de voir ses opinions être approuvées par d'autres ? C'est que, passion sociable et policée, l'amour de la gloire littéraire est en même temps une passion sceptique. Si elle ne fait qu'un avec l'amour de la vérité, c'est parce que le sceptique a besoin que ses découvertes soit approuvées par d'autres pour y croire lui-même, et c'est ce qui fait de la réception critique de la science de l'homme auprès du public un test incontournable pour cette science. Mais si l'amour de la gloire littéraire n'est qu'une forme particulière de l'amour de la renommée, passion éminemment sociale, comment la gloire du philosophe pourrait-elle constituer autre chose qu'un reflet des préjugés, favorables ou défavorables, que les autres membres de la société, amis ou ennemis, entretiendraient à son égard ? Mais ce serait oublier que, passion sociale, l'amour de la gloire littéraire est en même temps une passion sélective, qui ne se satisfait pas de peu mais exige un public crédible. De là cette double restriction du public de la philosophie à une élite intellectuelle, et à une élite intellectuelle impartiale. Mais surtout, le thème de l'amour de la gloire littéraire permet de soulever la question de savoir ce que veut dire, pour un philosophe sceptique comme Hume, le fait de devenir auteur, question évidemment cruciale pour comprendre l'évolution de son art d'écrire. Or il n'y a pas d'auteur sans une certaine autorité intellectuelle et sociale, et il n'y a pas d'autorité de cette espèce sans reconnaissance par un public, et par un public autorisé. Car la gloire littéraire, c'est finalement l'autorité que le philosophe acquiert auprès d'un public dont il reconnaît lui-même l'autorité.

¹ « My Own Life », xl; 61.

A. Une passion mondaine mais sceptique

Qu'est-ce que l'amour de la gloire littéraire ? C'est tout d'abord, il est vrai, une passion mondaine, en lien avec la culture de la politesse. Chez le gentilhomme écossais du XVIII^e siècle, elle pouvait naître et s'entretenir par la fréquentation des clubs et sociétés littéraires dont les membres étaient invités à tour de rôle à faire montre de leur talent littéraire ou oratoire devant une audience investie d'une autorité critique en la matière. Ces sociétés étaient donc des endroits où les hommes de lettres écossais devaient perfectionner leur langage, oral et écrit, c'est-à-dire atteindre une rectitude (*correctness*) dans l'usage de la langue, rectitude que la conversation devait leur permettre d'acquérir par un mécanisme de correction mutuelle¹. C'est un progrès de ce genre que Daniel Defoe, le plus écossais des écrivains anglais de l'époque, appelait de ses vœux au début du siècle dans un numéro de sa *Review* destinée à promouvoir les progrès de la nation écossaise aussi bien dans les arts mécaniques que dans le domaine du savoir et des lettres. Defoe y évoque « la nécessité et l'utilité de la conversation polie pour parfaire un lettré (*scholar*) ». L'éducation de la jeunesse doit se libérer de « ce défaut énorme et général de certaines académies, où l'on enseigne aux étudiants la perfection de toutes les langues *sauf de la leur* –, et où on leur fait l'honneur d'être, avec une parfaite maîtrise des autres langues, très ignorants de leur langue maternelle »². L'élite écossaise du début du siècle considérait en effet que le perfectionnement de son langage, oral ou écrit, faisait partie intégrante du progrès général de la nation écossaise, désormais capable de rivaliser avec l'Angleterre dans ce domaine comme dans les autres. C'est d'ailleurs dans leurs efforts pour rivaliser avec leurs homologues du Sud, et donc par émulation, que les auteurs écossais auraient perfectionné leur propre langage, si l'on en croit un gentilhomme écossais de l'époque : « Je ferai maintenant remarquer que, les relations et la communication entre les désormais Royaumes Unis ayant dans une large mesure perfectionné et policé le *goût*, les *manières* et les *coutumes* des gentilshommes comme des dames de mon pays, elles ont aussi affiné notre langage de manière très sensible. Je ne veux pas parler de l'*accent* ou de la *prononciation*, lorsque nous la *parlons* – car pour les rendre plus naturels, il faudrait beaucoup de temps et une conversation continuelle [...]. Mais si vous reconnaissez que nous faisons quelques progrès quant à la *substance* de notre langage, nous abandonnerons aussitôt nos prétentions

¹ D. D. McElroy, *Scotland's Age of Improvement*, Ch. 1.

² *Review*, Facsimile Text Society, New York, 1938, Book 16, Special Edinburgh edition, 5 April 1709, pp. 11-12, cité dans D. D. McElroy, *Op. cit.*, pp. 6-7.

quant à sa *grâce* »¹. On sait avec quel soin Hume veilla, tout au long de sa carrière d'auteur, à éviter les « *scotticisms* », allant même jusqu'à se constituer un inventaire de ce genre d'idiotismes pour mieux les bannir de ses écrits, par souci de *correctness*. Aussi le perfectionnement du langage des gentilshommes écossais était-il en grande partie la vocation du Rankenian Club qui se réunit à Édimbourg de 1716 à 1774 et que Hume fréquenta durant ses années d'études. Parmi les attributions du club figuraient la diffusion à travers l'Écosse de la « rectitude du goût » et de l'« attention portée à la composition »². Résolument tourné vers l'avenir, à la différence d'autres sociétés littéraires qui regardaient plutôt vers le passé, et emboîtant le pas du progrès de la nation écossaise, ce club contribua beaucoup à la culture et au perfectionnement de la langue anglaise en Écosse.

L'amour de la gloire littéraire est donc la passion de l'homme de lettres en tant qu'écrivain ou homme de plume. Elle consiste pour lui à désirer être approuvé, reconnu ou admiré pour son style ou la qualité de son écriture. C'est donc, en tant que telle, une passion liée à la culture de la politesse et de la conversation. Et si Hume, dans « My Own Life », en fait sa passion dominante, c'est, si l'on veut, pour capter l'attention du public de la conversation. Mais on ne peut s'en tenir à cela. Car ce perfectionnement de la langue, s'il pouvait être cherché par amour de la langue ou par passion littéraire, était aussi subordonné au progrès du savoir. L'œuvre du Rankenian Club, par exemple, s'inscrivait dans le mouvement général de substitution des langues vernaculaires au grec et au latin en tant que langues savantes et véhicules de la communication entre les esprits. S'il était nécessaire à un lettré de s'exprimer dans un anglais correct, ce n'était pas seulement pour honorer son statut de lettré, auquel il incombait de maîtriser la langue dans toute sa pureté et sa rectitude, c'était aussi pour mieux échanger des idées avec les autres membres de la République des Lettres. Les progrès accomplis dans le domaine du langage étaient donc la condition nécessaire du progrès du savoir. Or chez Hume aussi l'amour de la gloire littéraire est aussi et surtout une passion philosophique. Elle consiste à désirer être approuvé dans ses opinions philosophiques, et cela par amour de la vérité³.

¹ Lettre de « Fergus Bruce » (pseudonyme) publiée dans *The Plain Dealer*, London, 1730, II, p. 64, cité dans McElroy, *Op. cit.*, p. 21.

² « Memoirs of Dr. Wallace », *Scots Magazine*, XXXIII (1771), pp. 340-341, cité dans McElroy, *Op. cit.*, p. 22.

³ L'amour de la gloire « littéraire » est donc aussi bien un amour de la gloire *philosophique*, celle que le philosophe désire en tant que philosophe et non en tant qu'auteur, interprétation qu'autorise pleinement l'usage du mot *literary* dans la langue anglaise du XVIII^e siècle. Sous la plume de Hume, les mots *literary* et *literature* peuvent encore, selon le contexte, avoir le sens large que leur donnait l'humanisme de la Renaissance, quand le mot *literature* recouvrait des disciplines aussi diverses que l'histoire, la philosophie, la théologie, l'art oratoire, l'art dramatique et la poésie. C'est ce sens que l'on trouve par exemple dans l'Introduction du *Traité*, où Hume évoque « ceux qui font profession d'étudier et apprécient à leur juste valeur toutes les autres parties de la littérature [autres que la métaphysique au sens péjoratif d'une philosophie

Il faut cependant prendre la mesure du paradoxe. Comment le désir de connaître la vérité, en principe indifférent à l'opinion des autres hommes, peut-il en venir à prendre la forme d'un désir de gloire, qui par définition dépend de l'opinion des autres ? Car dans le *Traité de la nature humaine*, c'est une pure curiosité ou un pur amour de la vérité, pur de toute passion mondaine comme le désir de gloire, qui est présenté par Hume comme la passion dominante du philosophe ou « la source première de toute [ses] enquêtes »¹. Si, dans la section du *Traité* qu'il consacre à la curiosité, Hume compare cette passion avec celles pour le jeu et pour la chasse, qui sont des passions mondaines (celles de la gentry écossaise du XVIII^e siècle), c'est seulement à titre de comparaison, pour montrer que le plaisir impliqué dans la passion intellectuelle est dans l'activité elle-même et non dans le résultat, autrement dit dans la recherche de la vérité et non dans sa découverte, bien que la visée de cette découverte, comme celle du gain au jeu ou de la capture de la proie à la chasse, soit nécessaire pour mobiliser nos facultés². Ce n'est donc pas le caractère social ou mondain de ces passions qui fournit ici le point de comparaison. Et si Hume attribue une dimension sociale à l'amour de la vérité, ou plus exactement une dimension sociable à la forme authentique de cette passion, c'est en montrant qu'elle ne peut aller sans un certain « esprit public », qui porte le philosophe à se soucier de l'utilité de ses découvertes, disposition bien différente de l'amour de la gloire littéraire, dans laquelle ce n'est pas un critère d'utilité mais bien un critère de vérité qui est en jeu dans la relation du philosophe au public. Comment expliquer, donc, que l'amour de la gloire littéraire se soit substitué à l'amour de la vérité en tant que passion dominante du philosophe entre le *Traité* et « My Own Life » ? En comparant les statuts respectifs des deux textes, il serait facile de se débarrasser de cette question. Le *Traité*, qui porte sur la scène du monde savant le projet révolutionnaire d'une science de la nature humaine fondée sur la méthode expérimentale, est un ouvrage du plus grand sérieux théorique. En regard, « My Own Life » apparaît comme une bagatelle qu'un philosophe mortellement malade rédige par divertissement

abstruse] » (*Traité*, Introduction.3 ; 32). Mais au XVIII^e siècle, ce sens large tend à se dissocier en deux sens restreints : d'un côté la *useful literature* ou la *science*, désignant le savoir proprement dit (l'histoire, la philosophie, la théologie), et de l'autre la *polite literature*, ce qu'aujourd'hui nous appellerions la littérature. Ce dernier sens, restreint, est celui du mot *literary* qui figure dans le titre des *Essays, moral, political and literary* à partir de 1758. Ces deux sens, sens large et sens restreint, du mot *literary*, permettent donc de distinguer deux significations de l'amour de la gloire littéraire : désir du philosophe en tant que philosophe d'être approuvé dans ses positions philosophiques et désir du philosophe en tant qu'auteur d'être approuvé pour son écriture mais aussi d'être lu et compris du public grâce à cette écriture (voir *infra*, Ch. 3). Sur le sens du mot *literature* et son évolution de la Renaissance à la fin du XVIII^e siècle, voir S. Adamson, "The literary Language", *The Cambridge History of the English Language*, Cambridge, ed. R. Lass, Cambridge University Press, 1999, vol. 3, p. 543 et 599.

¹ *Traité*, 2.3.10.286 ; 308.

² *Ibid.*, 288-289 ; 311-12.

quelques mois avant de mourir pour l'adresser à un public mondain. Aussi la déclaration testamentaire de Hume, qui consiste à reconnaître que l'amour de la gloire littéraire fut sa passion dominante, vient-elle, en apparence, accréditer la thèse selon laquelle Hume, après l'« échec » du *Traité*, aurait renoncé à ses ambitions de pur philosophe pour se faire « simple » homme de lettres.

Une lecture de ce genre repose néanmoins sur un malentendu, qui veut qu'il y ait opposition entre l'amour de la vérité et l'amour de la gloire littéraire. En réalité, ces deux passions n'en font qu'une, qui témoigne de la synthèse opérée dans l'œuvre de Hume entre scepticisme et politesse. Il est vrai que Hume attendait du public qu'il lui apportât la gloire¹. Mais cette attente n'était pas seulement le reflet des mœurs de l'homme de lettres écossais du XVIII^e siècle ; elle s'enracinait dans son scepticisme mitigé, et en particulier dans sa théorie de la croyance. Si le sceptique a besoin que sa croyance philosophique soit renforcée par l'approbation du public, c'est parce la recherche intensive de la vérité risque de faire tomber cette croyance dans l'asthénie et le philosophe dans le pyrrhonisme. C'est là ce qui expliquait la nécessité, pour une philosophie sceptique comme la science de l'homme, d'un test de réception auprès du public². Mais c'est en même temps ce qui explique que, chez le sceptique, l'amour de la vérité ne peut aller sans amour du succès ou de la gloire (ni sans haine de l'échec). Forme sociable de cette passion souvent peu sociable qu'est l'amour de la vérité, l'amour de la gloire littéraire est en même temps l'humeur caractéristique du scepticisme mitigé. Elle le distingue du pyrrhonisme qui, par un dogmatisme paradoxal, fait du philosophe un misanthrope³. Ce n'est donc pas un hasard si, du *Traité* à « My Own Life », la pure curiosité se change en amour de la gloire littéraire. C'est qu'il y a non seulement une histoire naturelle de la philosophie, qui est celle des humeurs philosophiques et dont le ressort est à chercher dans l'équilibrage de la passion philosophique, entre activité spéculative et sociabilité. Mais c'est qu'il y a aussi bien une histoire de la philosophie de David Hume, qui se laisse comprendre à la lumière de cette histoire naturelle de la philosophie. Dans ce passage de la pure curiosité au désir de succès, il faut voir une prise de conscience progressive, de la part de Hume, du rôle du public dans la recherche de la vérité. À l'étude de l'histoire, qui permet de recueillir les expériences et les observations nécessaires à l'élaboration de la science de l'homme, vient désormais s'intégrer la réflexion du philosophe comme auteur sur « l'histoire de [ses] écrits »⁴, dont la réception auprès du public constitue toute la trame dramatique. À l'expérience recueillie

¹ Voir *supra*, II^e Partie, Ch. 1.

² Voir *supra*, II^e Partie, Ch. 2.

³ *Traité*, 1.4.7.172 ; 357.

⁴ « My Own Life », xxxi ; 55.

en solitaire dans le cabinet d'étude vient s'ajouter l'expérience sociale de l'auteur, celle qui consiste pour lui à essayer (à expérimenter) son jugement sur celui du public. C'est de cette façon que, chez Hume, l'amour de la gloire littéraire et l'amour de la vérité ne font qu'un.

Cela ne va cependant pas sans poser problème. Car l'amour de la gloire littéraire, ce n'est que la forme particulière que prend, chez le philosophe ou l'homme de lettres, cette passion plus universelle qu'est l'amour de la renommée. Or cette dernière passion est une passion éminemment sociale, qui consiste à désirer être approuvée par les autres pour sa vertu, sa beauté ou ses biens, et qui devient amour de la gloire littéraire quand l'approbation recherchée porte sur les livres dont on est l'auteur. Il semble qu'elle soit d'autant mieux satisfaite que la renommée est plus large, autrement dit que l'approbation est plus massive. Passion sociale, l'amour de la renommée est aussi bien une passion égocentrique, puisqu'elle n'est en définitive que la forme sociale de l'orgueil. Sans compter que la renommée est par définition capricieuse et sujette à toutes les déformations. Comment l'amour de la vérité peut-il se conserver en prenant la forme d'une passion ouverte à toutes les formes de subjectivités et de partialités ? S'il donne à la spéculation philosophique son orientation sociale, l'amour de la gloire littéraire menace par là même la recherche de la vérité, qu'il risque de soumettre aux passions et aux préjugés véhiculés par la vie sociale. Ce n'est pourtant pas une fatalité, car l'amour de la renommée est une passion difficile à satisfaire, et qui dépend du crédit que l'on accorde à ceux dont on reçoit l'approbation. Chez le philosophe, elle implique le choix d'un public crédible. Passion sociale, l'amour de la gloire littéraire est en même temps une passion sélective.

B. Une passion sociale mais sélective

L'amour de la renommée est la passion sociale par excellence. Car non seulement elle forge notre identité personnelle par l'image que les autres nous renvoient de nous-mêmes, mais elle motive les efforts que nous consentons à faire pour être à la hauteur de ce que les autres attendent de nous, double fonction qu'elle remplit par l'intermédiaire de la sympathie, qui est la communication des passions et des opinions. Passion sociale, elle est donc en même temps une passion sociale, qui renforce le lien social entre les individus. De ce point de vue, la section que Hume lui consacre dans le *Traité* peut être considéré comme la clé de voûte de l'édifice du *Traité*. Si le Livre I avait échoué dans sa tentative pour expliquer l'identité personnelle sur le plan des idées, comme en témoignent les paragraphes de l'Appendice dans lesquels Hume revient sur la question, le Livre II

compense cet échec en montrant comment les passions, dans l'amour de la renommée, suppléent à ce défaut des idées. Ce faisant, il prépare en même temps les analyses du Livre III, puisque c'est l'amour de la renommée qui nous motive à donner aux autres le spectacle d'un caractère vertueux, que cette vertu soit morale ou politique. L'amour de la renommée remplit donc une fonction d'intégration de l'individu à la société, et cela par constitution hédonique de l'identité personnelle.

Mais s'il en va ainsi, comment l'amour de la gloire littéraire ne pousserait-il pas le philosophe à épouser les préjugés de son public, ou à délaissier la philosophie spéculative pour une philosophie de sens commun, ou pour une philosophie facile, au mauvais sens de l'expression, lui assurant une gloire facile ? Et s'il cantonne sa recherche de succès à une élite sociale ou à un cercle d'amis, comment peut-il s'assurer que le jugement de ce public n'est pas faussé par la charge affective qui leste ses relations avec lui ? Car « nous trouvons que là où, en plus de la ressemblance générale de nos natures, il existe une similitude particulière de manières, de caractères, de pays ou de langues, elle favorise la sympathie »¹, y compris donc cette contagion intellectuelle qu'est la sympathie d'opinions. Sans compter que « les personnes de connaissance agissent sur nous de la même façon que l'éducation et la coutume »² et que, par conséquent, la fréquentation régulière qu'impliquent tous les vecteurs de sociabilité intellectuelle peut véhiculer des préjugés que la philosophie demande pourtant de remettre en question. C'est une gloire bien illusoire que celle obtenue auprès d'un public adulateur, dont l'esprit critique est endormi par l'admiration. Enfin, le philosophe pourrait être flatté par un large succès, rencontré auprès d'un public de masse : « La popularité peut être agréable à un homme, même s'il méprise le vulgaire ; car les louanges reçoivent alors de leur multitude un surcroît de poids et d'autorité »³. Au premier abord, l'analyse de l'amour de la renommée ne fait donc que reconduire le problème de l'authenticité du test de vérité. Non seulement cette passion incite l'individu à se conformer à la société, et en même temps à se conforter dans l'image qu'il a de lui-même, mais, comme amour de la gloire littéraire, elle menace la philosophie spéculative d'une dégénérescence en philosophie facile ou en philosophie de sens commun.

Mais le problème contient la solution. Car c'est justement parce que l'amour de la renommée n'est que la forme sociale de l'orgueil qu'il est en même temps une passion sélective. Tout le problème de l'orgueil est en effet qu'il est partial et exige en même temps d'être bien fondé, ou bien placé, autrement dit d'éviter de se transformer en vanité

¹ *Traité*, 2.1.11.207 ; 157.

² *Ibid.*, 158.

³ *Ibid.*, 210-211 ; 164.

ou en présomption. Il s'accompagne donc nécessairement d'un souci de vérité à propos de soi-même, de sorte qu'en principe il ne veut pas être illusoire. Illusoire, il ne le devient qu'à partir du moment où sa violence trouble l'exercice du jugement et empêche de distinguer les raisons valables que l'on a de s'estimer soi-même¹. Or c'est en vertu de cette propriété de l'orgueil que l'amour de la renommée tient nécessairement compte de la crédibilité et donc de l'autorité des autres, dans le jugement qu'ils portent sur nous : « Or rien n'est plus naturel pour nous que d'embrasser les opinions des autres sur ce point [sur nos qualités] ; à la fois par la *sympathie*, qui nous rend intimement présents tous leurs sentiments, et par le *raisonnement*, qui nous porte à tenir leur jugement pour une sorte d'argument en faveur de ce qu'ils affirment. Ceux deux principes, d'autorité et de sympathie, influencent presque toutes nos opinions ; mais leur influence doit être toute particulière dès lors que nous jugeons de notre propre valeur et de notre propre caractère »². La partialité originelle de l'orgueil demande donc à être corrigée par la prise en compte du jugement des autres. Et le jugement des autres à son tour sera pris en compte non pas de manière aléatoire et indifférenciée mais avec discrimination, autrement dit avec jugement, dans l'évaluation de leur autorité : « même si, d'une façon générale, la renommée nous est agréable, elle nous satisfait toutefois bien davantage quand elle nous vient de ceux que nous-mêmes estimons et approuvons plutôt que de ceux que nous haïssons ou méprisons. De la même façon, nous sommes mortifiés au premier chef par le mépris de personnes dont nous créditons le jugement de quelque valeur et restons largement indifférents aux opinions du reste des hommes »³. Si l'estime que nous avons pour nous-mêmes dépend du jugement que les autres portent sur nous, le crédit que nous portons à leur jugement dépend de l'estime que nous avons pour eux, l'amour de la renommée entraînant les hommes dans une spirale de l'estime réciproque.

C'est donc parce que l'amour de la renommée est une passion sélective que l'amour de la gloire littéraire l'est aussi. Si le philosophe n'attend sa gloire que d'un public restreint à une élite intellectuelle et à une élite intellectuelle impartiale, c'est parce que ce public de « select few »⁴ est le seul dont il créditera le jugement. De ce public sont exclus d'une part la masse des esprits libres mais superficiels et d'autre part les esprits plus profonds mais

¹ C'est l'un des offices de la raison à l'égard des passions que de les éclairer sur l'existence réelle de leurs objets (*Traité* 2.3.3.267 ; 271-273).

² *Traité*, 2.1.11.208-209 ; 160-161. Hume met la reconnaissance de l'autorité des autres sur le compte d'un raisonnement, parce qu'elle consiste en un raisonnement de causalité dans lequel nous considérons le jugement des autres (à entendre ici comme une faculté ou un sens) comme une sorte de cause dont la vérité est l'effet naturel, lequel peut néanmoins être empêché, principalement par les passions. C'est par un raisonnement analogue que nous évaluons l'autorité que nous avons à nos propres yeux.

³ *Ibid.*

⁴ *Letters*, 1.165.305.

prisonniers des préjugés politiques et religieux. L'amour de la gloire littéraire n'est donc que dédain pour la gloriole comme pour le succès de scandale. C'est seulement auprès d'un public autorisé que le philosophe deviendra auteur, autrement dit qu'il sera reconnu de manière crédible. Si le public est pour le philosophe une autorité critique, aussi faut-il dire que le philosophe se rapporte à ce public de manière critique. Et ce rapport critique du philosophe à son public est comparable à la critique des témoignages exposée dans *l'Enquête sur l'entendement humain*. De même que la croyance aux miracles ou aux faits historiques doit reposer sur une évaluation de la crédibilité des témoins, de même le crédit que le philosophe accordera au jugement du public dépendra-t-il de la crédibilité de ce public.

C. Une passion motrice

Moteur du progrès intellectuel d'une nation, l'amour de la gloire littéraire est en même temps le moteur d'une carrière littéraire, et c'est aussi pourquoi Hume en fera sa passion dominante au moment de porter un regard rétrospectif sur la sienne. Mais cette disposition d'esprit, le jeune Hume l'exprimait déjà à l'époque du *Traité*. C'est ainsi que la Conclusion du Livre I associe l'avancement du savoir que doit permettre la science de l'homme à l'avancement du nom de son fondateur. Après avoir passé en revue les grandes questions dont le traitement, après celui de la logique, doit permettre d'achever le programme complet de la science de l'homme (les passions, la morale, la politique et la critique), il confie : « Je suis inquiet pour la condition du monde savant qui vit dans une telle ignorance sur tous ces points. Je sens monter en moi l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité et de me faire un nom grâce à mes inventions et mes découvertes »¹. Or ce passage intervient après la crise pyrrhonienne, au moment où commence à renaître la curiosité que cette crise avait mise à mal. C'est donc bien la dimension sociale de la passion philosophique qui guérit le philosophe de sa mélancolie et de son indolence, lui redonnant goût à la spéculation et à l'effort qu'elle requiert.

¹ *Traité* 1.4.7.177 ; 366-367. En évoquant « l'avancement du savoir (*the advancement of knowledge*) », ce passage de la Conclusion du Livre I du *Traité* possède un accent baconien que l'on trouvait déjà dans l'Introduction (Bacon avait publié en 1605 son *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human*). La notion d'avancement est particulièrement intéressante ici, dans la mesure où elle évoque cette croissance ou cette augmentation dont l'autorité est le résultat, la notion d'augmentation paraissant explicitement dans le titre du *De Dignitate et Augmentis Scientiarum, Libri IX* de 1623). L'œuvre de Bacon, œuvre de restauration, de promotion ou d'avancement du savoir, peut être considérée comme une entreprise de restauration de l'autorité du savoir, autorité mise à mal par la culture scolastique.

« My Own Life » confirme cette fonction de l'amour de la gloire littéraire, comme passion motrice d'une carrière littéraire. Le récit autobiographique est en effet scandé par les déceptions et les satisfactions que la réception de ses livres aura procurées à Hume. Certes, Hume affirme que ses échecs littéraires (ceux du *Traité*, de la première *Enquête*, de l'édition 1748 des *Essais moraux et politiques*) n'eurent pas pour effet de le décourager, ce qu'il attribue à un heureux tempérament personnel. Mais il reconnaît aussi qu'au moment de la rédaction de la deuxième *Enquête*, apprenant que ses publications antérieures commençaient à rencontrer un certain succès, « ces symptômes d'une renommée naissante [lui] furent un encouragement »¹. Il confesse aussi avoir été « découragé » par la réception du premier volume de son *Histoire d'Angleterre*, l'indifférence succédant au scandale². Or le *Traité* fournit l'explication anthropologique de cette fonction motrice de l'amour de la gloire littéraire.

L'amour de la gloire littéraire n'est en effet que la forme sociale et sociable de la curiosité qui, comme toutes les passions, ne se nourrit que par la sympathie : « Nous ne pouvons former aucun souhait qui ne fasse référence à la société. Il n'est peut-être pas possible d'endurer un châtement plus pénible qu'un isolement complet. Tout plaisir devient languissant quand on en jouit en dehors de toute compagnie ; et toute peine devient alors plus cruelle et plus intolérable. Quelles que soient les autres passions qui peuvent nous agiter, orgueil, ambition, avarice, curiosité, vengeance ou luxure, leur âme ou leur principe animateur, c'est la sympathie ; elles perdraient même toute force si nous devions nous dégager entièrement des pensées et des sentiments des autres »³. Autrement dit, nous ne pouvons pas désirer découvrir la vérité sans désirer en même temps recevoir l'approbation des autres. Car non seulement cette approbation est nécessaire en elle-même pour conforter notre propre croyance, mais son attente est indispensable pour stimuler notre recherche de la vérité. La représentation imaginative du public qu'il faut convaincre est le mode de présence de la société dans l'isolement spéculatif lui-même. C'est cette « référence à la société » qui empêche la retraite spéculative de devenir un « isolement complet ».

L'analyse de la curiosité, à laquelle Hume consacre la dernière section du Livre II du *Traité*, invite elle aussi au rapprochement entre cette passion et l'amour de la renommée. Toute la question de cette section est de savoir quelles « conditions sont requises pour rendre une vérité agréable »⁴. Or il apparaît très vite à Hume que ce n'est pas la découverte de la vérité mais sa recherche qui est la principale source de plaisir. Et si la

¹ « My Own Life », xxxvi ; 58.

² « My Own Life », xxxvi-xxxvii ; 58-59.

³ *Traité*, 2.2.5.234-235 ; 211.

⁴ *Traité*, 2.3.10.287 ; 239.

recherche de la vérité est agréable en elle-même, c'est parce qu'elle mobilise nos facultés intellectuelles dont l'exercice intense est, jusqu'à un certain point, agréable en lui-même. Mais Hume nuance son propos en ajoutant deux conditions qui permettent de comprendre le lien entre amour de la vérité et amour de la renommée. La première de ces conditions est « l'utilité et l'importance » de la vérité que l'on cherche¹. Or l'importance et l'utilité d'une découverte ne se décrètent pas. Elles sont socialement déterminées et c'est pourquoi la curiosité authentique s'accompagne toujours d'« esprit public » ou du « souci des intérêts de l'humanité »². Or l'esprit public du savant consiste pour lui à sympathiser avec les hommes qui pourront profiter de sa découverte, de la même façon qu'un étranger sympathise avec les habitants d'une cité dont il contemple les fortifications, utiles à la sécurité des habitants. Le problème est que certains esprits spéculatifs, dans lesquels on reconnaîtra la figure du métaphysicien ou du théologien, semblent avoir fourni un puissant contre-exemple, puisque leur curiosité s'est portée principalement sur des choses inutiles et sans importance. Mais c'est que l'importance et l'utilité de la découverte sont requises, non pas tant pour accroître le plaisir intellectuel de la spéculation que « pour fixer notre attention »³ et nous faire ainsi consentir aux efforts intellectuels de la recherche, qui sont la principale source du plaisir intellectuel. La curiosité est donc socialement motivée par la croyance en l'utilité et l'importance de la vérité à découvrir et c'est bien cette disposition d'esprit qui s'exprimait dans la Conclusion du Livre I du *Traité*. Mais ce n'est pas tout, car la curiosité « requiert encore un certain degré de réussite dans l'accomplissement du but ou dans la découverte de la vérité que nous examinons »⁴. Or aucun savant, fût-ce l'algébriste le plus expert dans sa science, ne peut être sûr d'avoir découvert la vérité, et donc d'avoir réussi ou atteint son but, avant d'avoir reçu l'approbation du monde savant, qui est en quelque sorte le critère sociale de son succès scientifique. Par conséquent, sa curiosité et ses efforts spéculatifs ne seront véritablement motivés que par l'espoir de rencontrer le succès auprès du public, chacun de ses succès motivant chez lui de nouvelles recherches. C'est pourquoi l'amour de la vérité et l'amour de la gloire littéraire sont deux passions parallèles : « lorsque l'esprit poursuit un but avec passion, cette passion peut bien ne pas dériver originellement du but, mais de la simple activité liée à cette poursuite ; nous acquérons toutefois, par le cours naturel des affections, un intérêt pour la fin elle-même et nous souffrons de toute déconvenue rencontrée en chemin. Ce phénomène provient de la

¹ *Ibid.*, 287 ; 309.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 288 ; 310.

⁴ *Ibid.*, 288 ; 311.

relation et de la direction parallèle des passions dont il a été question ci-dessus »¹. Même si ce n'est pas l'espoir de faire une découverte ni donc l'amour de la gloire qui fait naître la curiosité dans l'esprit du philosophe, celui-ci ne peut cependant pas s'empêcher, au cours de sa recherche, d'espérer faire cette découverte et d'obtenir ainsi la gloire, à moins que le pur plaisir intellectuel ne le rende indifférent à la réception de ses idées au sein de la société.

Cette caractéristique de la curiosité explique que Hume la compare avec la passion pour la chasse ou pour le jeu. Ce qui intéresse principalement le chasseur et le joueur, c'est certes le plaisir même de chasser ou de jouer, de même que le philosophe trouve son plaisir dans l'activité intellectuelle elle-même. Mais tous les trois ont besoin que leur attention soit fixée par l'enjeu de l'activité et l'espoir de réussir, même si leur passion ne dérive pas de là. Or il se trouve que les passions de la chasse et du jeu sont des passions qui fonctionnent par émulation, même si Hume ne le dit pas. Ce qui motive le chasseur ou le joueur à fournir les efforts nécessaires pour capturer sa proie ou emporter la mise, c'est aussi la concurrence des autres chasseurs et des autres joueurs. Et plus la concurrence sera rude, plus le chasseur ou le joueur sera mis en difficulté, plus grand sera son plaisir et plus glorieuse sera sa réussite. L'émulation, c'est donc cet aiguillon qui pousse la nature humaine à chercher le vrai plaisir dans la difficulté et non dans la facilité et qui la tire en quelque sorte vers le haut. La recherche de l'aisance est une tendance fondamentale de la nature humaine. Mais cette aisance ne peut être trouvée dans la facilité, puisque celle-ci engendre l'ennui et la mélancolie. C'est donc paradoxalement dans la difficulté que la nature humaine trouvera l'aisance : « La vie humaine est une scène si ennuyeuse et les hommes sont en général de dispositions si indolentes que tout ce qui les divertit, fut-ce une passion mêlée de souffrance, leur procure à tout prendre un plaisir sensible »². Si donc l'amour de la gloire littéraire a quelque chose à voir avec le scepticisme, ce n'est pas avec un scepticisme indolent, qui se débarrasse à bon marché des questions métaphysiques, c'est avec un scepticisme sérieux, prêt à relever les défis de la spéculation. Elle est donc une passion motrice pour le sceptique, celle qui, par la relation avec le public qu'elle instaure, fera de lui un auteur.

¹ *Ibid.*, 288 ; 311.

² *Ibid.*, 289.312.

D. Autorité du public et autorité du philosophe

La recherche de la gloire littéraire est le moteur d'une carrière philosophique qui, par définition, dépend de la relation entre le philosophe et son public. Or cette relation est une relation de reconnaissance réciproque d'autorité par laquelle le philosophe reconnaît un certain public comme étant un public autorisé et par laquelle ce public à son tour reconnaît le philosophe comme auteur, c'est-à-dire comme ayant une certaine autorité intellectuelle ou philosophique.

Qu'est-ce que devenir auteur ? Il faut tout d'abord remarquer que cela ne se décrète pas. On ne devient pas auteur en s'autoproclamant auteur – ce à quoi suffirait la simple publication d'un livre sous nom d'auteur – mais en étant reconnu comme tel par un public. Il n'y a d'auteur qu'aux yeux d'un public et l'on ne peut se regarder soi-même comme auteur qu'en étant regardé comme tel par d'autres. Cette conception du statut d'auteur, dont on verra qu'elle est bien celle de Hume, était aussi bien celle de ses contemporains et compatriotes. En atteste déjà, de manière certes paradoxale, la pratique courante de l'anonymat en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle. La coutume voulait en effet qu'on ne publiât pas ses premiers livres sous nom d'auteur. Il s'agissait de préserver sa réputation en évitant de prendre le risque de voir son nom définitivement attaché à un bide ou à un scandale littéraire. Il fallait donc jauger la réaction du public et se faire la main sur celui-ci avant de publier sous nom d'auteur¹. Or cette pratique reposait implicitement sur la reconnaissance du public comme l'autorité intellectuelle propre à donner à un écrivain son véritable statut d'auteur. Pour se ménager la possibilité de se faire un nom, il fallait commencer par taire son nom (son vrai nom ou un pseudonyme et en tout cas son nom d'auteur). Pour avoir des chances d'être un jour reconnu (applaudi), il fallait commencer par éviter d'être reconnu (identifié). Mais cette conception de l'auteur comme écrivain, orateur, philosophe ou savant reconnu par le public se manifestait aussi dans la sociabilité intellectuelle des cafés, des clubs et des sociétés savantes, dont l'amour de la gloire littéraire était la passion motrice. C'est là aussi, et non seulement par les livres, qu'il était possible de s'essayer auprès d'un public, lequel constituait une sorte de jury. Or non seulement Hume prit part à cette sociabilité intellectuelle, qui contribua sans doute à faire naître et à nourrir son ambition philosophique et littéraire, mais il commença aussi par pratiquer l'anonymat. Ce n'est en effet qu'avec les *Three Essays* de 1748 que Hume commence à publier sous son nom, le *Traité* et les *Essais* de 1741 et de 1742 ayant fait

¹ Voir M. A. Box, *The Suasive Art...*, pp. 63-64.

l'objet d'une publication anonyme¹. Or chez lui, cette pratique de l'anonymat va de pair avec une pratique de la publication comme test ou comme essai auprès d'un public dont on reconnaît l'autorité. Le *Traité* se présente en effet comme « un essai (*attempt*) pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux »², dont la réception auprès du public devra dire, en principe du moins, s'il est concluant. Avec les Livres I et II, son jeune auteur affirme avoir voulu « affronter le goût » du public, subordonnant la poursuite du projet au « succès » que ces deux Livres rencontreront auprès du public³. Dans la Conclusion du Livre I, il confie son ambition de « [se] faire un nom grâce à [ses] inventions et [ses] découvertes »⁴. Et dans l'Avertissement aux *Essais* de 1741, il présente son livre dans le même esprit de déférence à l'égard d'un public auquel il appartient, semble-t-il, de faire de lui un auteur à part entière : « désireux de mettre à l'épreuve mes talents d'écrivain avant de me hasarder à des compositions plus sérieuses, j'ai été amené à livrer ces bagatelles au jugement du public. Comme la plupart des auteurs débutants, j'avoue éprouver quelque inquiétude quant au succès de mon ouvrage ; une chose, toutefois, me rassure : c'est de savoir que le lecteur condamnera peut-être mes aptitudes, mais qu'il ne saurait désapprouver la modération et l'impartialité dont je fais preuve dans ma façon de traiter des sujets politiques. Tant que mon caractère moral ne sera point en cause, je pourrai, avec moins d'inquiétude, livrer mon savoir et mon habileté au plus sévère des examens et à la plus stricte des censures »⁵. Cette attitude témoigne donc du fait que Hume partageait la conviction de ses contemporains selon laquelle c'est le public qui fait les auteurs, même si l'inverse est vrai aussi. Mais c'est une conviction dont on trouve une justification anthropologique dans les analyses de Hume sur l'amour de la renommée, dont l'amour de la gloire littéraire n'est qu'une forme dérivée. Il apparaît alors que, pour le sceptique, devenir auteur consiste en une augmentation sociale de sa croyance et de son orgueil philosophiques, ce en quoi consiste précisément sa gloire.

Dans le cadre d'une philosophie empiriste et atomiste comme celle de Hume, le mode de constitution de la renommée se laisse en effet analyser en termes d'augmentation. Certes, le terme d'« augmentation » est, en toute rigueur, inadéquat puisqu'il exprime une

¹ Voir E. F. Miller (ed.), *Essays moral, political and literary*, p. xiii.

² *Traité*, page de titre.1 ; [manquante dans la traduction du Livre I par P. Baranger et P. Saltel].

³ *Traité*, Avertissement de 1739.2.29.

⁴ *Traité* 1.4.7.176 ; 364.

⁵ *Essais moraux, politiques et littéraires, et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, pp. 105-106. Voir aussi l'essai « Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences » : « Au commencement de sa vie, un homme de génie s'ignore encore autant qu'il est ignoré d'autrui ; c'est seulement après de fréquents essais, couronnés de succès, qu'il ose se croire capable d'égaliser des entreprises où ceux qui ont réussi ont forcé l'admiration des hommes » (*Essais*, 1.14.135 ; 187). Ici encore la réception par le public est présentée comme un test puisque c'est elle qui doit révéler le génie.

notion quantitative alors qu'il est question d'une qualité, la vivacité ou la force, qui est celle des idées (dans la croyance) ou celle d'une passion (l'orgueil). Mais il a au moins le mérite d'être conforme à l'étymologie du mot français « auteur » et du mot anglais *author* comme des mots « autorité » et *authority*. Tous viennent du latin *auctor*, dérivé de *augere* qui, sous la forme transitive, signifie « faire croître, accroître, augmenter » (au sens propre) ou encore « développer (rendre plus fort, plus intense, etc.) » (au figuré), et qui, sous la forme intransitive, signifie « croître, se développer ». Or la gloire littéraire, qui consiste pour le philosophe à être reconnu du public comme auteur à part entière, consiste en même temps pour lui à acquérir une autorité intellectuelle ou philosophique auprès de ce public et plus largement au sein de la société. Elle consiste donc pour lui à être pour ainsi dire augmenté par l'approbation du public. Qu'est-ce que, pour le philosophe, devenir auteur ? Cette question appelle une réflexion sur l'amour de la renommée mais aussi une réflexion sur la notion d'autorité chez Hume.

L'amour de la renommée est le désir qu'éprouve un homme d'être approuvé par les autres pour les qualités de son esprit ou de son caractère (la vertu, l'esprit (*wit*), le goût, l'intelligence, etc.), pour ses qualités corporelles (la beauté, la force, la santé, etc.) et pour ses avantages externes (son pays, sa famille, ses amis, ses relations, sa propriété et ses richesses), autrement dit pour les diverses causes d'orgueil¹. En tant que telle, cette passion est constitutive de l'identité personnelle, dans la mesure où elle renforce puissamment la passion de l'orgueil. L'amour de la renommée, c'est l'orgueil médiatisé par l'opinion que les autres se font de nous. C'est donc la forme sociale de l'orgueil ou l'orgueil comme passion sociale. Toute la question est alors de savoir à quel besoin anthropologique fondamental renvoie cette passion. Pourquoi avons-nous besoin que l'opinion que nous avons de nous-mêmes soit renforcée par celle que les autres ont de nous-mêmes ? À cette question, la section du *Traité* et le paragraphe correspondant de la *Dissertation sur les passions* apportent des réponses sensiblement différentes et néanmoins complémentaires. Selon le *Traité*, l'amour de la renommée est nécessaire tout simplement pour renforcer la passion de l'orgueil : « Notre réputation, notre personnalité, notre nom sont des considérations d'un poids et d'une importance immenses ; les autres causes de l'orgueil que sont la vertu, la beauté, la richesse, n'ont même que peu d'influence sans le soutien des

¹ L'amour de la renommée est donc amour de la *bonne* renommée ou de la *bonne* réputation, autrement dit de la gloire. Elle implique donc la haine de l'infamie, qui est la crainte qu'un homme ressent d'être désapprouvé par les autres pour les défauts de son esprit et de son corps et pour ses désavantages externes, qui sont autant de causes d'humilité, synonyme d'humiliation ou de honte sous la plume de Hume. Cette haine de l'infamie joue un rôle au moins aussi important que l'amour de la renommée lui-même dans la stimulation de la nature humaine à l'activité et à l'effort (voir *supra*, IIe partie, Ch. 3. B. 3)

opinions et des sentiments (*sentiments*) d'autrui »¹. Selon la *Dissertation*, l'amour de la renommée s'explique avant tout par un manque d'assurance dans l'opinion que nous avons de nous-mêmes et qui nous pousse à aller chercher dans l'opinion des autres une sorte de confirmation (explication qui n'est pas sans rappeler l'exemple du mathématicien qui ne pouvait croire en ses propres découvertes avant d'avoir reçu l'approbation du monde savant) : « Toutes nos opinions sont très sensibles à l'influence de la société et de la sympathie (*are strongly affected by society and sympathy*), et il nous est presque impossible de soutenir un principe ou de conserver un sentiment qui va contre le sentiment unanime (*universal consent*) de ceux que nous comptons parmi nos amis et nos connaissances. Mais de toutes nos opinions, celles que nous formons en notre propre faveur, toutes flatteuses et présomptueuses qu'elles soient, sont en réalité les plus fragiles et les plus facilement ébranlées, quand elle se heurte à la contradiction ou à l'opposition d'autrui (*others*). La vive inquiétude qui nous envahit alors a tôt fait de nous alarmer et de placer nos passions sous surveillance ; et, conscients de notre partialité, nous craignons de nous tromper ; la difficulté même de juger d'un objet que nous ne pouvons jamais mettre à bonne distance ni embrasser sous le bon point de vue, nous pousse à prêter une oreille inquiète à l'opinion des autres, qui ont meilleure qualité pour se former une juste opinion de nous. De là cet amour violent de la renommée qui habite tous les hommes. C'est afin d'établir et de confirmer l'opinion favorable qu'ils se font d'eux-mêmes, et non par une passion originale, qu'ils recherchent les applaudissements des autres. Et quand un homme désire d'être loué, il est comme une belle femme qui aime à se contempler avantageusement dans son miroir et à voir ses charmes réfléchis »². Ces deux explications, celle du *Traité* et celle de la *Dissertation*, sont complémentaires. Le *Traité* insiste sur la nécessité d'un renforcement de l'orgueil qui, en tant que passion indirecte, implique l'opinion que nous avons de nous-mêmes. Or la *Dissertation* insiste sur la nécessité d'un renforcement de cette opinion par l'opinion des autres. Mais dans un cas comme dans l'autre, l'amour de la renommée apparaît comme un besoin d'être conforté dans son orgueil ou dans son opinion, et donc comme un besoin d'augmentation de la passion et de la croyance constitutives de l'identité personnelle. Il faut cependant s'attarder sur

¹ *Traité* 2.1.11.206 ; 155. Le besoin anthropologique fondamental auquel répond l'amour de la renommée est donc tout simplement le besoin de se sentir exister et de savoir qui l'on est. Alors que le sujet de la méditation cartésienne découvrait la certitude de son existence et de son essence dans le solipsisme le plus complet, la nature humaine selon Hume expérimente son existence et son moi dans l'expérience sociale de la renommée. Cette renommée doit cependant faire l'objet d'une évaluation critique et pour ainsi dire sélective de la part de celui qu'elle atteint, de sorte qu'on ne peut pas purement et simplement assimiler son être à sa réputation.

² *Dissertation*, 2.33.14 ; 202.

l'augmentation de la croyance, qui implique un mécanisme complexe, mais qui permet de comprendre le processus de constitution de l'autorité d'un auteur.

L'amour de la renommée est avant tout affaire d'opinion et donc de croyance. Si l'opinion que nous avons de nous-mêmes a besoin d'être renforcée par celle des autres, c'est parce que toute opinion est une croyance, qu'une croyance est une idée vive et que, en tant que telle, elle est susceptible de voir son degré de vivacité renforcé. Et si l'amour de la renommée fonctionne par sympathie, c'est donc avant tout par une sympathie d'opinion, davantage que par une communication des passions, et il est significatif à cet égard que, dans la description qu'il donne de la sympathie, le *Traité* en fasse une communication des opinions tout autant qu'une communication des passions : « Nulle qualité n'est plus remarquable dans la nature humaine que notre propension à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et leur sentiments (*sentiments*), fussent-ils différents des nôtres, voire contraire aux nôtres. Cette qualité n'est pas seulement frappante chez les enfants qui embrassent sans réflexion toutes les opinions qu'on leur propose ; elle l'est aussi chez les hommes du plus grand jugement et de la plus haute intelligence, qui estiment bien difficile de suivre leur propre raison ou inclination, quand elle va à l'encontre de celle de leurs amis ou de leurs compagnons ordinaires »¹. C'est en vertu de cette contagion sociale des opinions qu'une croyance, qu'elle soit commune ou philosophique, ne peut se constituer sans intégrer en elle, c'est-à-dire dans son degré de vivacité, l'augmentation ou la diminution qu'elle reçoit pour ainsi dire par concurrence, au double sens du concours (de l'appui) et de l'opposition. L'amour de la renommée vise donc tout autant au renforcement de la croyance qu'à celui de l'orgueil. Et si Hume présente son analyse de la sympathie comme une « puissante confirmation » de sa théorie de la croyance, c'est en raison des analogies qu'entretiennent les deux théories en question. Dans un cas comme dans l'autre, une idée reçoit un surcroît de vivacité de sa relation avec une impression, et cela par l'influence conjuguée des relations de causalité, de ressemblance et de contiguïté. Hume ajoute que la sympathie « contient même quelque chose de plus étonnant et de plus extraordinaire encore » que la croyance. Car si dans la croyance l'idée est simplement avivée par sa relation avec l'impression, dans la sympathie, l'idée est tout bonnement convertie en impression². Mais si la sympathie peut être une sympathie d'opinions, donc de croyances, rien ne peut davantage contribuer à renforcer une croyance qu'une sympathie d'opinions.

¹ *Traité*, 2.1.11.206 ; 155-156.

² *Traité*, 2.1.11.208 ; 159-160.

La gloire littéraire consiste donc pour le philosophe à voir augmenter sa propre croyance philosophique et en même temps son orgueil de philosophe dès lors que le public sympathise pour ainsi dire avec ses opinions. Encore faut-il que ce public constitue à ses yeux un public autorisé. Car la renommée, ce n'est pas seulement l'opinion favorable que j'ai de moi-même, renforcée par l'opinion favorable que les autres ont de moi. C'est encore l'opinion favorable que j'ai de l'opinion favorable que les autres ont de moi. Autrement dit elle ne consiste pas seulement à s'approuver soi-même par l'intermédiaire de l'approbation des autres. Elle consiste à approuver l'approbation que l'on reçoit des autres. Autrement dit encore, la gloire littéraire implique entre le philosophe et son public une relation d'approbation réciproque. Or cette approbation réciproque est une relation d'autorité, ou de reconnaissance réciproque d'autorité. La renommée, c'est l'autorité que je me reconnais en vertu de l'autorité que me reconnaissent ceux dont je reconnais l'autorité. La gloire du philosophe, c'est donc l'autorité qu'il se reconnaît lui-même en vertu de l'autorité que lui reconnaît un public dont il reconnaît l'autorité. Il est donc capital de comprendre ce que c'est que l'autorité, pour comprendre la relation entre le philosophe et son public. Car c'est dans sa relation avec cette autorité qu'est le public que le philosophe lui-même devient auteur, ce qui consiste pour lui à atteindre la gloire littéraire.

Qu'est-ce donc que l'autorité ? En un sens, c'est toute la philosophie de Hume qui est une philosophie de l'autorité¹. Autorité de l'expérience, autorité de la coutume, autorité de la croyance et des passions, d'un argument ou d'un système philosophique ; mais aussi autorité des témoignages (et donc, dans l'étude de l'histoire, des historiens comme auteurs), autorité des critiques littéraires, des auteurs de chef-d'œuvre littéraires ou artistiques, mais aussi des prêtres et des politiques. Or ces diverses autorités reposent fondamentalement sur l'autorité de la croyance et des passions et donc, en dernière analyse, sur celle de l'expérience comme impression². Et si la philosophie de Hume est une philosophie de l'autorité, c'est parce que c'est une philosophie de l'expérience ou, si l'on veut, un empirisme.

Car premièrement, l'autorité est quelque chose qui s'éprouve, c'est-à-dire dont l'esprit fait l'expérience. Tout ce qui a de l'autorité sur l'esprit le frappe ou le marque

¹ Pour une réflexion sur la notion d'autorité chez Hume, voir J.-P. Cléro, *Hume*, Paris, Vrin, 1998, pp. 207-214. Sur l'autorité de la croyance investie dans les opinions communes en politiques, voir C. Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, pp. 35-71.

² Ce n'est pas jouer sur les mots que de dire que l'autorité est essentiellement « impressionnante », puisque cela exprime à la fois l'effet qu'a l'autorité sur l'esprit (elle le marque ou le frappe) et l'origine de cette autorité dans l'impression, laquelle ne se distingue de l'idée que par la force avec laquelle elle marque ou frappe l'esprit. Ce critère est aussi celui qui distingue la croyance de la simple conception ou de la rêverie, la vivacité idéale de la croyance la rapprochant d'ailleurs de l'impression.

davantage ou de manière plus sensible que ce qui n'en a pas. C'est ainsi que la croyance a plus d'autorité sur l'esprit que les rêveries de l'imagination ; qu'une passion dominante a sur lui plus d'autorité qu'une passion subordonnée ; qu'un témoignage a plus d'autorité qu'un autre ; que l'autorité politique elle-même est d'autant plus grande qu'elle est plus ancienne, etc. Or cette supériorité correspond à un degré supérieur de vivacité des idées ou de force des passions qui est toujours ressenti par comparaison¹. L'autorité en général est cette force comparative avec laquelle les perceptions frappent l'esprit, provoquant les relations et l'association entre les idées ou entre les impressions, produisant la croyance, suscitant de nouvelles passions et poussant à l'action. L'autorité est ce qui introduit de la différenciation là où il n'y en aurait pas si l'on faisait abstraction des degrés de force et de vivacité des perceptions de l'esprit. L'autorité est donc ce qui fait la décision dans nos jugements, nos sentiments, nos goûts, nos actions, etc. Par exemple, si nous pouvions faire abstraction de l'autorité du jugement du sage par rapport à celui du fou, nous pourrions alors accorder autant de crédit à l'un qu'à l'autre. Cet exemple n'est d'ailleurs qu'un cas particulier de croyance. Car si nous pouvions faire abstraction de l'autorité que la croyance exerce sur notre esprit, en vertu de son degré de vivacité idéale, « tous les objets présentés par l'imagination la plus débridée seraient sur un pied d'égalité avec les vérités les plus établies, qui se fondent sur l'histoire et sur l'expérience »².

Mais deuxièmement, cette supériorité d'influence qui caractérise certaines perceptions de l'esprit et en laquelle consiste l'autorité est toujours le résultat d'une augmentation. Bien sûr, une passion, en tant qu'« existence originelle » ou « modification originelle de l'existence »³, tiendrait son autorité d'elle-même, sans avoir besoin d'être augmentée, si elle existait indépendamment de toute opinion ou de toute croyance, ce qui n'est jamais le cas, puisque la croyance renforce ou affaiblit la passion et réciproquement⁴. C'est ainsi que la passion de l'orgueil s'augmente avec l'augmentation de la croyance que nous avons de posséder les qualités qui sont source d'orgueil. Et cette croyance elle-même est augmentée par l'approbation des personnes dont nous créditons le jugement, c'est-à-dire dont nous croyons qu'elles jugent bien. L'autorité que nous leur reconnaissons rejaillit ainsi sur la croyance que nous avons de posséder telle ou telle qualité et, en dernier ressort, sur notre orgueil. Sur ce point, le paragraphe de la *Dissertation sur les passions* consacré à l'amour de la renommée est explicite par l'énumération qu'il fait des causes qui, dans le jugement que les autres portent sur nous, augmentent ou accroissent notre orgueil :

¹ « Tout dans ce monde se juge par comparaison », *Traité*, 2.1.11.210 ; 163.

² *Traité*, Appendice.396 ; 372.

³ *Traité* 2.3.3.266 ; 271.

⁴ *Traité* 1.3.10.82-83 ; 188-189 / 2.3.6.

« Bien qu'il soit difficile dans toutes les questions spéculatives de distinguer entre la cause qui accroît (*encreases*) l'effet et la cause qui ne fait que le produire, les phénomènes semblent ici assez forts et bien propres à confirmer notre principe.

L'approbation des personnes que nous estimons et approuvons nous-mêmes, nous flattent bien davantage que les louanges de celles que nous dédaignons et méprisons.

L'estime qui ne nous est accordée qu'après une longue et étroite fréquentation, satisfait notre vanité d'une manière toute particulière.

Le suffrage de ceux qui se montrent réservés et avars de louanges, nous charme et nous réjouit doublement (*is attended with an additional relish and enjoyment*), si nous pouvons l'obtenir en notre faveur.

Si un homme d'importance se montre difficile dans le choix de ses favoris, chacun briguera sa faveur et sa protection avec plus d'empressement encore.

Les éloges ne nous donnent jamais tant de plaisir que lorsqu'ils rejoignent notre propre opinion et qu'ils chantent les qualités où nous excellons principalement.

Tous ces phénomènes semblent bien prouver que les opinions favorables que le monde conçoit de nous, nous ne les tenons que comme des confirmations, faisant autorité (*authorities*), de notre propre opinion. Et si les opinions des autres ont plus d'influence ici qu'ailleurs, il est facile d'en rendre compte par la nature du sujet »¹.

Par conséquent, c'est de l'autorité de la croyance que dépendent toutes les formes d'autorités qui s'exercent sur l'esprit humain, celle des passions et donc celle des politiques, des prêtres, des poètes, des historiens, des critiques, des témoignages, etc. Si l'esprit humain est sujet à l'autorité, c'est essentiellement parce que l'homme est un être de croyance. Or toute croyance se constitue par augmentation ou accroissement de la vivacité des idées. Une croyance est certes « UNE IDÉE VIVE RELIÉE OU ASSOCIÉE À UNE IMPRESSION PRÉSENTE »². Mais la présence de l'impression et son association avec l'idée ne suffiraient pas à opérer le transfert de vivacité nécessaire pour produire la croyance, si nous n'avions pas fait l'expérience répétée d'une conjonction entre des objets semblables à cette idée et à cette impression dans le passé. Autrement dit, la vivacité d'une idée qui est objet de croyance s'accroît en fonction de l'accroissement de l'expérience et – par sédimentation de l'expérience dans la mémoire – de l'accroissement de la coutume ou de l'habitude. Cet engendrement de la croyance par augmentation est particulièrement manifeste dans la probabilité des causes, car le degré d'incertitude qui, dans ce genre de

¹ *Dissertation* 2.10.34-40.14-15 ; 202-203. Hume met ici particulièrement en évidence le caractère sélectif de l'amour de la renommée, sélectivité qui a une importance capitale dans l'amour de la gloire littéraire.

² *Traité*, 1.3.7.67 ; 161.

raisonnement, affecte la croyance, conduit l'esprit à s'enquérir de la généalogie de sa croyance pour la voir naître et croître par la répétition de l'expérience. C'est le cas de la première sorte de probabilité, celle qui provient d'un défaut d'expérience : « 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. Le premier n'a que peu de force, ou pas du tout ; le second y fait quelque addition (*addition*); le troisième devient encore plus sensible ; et c'est ainsi, à pas lents, que notre jugement parvient à une assurance sans faille »¹. Mais la chose est aussi manifeste, et le vocabulaire employé par Hume plus explicite encore, dans la deuxième sorte de probabilité, celle qui provient d'une contrariété dans notre expérience passée : « Puisque la croyance que nous avons d'un événement s'accroît ou diminue (*encreases or diminishes*) suivant le nombre de chances ou d'expériences passées, elle est à considérer comme un effet composé, dont chaque partie résulte d'un nombre proportionnel de chances ou d'expériences »². La croyance se constitue par augmentation de la vivacité des idées.

Or cette constitution de la croyance par augmentation éclaire la constitution de l'autorité que le philosophe reconnaît à ses propres opinions après réception auprès du public, c'est-à-dire finalement la naissance de sa gloire littéraire. Il faut revenir ici à l'exemple de l'algébriste, qui vaut *a fortiori* pour le philosophe. L'autorité qu'il reconnaît à son propre jugement, dans l'isolement de la spéculation, varie (augmente ou diminue) en fonction de l'historique qu'il fait de ses erreurs et de ses réussites passées, et qui est un raisonnement sur la probabilité des causes. Ensuite, cette autorité est elle-même susceptible d'être augmentée ou diminuée par l'approbation ou la désapprobation que le philosophe reçoit de ses pairs, et qu'il réfléchit dans un autre raisonnement sur la probabilité des causes³. Mais l'autorité de leur jugement dépend à ses yeux de l'autorité intellectuelle qu'il leur reconnaît, qui elle-même dépend de l'expérience qu'il a de leurs erreurs et de leurs réussites passées, ce qui est encore un raisonnement sur la probabilité des causes.

L'amour de la renommée est la passion par laquelle chacun cherche en quelque sorte à augmenter son être. Or cette augmentation est une augmentation sociale, dans la

¹ *Traité*, 1.3.12.90 ; 201.

² *Ibid.*, 93.208.

³ Le vocabulaire employé par Hume dans ce passage renvoie encore une fois à la notion d'augmentation : « Il n'est pas d'algébriste ou de mathématicien, suffisamment expert dans sa science, pour placer immédiatement toute sa confiance dans une vérité qu'il vient de découvrir, et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité. Sa confiance augmente (*encreases*) à chaque fois qu'il parcourt ses preuves, mais elle augmente plus encore quand ses amis l'approuvent, et elle atteint le sommet de sa perfection avec l'assentiment et les applaudissements du monde savant. Or il est évident que cette augmentation progressive de l'assurance (*gradual encrease of assurance*) n'est rien d'autre que l'addition de probabilités nouvelles et provient de l'union constante de causes et d'effets, comme l'indiquent l'expérience et l'observation passées » (*Traité* 1.4.1.121 ; 261-262).

mesure où elle passe par l'opinion favorable que les autres ont de nous. C'est ainsi que se constitue (ou non...) notre autorité au sein de la société et aussi bien l'autorité que nous nous reconnaissons nous-mêmes. C'est en cela que consiste le fait de « se faire un nom » ou de devenir « quelqu'un ». Et l'amour de la gloire littéraire n'est que la façon dont le philosophe, en tant que philosophe et homme de lettres, cherche à augmenter son être. La constitution de la gloire par augmentation de la croyance, de l'orgueil et de l'autorité est l'expression du *conatus* de la passion philosophique.

E. Hume et la critique

Une objection de taille se présente cependant, non moins redoutable à première vue que celle de la circularité du test de réception¹. Elle porte d'ailleurs elle aussi sur l'hypothèse de ce test, aussi bien que sur l'interprétation qui vient d'être donnée de l'amour de la gloire littéraire. Elle consiste à dire que Hume n'ayant jamais vraiment réagi philosophiquement à la réception de ses œuvres par le public du XVIII^e siècle, il faut en conclure qu'il devait en réalité être à peu près indifférent à cette réception. Car si Hume avait vraiment été animé de cette passion qu'est l'amour de la gloire littéraire, et si celle-ci avait vraiment consisté pour lui à attendre de la réception de ses livres une évaluation critique de sa pensée, comment expliquer la permanence de ses positions philosophiques malgré la critique ? Et comment expliquer sa réticence à entrer en controverse avec ses contemporains ? Si l'on se fie au récit de « My Own Life », force est de constater que Hume perçut la réception de sa pensée auprès du public du XVIII^e siècle comme étant le plus souvent défavorable². Pourquoi n'a-t-il pas modifié sa pensée en conséquence ? Pour établir le fait que Hume considérait la réception de ses œuvres comme un test critique nécessaire à la science de l'homme, on s'est fié essentiellement à des déclarations. Mais la meilleure façon de s'assurer que Hume accordait réellement de l'importance à la réception de ses écrits n'est-elle pas de voir les conséquences qu'il en a effectivement tirées, autrement dit en regardant ce qu'il a fait plutôt qu'en écoutant ce qu'il a dit à ce propos ? Schématiquement, l'évolution de la pensée de Hume aurait dû être proportionnelle au désaccord qu'elle suscita régulièrement de la part d'une bonne partie du public, et pas de la partie la moins savante. Or c'est le contraire que l'on observe, à savoir une permanence des positions de Hume malgré la critique. Si l'on compare les trois volumes du *Traité* avec les

¹ Voir *supra*, II^e Partie, Ch. 3.

² C'est en effet à la manière dont Hume interpréta cette réception qu'il faut être attentif, et non à la réalité historique de cette réception, dès que l'on demande quelles conséquences Hume en tira lui-même.

deux *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions*, on constate que les trois derniers écrits sont bien tels que Hume les présente dans « My Own Life », à savoir comme une refonte du *Traité*, dont elles redistribuent, condensent ou abrègent la matière¹. Et lorsqu'elles y ajoutent une matière nouvelle, comme c'est le cas par exemple des sections I, X et XI de l'*Enquête sur l'entendement humain*, c'est en profonde cohérence avec la théorie de l'entendement exposée au Livre I du *Traité*². Et certes le thème de la sympathie disparaît de la deuxième *Enquête* au profit de celui de la bienveillance, mais outre que ce changement ne paraît pas avoir été motivé par une critique faite à la théorie de la sympathie exposée dans le *Traité*, les deux explications sont complémentaires et non mutuellement exclusives, la sympathie fournissant l'explication du mécanisme qui opère secrètement dans la bienveillance et la rend si naturelle. De la même manière, l'esthétique, l'économie, la politique et la philosophie de la religion développées dans les *Essais*, les *Discours politiques*, les *Four Dissertations* et les *Dialogues* trouvent leurs fondements anthropologiques dans la science de l'homme du *Traité* ou des *Enquêtes*. Il est difficile de ne pas en convenir. Et Hume ne semble pas avoir été davantage ouvert à la controverse sur ses propres thèses en dehors de son œuvre publiée, puisqu'on ne trouve pas grand-chose de ce point de vue-là dans sa correspondance ou dans sa biographie. Hume s'en explique d'ailleurs dans « My Own Life » : « je m'étais fixé une règle que j'ai observée sans fléchir, de ne jamais répondre à qui que ce soit. Et n'étant guère irascible par tempérament, je me suis tenu sans peine à l'écart de toutes les querelles littéraires »³.

Cependant, le contexte même de cette remarque fournit la réponse à la question de savoir pourquoi Hume, si attentif à la réception de ses écrits, était en même temps si réticent à la controverse et apparemment si indifférent à la critique : « J'eus droit [en réaction aux *Essais* et à la première *Enquête*] à des Réponses de la part des Révérends et des Très Révérends, à raison de deux ou trois l'an ; et les invectives du Dr Warburton me firent découvrir que mes ouvrages commençaient à être estimés dans la bonne

¹ Voir les tables de correspondance établies par Selby-Bigge entre les trois Livres du *Traité* d'une part et les deux *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions* d'autre part (Oxford University Press, rev. ed. P. H. Nidditch, 1975, pp. xxxiii-xl) et la table de correspondance établie par J.-P. Cléro pour sa traduction du Livre II du *Traité* et de la *Dissertation sur les passions* (Paris, GF-Flammarion, pp. 337-340).

² La section X de la première *Enquête* (« Des miracles ») devait d'abord figurer dans le *Traité*, comme nous l'apprend la lettre de Hume du 2 décembre 1737 à H. Home (voir Annexe, Lettre n°1).

³ « My Own Life », xxxvi ; 58. Il faut comprendre que Hume avait résolu de se tenir à l'écart de toutes les querelles littéraires (ou philosophiques) à propos de ses propres œuvres, car il prit part à la querelle sur les poèmes d'Ossian (Mossner, *The Life...*, pp. 414-420) et à celle qui entourait le *Douglas* du poète John Home, Hume allant jusqu'à lui dédicacer les *Four Dissertations* (Mossner, *Op. cit.*, pp. 365-369). Mais même ainsi comprise, cette remarque est à relativiser si l'on considère *La Lettre à ami* et la première *Enquête* comme étant, en partie au moins, des réponses aux attaques dont le *Traité* avait fait l'objet.

compagnie »¹. À quoi bon en effet répondre à la bigoterie ? Si le récit de « My Own Life » est scandé par la réception des œuvres de Hume, il l'est aussi et surtout par le succès de scandale rencontré auprès des bigots. Or si les bigots font bien partie d'une élite intellectuelle (le Dr. Warburton, le Dr. Hurd, Beattie, etc.), ils ne sont pas ces juges impartiaux dont la science de l'homme a besoin. On peut donc penser que la réticence de Hume à la controverse n'était pas une réticence de principe mais de circonstances, due à la perception que Hume avait de l'état effectif de la République des Lettres. Elle s'explique donc en grande partie par le fait que Hume, semble-t-il, passa sa vie avec la conviction que la science de l'homme était encore dans une large mesure une science sans public. Majoritairement dominé par les passions et les préjugés d'ordre politique et religieux, le public du XVIII^e siècle n'était pas prêt à recevoir la science de l'homme de manière impartiale et à fournir à cette science une authentique pierre de touche. C'est donc principalement par manque de politesse que le public savant du XVIII^e siècle ne constituait pas encore, aux yeux de Hume, un public suffisamment autorisé. Et c'est pourquoi Hume semble avoir surtout parié sur « ce juge plus équitable qu'est la postérité »².

Il y a cependant des exceptions, et elles suffisent à montrer que Hume n'était ni fermé à la critique ni par principe réticent à la discussion. Pour ce qui est de son ouverture à la critique, l'exemple le plus significatif est celui d'une dissertation restée à l'état de manuscrit et probablement intitulée *Considerations previous to Geometry and Natural Philosophy*³. Une lettre de Hume à William Strahan datée du 25 janvier 1772 nous apprend que cette dissertation devait être publiée en 1756 avec trois autres (« The Natural History of Religion », « Of Tragedy » et « Of Passions ») mais que Hume renonça finalement à la faire imprimer. Ce qu'il explique ainsi : « J'envoyai [les quatre dissertations] à Mr Millar. Mais avant que la dernière ne fût imprimée, il se trouve que je rencontrai Lord Stanhope, qui était dans la région, et il me convainquit soit que l'argumentation était quelque peu défectueuse, soit qu'elle manquait de clarté, je ne sais plus bien. Et j'écrivis à Mr Millar que je n'imprimerais pas cet essai »⁴. À lui seul, cet événement prouve que Hume était prêt à renoncer à ses idées suite à leur contestation (voire leur réfutation) dans le cadre d'une

¹ « My Own Life », xxxvi ; 58.

² *EEH*, 1.4.6 ; 45. Sans idéalisme ou optimisme foncier cependant car la nature humaine est immuable par définition ou plutôt en vertu du témoignage de l'expérience passée, c'est-à-dire de l'histoire. Il y a toujours eu et il y aura toujours, même parmi les esprits spéculatifs voire surtout parmi eux, des superstitieux, des enthousiastes et des partisans.

³ C'est ainsi en tout cas que Hume y réfère dans sa lettre à Andrew Millar du 12 juin 1755 (*Letters*, 1. 111 ; 223). Dans sa lettre à William Strahan du 25 janvier 1772, il la désigne ainsi : « on the metaphysical Principles of Geometry » (*Letters*, 2.465 ; 253). Mossner considère que cette dissertation était probablement une reprise de la Deuxième Partie du Livre I du *Traité (The Life...*, p. 321).

⁴ *Letters*, 2. 465 ; 253. J. Y. T. Greig note que Philip Stanhope fut l'un des plus grands mathématiciens de son temps.

discussion savante. Et qu'il était en tout cas disposé à entretenir ce genre de discussion, oralement ou par écrit, cela ne fait pas de doute, en dépit de l'allégation de « My Own Life » citée plus haut. Ou plutôt faudrait-il distinguer controverse et discussion, la controverse étant encore marquée par la partialité et le manque de loyauté tandis que la discussion serait marquée au sceau de la politesse et l'éthique de la conversation qu'elle implique¹. Réticent à entrer en controverse avec quiconque ou à se tenir à l'écart de toutes les « querelles littéraires », pour reprendre les termes de « My Own Life », Hume semble en revanche avoir été disposé à la discussion. C'est ce que montre clairement la teneur de ses échanges avec Robert Wallace sur la question du nombre des hommes dans les nations de l'Antiquité, échanges qui furent considérés par beaucoup, les deux protagonistes inclus, comme un exemple de politesse dans la controverse suffisamment rare pour être admiré. Et Hume de se plaindre ainsi dans une lettre à Wallace du 29 septembre 1751 : « Pourquoi le monde entier ne peut-il pas nourrir des opinions différentes sur quelque sujet que ce soit de manière aussi amicale que nous le faisons ? »². Et dans une note ajoutée à son essai intitulé « Of the Populousness of Ancient Nations » dans les éditions de 1753 à 1768 des *Discours politiques*, Hume reconnaît avoir apporté des corrections à son essai suite à la publication de celui de Wallace : « L'auteur [...] reconnaît volontiers que son adversaire a décelé de nombreuses fautes dans ses références et dans ses raisonnements et il doit à l'indulgence de ce gentleman que d'autres erreurs n'aient pas été relevées. La présente édition a tiré parti de ses observations savantes et l'essai a été rendu moins imparfait qu'auparavant »³.

On peut donc prendre Hume au sérieux lorsqu'il affirme, en ouverture à l'appendice du *Traité* : « Il n'y a rien que je ne saisisais plus volontiers que l'occasion de reconnaître mes erreurs, et j'estimerais qu'un tel retour à la vérité et à la raison est plus honorable que le plus infallible jugement. Celui qui est libéré des méprises ne peut prétendre à aucun éloge, si ce n'est pour la justesse de son entendement ; mais celui qui corrige ses méprises montre à la fois la justesse de son entendement et la candeur, l'ingénuité de son tempérament. Je n'ai pas encore eu la chance de découvrir des méprises

¹ « On me fait beaucoup de réponses dans ce pays [la France, où une traduction des *Discours politiques* par l'Abbé Le Blanc parut en 1752], certaines me traitant avec civilité, d'autres dans le style habituel de la controverse » (Lettre à l'Abbé Le Blanc du 22 juillet 1757, *Letters*, 2.137 ; 259-260).

² *New Letters*, 12 ; 30. Sur la controverse entre Hume et Robert Wallace, voir Mossner, *The Life...*, pp. 262-268.

³ *Essais*, 2.11.639 ; 141. En 1761, Hume daigna aussi répondre, par l'intermédiaire de Hugh Blair qui lui en soumit le manuscrit, à la *Dissertation on miracles* de Campbell contre la section X de l'*Enquête sur l'entendement humain* (*Letters*, 1.188 ; 348-351), avant de remercier son adversaire pour « la façon, civile et obligeante » dont il conduisit finalement la dispute contre lui. Et Hume d'ajouter : « mais j'avais pris la résolution, au début de ma vie, de toujours laisser le public juger entre mes adversaires et moi, sans faire aucune réponse » (*Letters*, 1.194 ; 360-361). Hume veut parler ici d'une réponse sous forme de publication, la discussion pouvant prendre la forme plus informelle d'une discussion orale (comme avec Stanhope) ou épistolaire (comme ici avec Campbell par l'intermédiaire de Blair).

très notables dans les raisonnements présentés dans les volumes précédents, sauf sur un seul point ; mais l'expérience m'a fait constater que certaines de mes expressions n'ont pas été bien choisies pour protéger les lecteurs de toutes les méprises, et c'est surtout pour remédier à ce défaut que j'ai ajouté cet appendice »¹. Cette dernière remarque sur le choix des mots n'est pas sans importance, puisqu'elle indique le point de vue duquel il faut se placer pour s'apercevoir de l'évolution que Hume fait subir à ses écrits en conséquence de leur réception. Ce point de vue est celui d'un art d'écrire.

C'est en effet par la « manière », plus que par la « matière », que Hume réagit à la réception de ses œuvres, et principalement à celle du *Traité*, qui fut cette « expérience » révélatrice par laquelle Hume prit conscience qu'il lui fallait changer sa manière d'écrire. De ce point de vue, la réception du *Traité* a ceci de décisif qu'elle révèle à Hume que cette science nouvelle qu'il prétend fonder est encore une science sans public, qu'il ne suffit pas d'en exposer sèchement les thèses sceptiques et donc paradoxales mais qu'il faut y mettre la manière : « J'avais toujours nourri l'idée que mon manque de succès à la publication du *Traité de la nature humaine* était dû plus à la manière qu'à la matière et que je m'étais rendu coupable d'une imprudence très ordinaire en le faisant imprimer trop tôt »². Or si la science de l'homme est une science sans public, ne faut-il pas lui en donner un ? Et c'est bien là, paradoxalement, la fonction de l'art d'écrire chez Hume.

¹ *Traité*, Appendice.396 ; 371. En publiant le *Traité* dans la précipitation, on pourrait dire que Hume manqua de suivre le conseil de Shaftesbury, qui est de pratiquer une diète ou une ascèse sur soi-même avant de publier ses pensées (*Caractéristiques*, III.I.I). Mais la chose est en réalité impossible. Car non seulement cette ascèse risque de conduire à la mélancolie, mais l'auteur ne peut régler son écriture qu'au diapason du public et donc en publiant. C'est la seule façon de se faire la main.

² « My Own Life », xxxv ; 57.

Chapitre 3. La politesse de l'écriture sceptique

Tout philosophe est naturellement soucieux de communiquer aux autres hommes ce qu'il croit vrai et, à cette fin, de soigner son écriture. Même lorsque l'art d'écrire a pour fonction de dissimuler une pensée hétérodoxe pour éviter la censure, il est subordonné à la communication des convictions réelles du philosophe aux lecteurs qui sauront lire entre les lignes. Et nul doute que le travail d'écriture de Hume fut en grande partie motivé par « l'ambition de contribuer à l'instruction de l'humanité »¹. C'est ce qui ressort aussi bien de l'Introduction du *Traité* comme de la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, où Hume fait dépendre le progrès des sciences, des arts et des lettres de celui de la science de l'homme. Et, de toute évidence, l'amour de la gloire littéraire implique ce désir d'instruire les autres hommes. Cette dose d'« esprit public », inhérente au véritable amour de la vérité², et qui pousse le philosophe à diffuser au sein de la société un savoir utile, fait d'ailleurs de Hume un homme des Lumières à part entière. On serait alors tenté de dire que ce genre de motivation suffit à expliquer le soin que Hume apporta à son écriture. Si le *Traité* fut un échec, n'est-ce pas avant tout parce qu'il ne sut pas instruire son public, faute d'avoir su lui plaire ? Plaire et instruire, voilà tout ce que Hume aurait cherché dans les œuvres postérieures au *Traité*, et il ne serait pas nécessaire de chercher derrière le travail d'écriture de Hume une autre intention que celle-ci.

Cette interprétation serait cependant réductrice. D'abord parce que, à l'époque des Lumières, la communication de la pensée philosophique n'avait pas seulement pour but l'instruction du genre humain, que ce soit par la critique des dogmes et des pouvoirs ou par le développement d'un savoir plus positif, mais aussi la discussion des idées ainsi diffusées dans la République des Lettres. Aucun savoir ne pouvait d'ailleurs prétendre être instructif sans être en même temps soumis à la critique au sein de cet espace public de discussion. Or de ce point de vue là encore, Hume est bien un philosophe des Lumières. La science de l'homme ne saurait instruire sans passer en même temps le test de sa réception critique auprès du public. Et c'est pourquoi il faut prendre un soin tout particulier à la manière dont on communique cette science au public. Et comme cette conviction, que Hume certes partageait avec ses contemporains, reposait néanmoins chez lui sur une philosophie sceptique, c'est là qu'il faut chercher l'articulation originale entre sa pensée et son art

¹ *Traité*, 1.4.7.176 ; 364.

² *Traité*, 2.3.10.287 ; 309.

d'écrire si décidément il faut « accepter l'idée que chez Hume le philosophe et l'écrivain ne fassent qu'un et que la manière ne soit pas un ornement accessoire de la matière »¹.

Si l'écriture de Hume entretient un rapport essentiel avec sa pensée, elle doit alors porter la marque de l'articulation profonde entre scepticisme et politesse qu'il a été possible de mettre en évidence dans cette pensée. Dans tous les domaines, la politesse implique la recherche de l'aisance et, de fait, le travail d'écriture de Hume semble bien dirigé vers la recherche d'une certaine aisance littéraire, que ce soit dans les formes littéraires adoptées, dans la sélection des sujets traités ou dans le ton employé pour communiquer la science de l'homme au public. La question est alors de savoir à quelle intention sceptique cette recherche de l'aisance littéraire vient répondre. Or s'il est vrai que la science de l'homme a besoin d'un public capable de la mettre à l'épreuve, et s'il est vrai que, dans une certaine mesure, ce public lui fait encore défaut en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle, n'est-ce pas le rôle du philosophe comme écrivain de tout mettre en œuvre, sur le plan littéraire, pour tenter de donner à cette science le public qui lui manque ? Mais donner un public à la science de l'homme, cela signifie deux choses, d'ailleurs inséparables l'une de l'autre, parce qu'elles relèvent de l'émulation intellectuelle qui doit s'instaurer entre l'auteur et son public pour leur bénéfice mutuel et pour le progrès des sciences, des arts et des lettres. Donner un public à la science de l'homme, c'est tout d'abord réformer le goût du public, pour disposer celui-ci à cultiver la science de l'homme, l'aisance de l'écriture sceptique devant alors refléter l'aisance de l'humeur sceptique. Donner un public à la science de l'homme, c'est ensuite favoriser la compréhension et la critique de cette science, par un propos suffisamment clair et intelligible pour être compris et un ton suffisamment réservé pour libérer le jugement critique du lecteur². Or c'est en cela que le *Traité* avait échoué. Ni l'expression, ni le ton, ni les sujets traités ni la forme littéraire de l'ouvrage ne convenait. Il fallait donc en changer.

¹ Ce sont les mots de M. Malherbe dans l'introduction à sa traduction de la Première Partie des *Essais moraux, politiques et littéraires (Essais et traités sur plusieurs sujets)*, vol. 1, Paris, Vrin, 1999, p. 14).

² La recherche de l'aisance dans l'art d'écrire avait déjà cette fonction chez Shaftesbury. Reflétant l'humeur sociable du philosophe, l'aisance du style implique une réserve dans la communication de la pensée, nécessaire pour libérer le jugement critique du public sur les œuvres philosophiques (L. Jaffro, *Éthique de la communication et art d'écrire*, pp. 125-160). La différence entre Shaftesbury et Hume se trouve dans les moyens d'atteindre cette aisance, celle de l'humeur comme celle de l'écriture. Alors que Shaftesbury préconisait le soliloque (*Conseil à un auteur*) après l'avoir pratiqué (les *Askēmata*), Hume expérimenta et affirma la nécessité d'une réorientation de la passion et de la plume vers davantage de sociabilité, réorientation qui ne peut se faire qu'en passant d'abord par ces échecs que sont la mélancolie pyrrhonienne et la mauvaise réception d'un livre (le *Traité*).

A. Réformer le goût du public

Réformer le goût philosophique du public, c'est le disposer à l'étude de la science de l'homme ou, ce qui revient au même, lui apprendre à cultiver la philosophie de manière sceptique. Or cela suppose de communiquer au public la bonne humeur studieuse du vrai sceptique et de faire obstacle à l'enthousiasme dogmatique des savants comme à l'aversion des mondains pour la philosophie abstraite (qui n'est que la forme mondaine de la mélancolie pyrrhonienne). Il s'agit d'une part de disposer les mondains à l'étude de la philosophie sérieuse et d'autre part de brider la curiosité des savants pour la maintenir dans les étroites limites d'une science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation. Avec l'essai périodique, Addison entendait, en Socrate moderne, ramener la philosophie du ciel sur la terre¹. L'art d'écrire de Hume relève d'une entreprise analogue au sens où il s'agit de réformer le goût philosophique des esprits spéculatifs, ce qui passe notamment par l'exclusion du champ de la philosophie abstraite de certains sujets trop abstrus. Mais il relève aussi d'une démarche en sens inverse, puisqu'il s'agit en outre, et à l'encontre de l'entreprise d'Addison, de rehausser la réflexion des mondains en leur donnant goût à la philosophie abstraite. Faire jouer ainsi les deux composantes sociales du public du XVIII^e siècle l'une contre l'autre, c'est développer un art d'écrire qui satisfasse chacune d'elles mais qui en contrarie aussi les tendances excessives ou dévoyées. C'est maintenir certaines questions spéculatives, conformes au goût des savants mais qui risqueront de rebuter les mondains. C'est adopter une liberté de ton qui sera conforme à l'esprit de conversation de ces derniers mais qui, d'un autre côté, ne manquera pas de déplaire à plus d'un savant. Or contrarier ainsi le goût du public, c'est le former. Et c'est le former en agissant sur ses humeurs au moyen de la plume. Toute manière d'écrire est d'ailleurs le reflet d'une certaine humeur philosophique, indissociable d'une manière de pratiquer la philosophie ou d'un style de philosophie. Si le style méthodique et scolastique du *Traité* reflétait un certain enthousiasme philosophique, propre à tourner en mélancolie et occasionné par une manière encore dogmatique de philosopher, le style plus libre des œuvres suivantes reflète la bonne humeur caractéristique du scepticisme mitigé, qui est aussi une pratique plus sociable de la philosophie abstraite. C'est pourquoi chacune de ces manières d'écrire est propre à agir sur l'humeur philosophique du public pour la composer. La composition littéraire de la philosophie est ce par quoi le sceptique tente de composer l'humeur de son

¹ « On a dit de *Socrate* qu'il fit descendre la philosophie du ciel pour la faire habiter parmi les hommes : j'ose espérer que l'on dira de moi que j'ai fait sortir la philosophie des cabinets et des bibliothèques, des écoles et des collèges pour l'installer dans les clubs, les réunions, les salons de thé et les estaminets » (Spectator, n°10, ed. Donald Bond, Oxford, 1965, vol. 1, p. 44, cité dans Box, *The Suasive Art...*, p. 17).

public. Et parce que la bonne humeur sérieuse du vrai sceptique est une humeur composée, faite de curiosité et de sociabilité, et que le public philosophique du XVIII^e siècle est lui-même composé de deux classes distinctes, tout sera question de dosage et d'équilibre dans l'art d'écrire du sceptique. Dosage dans le ton adopté, dans le choix des matières, dans le partage de l'écriture entre le travail de l'anatomiste et celui du peintre, dans la longueur de traitement des sujets que détermine principalement l'adoption d'une forme littéraire.

Il importe cependant de comprendre que ce n'est pas là une pure stratégie rhétorique de la part de Hume. Si par son écriture, Hume veut agir sur l'humeur de ses lecteurs, et donc sur leurs passions, ce n'est pourtant pas sans leur donner en même temps les moyens de comprendre ces passions et donc en même temps les raisons de cet art d'écrire. Si la manière est inséparable de la matière, c'est parce que l'art d'écrire a non seulement pour but d'agir sur les passions philosophiques mais aussi d'exposer en même temps en toute clarté les relations causales dans lesquelles se trouvent prises ces passions. Hume ne cherche pas seulement à calmer l'enthousiasme spéculatif des savants et à éveiller l'appétit spéculatif des mondains. Il montre en même temps pourquoi cet enthousiasme spéculatif est contraire à la pratique de la philosophie et pourquoi il convient néanmoins d'avoir un appétit spéculatif pour la cultiver. Hume ne se contente pas de s'adresser à ses lecteurs dans un certain style. Il leur donne les moyens de comprendre pourquoi il s'adresse à eux de cette manière. C'est manifeste dans le cas des *Essais*, puisque Hume consacre l'un de ces essais (« Of Essay-Writing ») à expliquer pourquoi il adopte cette forme littéraire, et dans le cas des *Dialogues*, avec le préambule « Pamphile à Hermippe » où la forme du dialogue est présentée comme la plus adaptée sujet de la religion naturelle. Mais cela vaut aussi pour les autres œuvres, même si la justification philosophique de leur forme littéraire est plus diffuse et demande donc davantage à être mise en évidence.

La volonté de réformer le goût du public apparaît dès le *Traité de la nature humaine*. Certes, l'ouvrage s'ouvre sur un Avertissement qui justifie la publication des deux premiers Livres par la volonté d'« affronter » le goût du public, et non de le réformer¹. Mais l'Introduction témoigne aussitôt après de l'ambition d'opérer un changement profond dans la manière de cultiver la philosophie, changement qui s'apparente d'ailleurs davantage à une « révolution » qu'à une réforme². Dans cette entreprise ambitieuse, le jeune auteur du *Traité* semble davantage préoccupé de réformer le

¹ *Traité*, Avertissement de 1739.2.29.

² Voir la lettre à H. Home du 13 février 1739, où Hume parle du *Traité* comme d'une œuvre potentiellement révolutionnaire (Annexe, Lettre n°3).

goût philosophique des doctes que de former celui des mondains, même s'il pouvait espérer aussi atteindre ces derniers. Mais du point de vue de la forme littéraire, le *Traité* n'a justement rien de révolutionnaire. Il procède selon la « manière méthodique » dont Shaftesbury disait avoir eu recours dans son *Enquête sur la vertu et le mérite*¹. Le plan du Livre I est en partie inspiré de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke². La démarche du *Traité* tout entier n'est pas sans rappeler celle du *Leviathan* et des *Elements of Law* de Hobbes, qui consistait à faire dériver la morale, le droit et la politique du mécanisme de l'entendement et des passions³. Le *Traité* est fait pour plaire aux savants. C'est donc dans le choix des matières que le *Traité* a la prétention d'innover. Choix des matières ou des sujets, les « sujets moraux ». Choix d'un nouvel objet pour la philosophie abstraite, la nature humaine. C'est en adoptant cette stratégie littéraire, qui ne fait qu'un avec la stratégie philosophique, que Hume entend réformer le goût des savants. Mais pour que ce changement opère, encore faut-il satisfaire dans une certaine mesure le mauvais goût des métaphysiciens, justement pour le réformer, mauvais goût avec lequel le jeune auteur du *Traité* ne semble d'ailleurs pas avoir entièrement rompu. Il faut donc éveiller la curiosité des doctes pour mieux la brider. D'où la présence, dans le Livre I du *Traité* qui, en traitant du sujet très réflexif de l'entendement, est déjà en soi le plus « métaphysique » des trois, de sujets « abstrus » qui disparaîtront ou presque de l'*Enquête sur l'entendement humain*, mais qui occupent toutes les Deuxième et Quatrième parties du Livre I du *Traité*. La Deuxième partie traite « Des idées d'espace et de temps » à partir d'une distinction subtile entre « l'infinie divisibilité de l'espace et du temps » et la « divisibilité infinie de l'espace et du temps » et se referme sur la question très métaphysique de l'existence (« De l'idée d'existence et celle d'existence extérieure »). Quant à la Quatrième Partie, elle met les « autres systèmes philosophiques » à l'épreuve du « système sceptique » et s'embarque ainsi dans le traitement des questions de la croyance à l'existence des corps (section II), de la substance (section III), de la distinction des qualités premières et des qualités secondes (section IV), de l'immatérialité de l'âme (section V) et de l'identité personnelle (section VI). Réformer le goût des savants, c'est relâcher une dernière fois la bride de leur curiosité

¹ *Caractéristiques*, VI.IV. Dans les *Dialogues*, Pamphile définit cette « manière méthodique et didactique, qui permet d'exposer immédiatement, sans préparation, le point auquel on veut parvenir, et de passer ensuite, sans interruption, à l'enchaînement des preuves servant à l'établir » (*Dialogues*, Pamphile à Hermippe. I. 128 ; 71).

² Il est d'abord question des idées (*Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II ; *Traité*, Livre I, Partie I) puis de la connaissance et de la probabilité (*Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II ; *Traité*, Livre I, Partie III).

³ Dans le compte rendu du Livre III du *Traité* par le *Bibliothèque raisonnée* du 2^e trimestre 1741, on peut lire, à propos de la théorie humienne de la justice et de la propriété : « C'est là, comme vous pouvez le voir, le système de Hobbes mis au goût du jour » (cité dans Mossner, "The Continental Reception...", p. 39).

pour lui montrer qu'il y a des sujets sur lesquels elle ne pourra jamais obtenir satisfaction. Mais c'est surtout la réorienter sur les seuls sujets où elle pourra au contraire se satisfaire : l'entendement, les passions, la morale, la politique et la critique, en somme les sujets moraux ou la nature humaine. De cette façon, l'auteur du *Traité* espérait peut-être atteindre aussi cette partie plus indolente du public que constituent les mondains et qui s'est détournée à tort de la métaphysique.

Toujours est-il que Hume perçut cette tentative de réforme – ou plutôt de révolution – comme un échec, au sens où le *Traité* aurait été largement ignoré¹. Cela veut dire que sa matière n'avait pas été éprouvée par le public et qu'elle n'était donc pas en cause. C'est donc par la manière que son auteur avait péché. Et sans doute la forme du *Traité* était-elle trop scolastique pour capter l'attention des mondains, ce qui justifiera l'adoption de ces formes littéraires plus sociables que sont l'essai, l'enquête, le discours, la dissertation et le dialogue. Sans doute aussi le choix des sujets traités pour retenir l'attention des savants devait-il se payer par l'indifférence des mondains, ce qui justifiera leur abandon partiel dans les œuvres ultérieures. Et même lorsqu'il traitait d'un sujet plus commun et pour ainsi dire plus coutumier comme la croyance, l'auteur du *Traité* ne pouvait s'empêcher de déployer tout l'arsenal des arguments qu'il trouvait en faveur de son hypothèse, entraînant le lecteur dans des raisonnements dont lui-même reconnaissait volontiers le caractère abstrus². Mais c'est aussi le ton du *Traité* qui ne convenait pas, ton encore trop dogmatique. Si l'Introduction établissait le programme d'une science de l'homme sur un scepticisme de principe consistant à renoncer à toute hypothèse sur l'essence des choses pour se contenter de l'étude des phénomènes, le ton de ce texte était aussi celui, déjà triomphal, d'une grande restauration du savoir. Si la Conclusion du Livre I exprimait un scepticisme extrême, ce n'était qu'en vertu d'un dogmatisme inversé en son contraire. Et certes, si le vrai sceptique – non pas le pyrrhonien – est conduit à employer des expressions comme « *il est évident, il est certain ou il est indéniable*, ce que le respect dû au public devrait peut-être nous interdire »³, et ce que son scepticisme devrait peut-être lui interdire tout autant, force est d'admettre que cet ultime correctif apporté à son langage sonne

¹ Encore une fois, seule compte ici la perception que Hume eut de la réception du *Traité*. Pour la réalité historique de cette réception, voir E. C. Mossner, "The Continental Reception of Hume's *Treatise*, 1739-1741", *Mind*, 56 (1947), 31-43 et D. F. Norton et M. Norton, "Historical Account of *A Treatise of Human Nature* from its Beginnings to the Time of Hume's Death" dans F. Norton et M. Norton (ed.), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2000, vol. 2, pp. 494-576.

² « Je sens bien à quel point tout ce raisonnement doit paraître abstrus à la majorité des lecteurs, qui, n'étant pas habitués à des réflexions profondes de ce genre sur les facultés intellectuelles de l'esprit, seront portés à rejeter comme chimérique tout ce qui n'est pas conforme aux opinions couramment reçues ni aux principes de philosophie les plus faciles et les plus évidents » (*Traité*, 1.3.12.95 ; 210-211).

³ *Traité*, 1.4.7.178 ; 367.

comme l'aveu d'une manière d'écrire encore inadéquate à l'esprit de la vraie philosophie¹. Le manque de politesse dans la manière de s'adresser au public est le fait d'un auteur encore mal à l'aise avec sa plume comme d'ailleurs avec son scepticisme et avec sa propre humeur philosophique.

C'est à corriger ces défauts du *Traité* que vise la publication des œuvres suivantes. Plus courts que le *Traité*, et de formes plus libres, ces écrits semblent avoir été conçus par Hume pour être de lecture plus aisée et donc pour être accessible non seulement aux savants mais aussi au public de la conversation. C'est ce que suggère clairement l'Avertissement des *Essais moraux et politiques*, qui semble aussi faire allusion à la réécriture du *Traité* dans les deux *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions* : « La plupart des *Essais* qui suivent ont été écrits en vue d'une publication hebdomadaire, pour accomplir le même dessein que *The Spectator* ou *The Craftsman*. Or, ayant renoncé à cette entreprise, partie par paresse, partie par manque de loisir, mais désireux de mettre à l'épreuve mes talents d'écrivain avant de me hasarder à des compositions plus sérieuses, j'ai été amené à livrer ces bagatelles au jugement du public »². Et alors que la systémativité du *Traité* contraignait à une lecture continue et de longue haleine, seule à même d'en appréhender l'unité, les *Essais* ne demandent plus un tel effort au lecteur : « Le lecteur ne doit pas chercher de lien entre ces essais, mais considérer chacun d'eux comme une œuvre à part. C'est là une liberté accordée à tout essayiste, et qui remplit d'aise l'écrivain autant que le lecteur (*is an equal Ease both to Author and Reader*) en les dispensant des fatigues d'une attention ou d'une application trop soutenue »³. Un tel changement dans la manière d'écrire passerait facilement pour un renoncement à la philosophie abstraite s'il ne fallait pas y voir avant tout un art d'écrire en adéquation avec cette « manière désinvolte » et « authentiquement sceptique » de pratiquer ce genre de philosophie et qui constitue la bonne humeur du vrai sceptique⁴. C'est en traitant les sujets sérieux de la philosophie abstraite sur le tempo d'une conversation – ce que permet l'essai, l'enquête, la dissertation mais par-dessus tout le dialogue – que le sceptique pourra espérer rendre les savants un peu plus sociables et les mondains un peu plus savants. C'est ainsi qu'il pourra espérer parfaire la réconciliation entre les deux mondes constitutifs d'une République des Lettres encore divisée au niveau des humeurs philosophiques qui la traversent.

¹ Sur le changement de ton qui s'opère entre le *Traité* et la première *Enquête*, voir Box, *The Suasive Art...*, pp. 175-187.

² *Essais moraux, politiques et littéraires et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 106. Voir cependant l'Avertissement du Livre III du *Traité* : « J'espère que les lecteurs ordinaires pourront le comprendre sans lui consacrer une attention plus grande que celle que l'on accorde généralement aux ouvrages de raisonnement » (*Traité*, 3.Avertissement.292 ; 45).

⁴ *Traité*, 1.4.7.177 ; 367.

Du point de vue des sujets traités, il faut remarquer que les écrits postérieurs au *Traité* en accomplissent à rebours le programme. En commençant par l'analyse de l'entendement et des passions pour continuer avec la morale, la politique et la critique (d'après le programme complet annoncé dans l'Introduction), le *Traité* entendait progresser du plus simple au plus complexe, suivant l'ordre des raisons¹. Dans les œuvres suivantes, Hume procède dans l'ordre inverse, ou à peu près, en commençant par la politique et la critique (avec les *Essais*) pour continuer avec la logique et la morale (les deux *Enquêtes*) puis les passions (avec la *Dissertation sur les passions*). On pourrait dire que le *Traité* suivait l'ordre de la synthèse, en progressant du plus simple au plus complexe, tandis que les œuvres de la maturité suivent l'ordre de l'analyse, en remontant des domaines les plus complexes et les plus concrets à leurs ultimes fondements anthropologiques. Or ce changement de méthode ou de stratégie de publication correspond à un changement d'attitude à l'égard du public, et en particulier du public de la politesse, avec lequel Hume semble avoir voulu se montrer davantage pédagogue, en intégrant dans ses propres écrits la culture sociale et littéraire de ce public, sans pour autant renoncer à la philosophie spéculative et donc à la réforme du monde savant, dans la continuité du *Traité*. Mais réformer le goût du public de la conversation, c'est avant tout rehausser ses sujets de préoccupation, ce que les *Essais* accomplissent déjà à leur façon, avant les deux *Enquêtes*. Certes, Hume présente les *Essais* comme des « bagatelles » qu'il sert au public pour se faire la main avant de lui servir des écrits plus relevés, comme si les *Essais* n'avaient eu pour fonction que de capter l'attention du public de la conversation pour assurer un lectorat aux *Enquêtes*, c'est-à-dire au *Traité* refundu. Mais il ne faut pas s'y méprendre. Car c'est la fonction même de l'essai, chez Hume, que d'élever les questions politiques de la considération des circonstances particulières à l'étude des faits généraux, autrement dit de transformer un sujet de conversation en sujet de spéculation². C'est ainsi que des essais sur l'indépendance du parlement, les partis de la Grande-Bretagne, la coalition des partis, etc., qui devaient nourrir les discussions des mondains, sont en même temps des *Essais* sur la question plus générale du gouvernement que le *Traité* avait déjà abordée. Et c'est de la même façon que des essais sur l'intérêt, sur la balance du commerce, sur les impôts ou sur le crédit public, sujets qui devaient alimenter les « conversations d'estaminets »³ servent en

¹ Le programme du *Traité* est annoncé dans l'Avant-propos publié avec les deux premiers livres, sur l'entendement et les passions, qui « forment à eux seuls une chaîne complète de raisonnement », selon une « division naturelle » des sujets (*Traité*, Avant-propos de 1739.2 ; 29). C'est que la morale, la politique et la critique (l'esthétique) de Hume reposent en grande partie sur cette anthropologie fondamentale que constituent ensemble la théorie de la croyance (Livre I) et des passions (Livre II).

² Voir D. Deleule, *Hume et la naissance...*, pp. 93-131.

³ *Essais*, 2.1.253 ; 39.

réalité sous la plume de Hume à fonder l'économie politique comme science. Procéder ainsi, c'était contrarier à la fois l'appétit malsain des métaphysiciens pour des sujets abstrus, sans connexion avec l'expérience et la nature humaine, et l'aversion tout aussi malsaine des mondains pour la philosophie abstraite. C'était modérer l'enthousiasme des uns et soigner la mélancolie des autres.

Mais pour viser ces deux publics à la fois, Hume semble avoir procédé par essais. Si le *Traité* s'adressait aux doctes plutôt qu'aux mondains, échouant ainsi à capter l'attention de ces derniers, les *Essais* tentent un premier rééquilibrage, si l'on en croit la manière dont leur auteur justifie l'adoption de cette forme littéraire dans « Of Essay-Writing ». On vient de voir comment le choix des matières y contribua. Mais à trop vouloir atteindre les mondains, certains essais semblent être tombés dans l'excès inverse de celui du *Traité*, leur auteur finissant par les retirer de la publication après les avoir jugés trop frivoles¹. Alors que l'auteur du *Traité* avait commis l'erreur de se laisser aller à raisonner sur des sujets trop abstrus, inversement celui des *Essais* s'est parfois laissé emporter par une complaisance coupable à l'égard des valeurs superficielles du monde de la politesse. Avant de pouvoir prétendre réformer le goût de ses contemporains, un auteur doit apprendre à ne plus commettre lui-même de fautes de goût à leur contact. De ce point de vue-là, c'est dans les *Enquêtes* que Hume semble avoir atteint le sommet de son art, trouvant le style le plus équilibré et donc le plus à même de réformer en même temps les deux composantes de la République des Lettres. L'équilibre du style des *Enquêtes*, qui leur donne l'aisance qui manquait au *Traité* sans tomber dans la facilité de certains des *Essais*, réside notamment dans l'articulation entre le travail de l'anatomiste et celui du peintre, c'est-à-dire entre l'analyse anthropologique, acte propre à la philosophie spéculative, et la description vivante de la nature humaine, qui est l'apanage de la philosophie facile. Là encore la réception joua un rôle décisif dans l'évolution du style de Hume. Si la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain* s'attache à peindre le caractère du « pur philosophe » en contraste avec celui de l'honnête homme, « le caractère le plus parfait »², c'est parce que le *Traité* n'avait reçu aucune audience auprès des *gentlemen* et qu'il fallait commencer par réhabiliter la philosophie abstraite à leurs yeux. Et si la dernière section prend soin de peindre le caractère des « dogmatiques raisonneurs »³, faisant ainsi ressortir par contraste celui du sceptique mitigé, c'est parce que le scepticisme du *Traité* avait été

¹ *Letters*, 1.63.112 (à propos des trois essais retirés pour l'édition 1748 des *Essais*, édition D du classement Green and Grose : « Of Essay-Writing », « Of Moral Prejudices » et « Of the Middle Station of Life ») et *Letters*, 1.78.169 (à propos des deux essais retirés pour la publication de l'édition O (1764) des *Essais* : « Of Love and Marriage » et « Of the Study of History »).

² *EEH*, 1.5.6-7 ; 46-47.

³ *EEH*, 12.24.120 ; 283-284.

mal compris¹. Enfin, c'est visiblement en tenant compte du reproche que lui adressa Hutcheson de ne pas suffisamment honorer la vertu et déprécier le vice que Hume décida de mêler dans la deuxième *Enquête* la peinture à l'anatomie². Ce faisant, les *Enquêtes* satisfaisaient de manière équilibrée à cette double exigence constitutive de la sociabilité intellectuelle des Lumières et qui est de plaire et instruire tout à la fois (*placet et docere*), double exigence qui est aussi bien celle du scepticisme mitigé de Hume. C'est pour n'avoir pas plu que le *Traité* n'instruisit personne. C'est pour avoir été trop complaisants à l'égard des mondains que certains *Essais* n'étaient pas instructifs. C'est pour avoir trouvé le juste équilibre entre les deux que les *Enquêtes* témoignent d'un art d'écrire accompli.

De toute évidence, l'art du dialogue devait participer de cette tentative pour réformer le goût philosophique du public³. Deux des dialogues composés par Hume portent sur la question de la religion naturelle, la section XI de l'*Enquête sur l'entendement humain* et, bien sûr, les *Dialogues sur la religion naturelle*. Si le sujet était fait pour plaire aux doctes⁴, la forme devait plaire au monde de la conversation. Mais plaire n'est pas instruire, et ce n'est pas non plus en se contentant de satisfaire le goût du public qu'on peut espérer le réformer. En quoi l'art du dialogue contribuait-il à réformer le goût philosophique des deux composantes du public ? Le sujet de la religion naturelle était évidemment un sujet délicat à traiter pour un philosophe sceptique. D'abord parce qu'il n'est pas aisé de réveiller le sommeil dogmatique des savants en la matière et de leur indiquer qu'il est permis de douter des opinions les mieux établies. C'est une première raison d'écrire sous forme de dialogue, le modèle de la conversation ayant ici pour effet critique de susciter le doute sur un sujet devenu trop évident parce que trop banal : « Tout point de doctrine si évident qu'il souffre à peine de dispute, mais si important aussi qu'on ne saurait trop souvent l'inculquer dans les esprits, semble devoir être traité selon une

¹ L'auteur du compte rendu de la Bibliothèque raisonnée du 2^e trimestre 1740 reproche à l'auteur du *Traité* « le goût pour le pyrrhonisme qui règne dans sa manière de philosopher » (Mossner, "The Continental Reception...", p. 37). Il y a une part de vérité dans ce jugement, au sens où le scepticisme mitigé de Hume est en partie le résultat du pyrrhonisme (*EEH*, 12.24-25.120 ; 282-284). Quant au pamphlet auquel répond en 1745 la *Lettre à un ami*, il semble bien avoir purement et simplement assimilé le scepticisme de Hume à un pyrrhonisme : « l'auteur soutient : 1. Un scepticisme universel. Voyez ce qu'il avance pp. 458-470 [G.G., I, 544-553 ; L., 356-367, NdT], où il doute de toute chose (sauf de sa propre existence) et où il soutient que c'est folie que de prétendre croire à quoi que ce soit avec certitude » (*Lettre à un ami*, 13.425 ; 50, la note renvoyant aux pages du volume 1 de l'édition des *Philosophical works of David Hume* par T. H. Green et T. Grose [Aalen : Scientia Verlag, 1964] puis aux pages de la traduction du *Traité* par A. Leroy [Paris, Aubier, 1946]).

² Voir la lettre à Hutcheson du 17 septembre 1739 (*Letters*, I.13.32-33).

³ Sur le dialogue chez Hume, voir M. Malherbe, "Hume and the art of dialogue", dans M. A. Stewart and J. P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh University Press, 1994, pp. 201-223.

⁴ Sur l'importance de la religion naturelle dans la pensée britannique de la première moitié du XVIII^e siècle, voir L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. I, Ch. III-V.

méthode de cette sorte, où la nouveauté de la manière compense la banalité du sujet »¹. Mais si le sujet est délicat pour un sceptique, c'est aussi parce que la religion naturelle n'était pas, pour la plupart des philosophes britanniques du XVIII^e siècle, ce que l'ami épicurien de Hume dans la première *Enquête* et Philon dans les *Dialogues* semblent souhaiter qu'elle soit, à savoir une question purement spéculative, sans incidence sur les mœurs ni sur la société. Elle présentait des enjeux pratiques d'importance, notamment comme rempart de la morale et en opposition au paradoxe de l'athée vertueux. Elle ne pouvait donc pas se réduire à une affaire d'arguments, et les deux dialogues que Hume lui consacre montrent qu'elle met aussi en jeu les mêmes passions que les religions historiques ou positives, à savoir l'enthousiasme et la superstition. Réformer le goût philosophique des savants en la matière, ce n'était donc pas seulement leur présenter les arguments sceptiques qui tendent à montrer que l'expérience n'autorise aucune conclusion qui serait susceptible d'avoir une quelconque conséquence pratique. C'était aussi s'adresser à eux par une manière d'écrire propre à tempérer leurs passions religieuses et à leur apprendre à discuter sereinement sur la question. L'un ne va d'ailleurs pas sans l'autre, car c'est l'incertitude même du sujet qui justifie qu'on en fasse un objet de pur divertissement sociable : « Toute question philosophique qui est si *obscure* et *incertaine* que la raison humaine ne peut se déterminer à son sujet de façon ferme, paraît – s'il faut vraiment en traiter – nous amener naturellement à choisir le style de la conversation et du dialogue. On peut souffrir que des hommes raisonnables diffèrent d'opinion là où personne ne peut raisonnablement se prononcer ; des sentiments opposés, même s'il n'en sort rien de décisif, procurent un divertissement agréable ; et pourvu que le sujet soit curieux et intéressant, le livre nous introduit, pour ainsi dire, en bonne compagnie et joint les deux plaisirs les plus grands et les plus purs de la vie humaine que sont l'étude et la société »². Or quoi de plus efficace, à la fois pour faire sentir aux doctes l'incertitude de leurs opinions et les inciter à en discuter de manière dépassionnée que de mettre en scène des savants discutant de la religion naturelle dans une bibliothèque ? Cela permet en effet de mettre à distance les passions religieuses, de les objectiver, d'en atténuer ainsi l'effet et de faciliter l'exercice de la raison et de cette passion calme qu'est la pure curiosité philosophique. Réformer le goût philosophique des savants par l'art du dialogue, c'est mettre un peu de politesse dans le monde savant. C'est corriger les mœurs philosophiques par la plume. Mais dès lors qu'il porte sur la religion naturelle, l'art du dialogue permet aussi de réformer le goût des mondains, en les attirant vers un sujet de philosophie abstraite par un genre littéraire vivant

¹ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.3.128 ; 72.

² *Ibid.*, 4.129 ; 72-73.

et qui leur convient en ce qu'il imite leurs habitudes sociables, un genre littéraire « où la vivacité de la conversation rend le précepte plus frappant et où la variété des éclairages présentés par les divers personnages et caractère n'apparaît ni fastidieuse ni redondante »¹. Réformer le goût des mondains par des *Dialogues sur la religion naturelle*, c'est contribuer à mettre un peu de métaphysique dans la conversation.

Réformer le goût du public par un art d'écrire, c'est donc donner à la science de l'homme le public autorisé qui lui manque en diffusant au sein de la République des Lettres la bonne humeur sceptique qui sied à l'étude de cette science. C'est donc déjà préparer le test de sa réception critique, en polissant la pierre de touche. Mais il ne suffit pas de polir la pierre de touche, si l'on ne prépare pas par ailleurs le métal précieux à éprouver. Autrement dit, il faut que le philosophe comme écrivain travaille à exprimer et communiquer sa pensée de la manière la plus propre à en assurer l'évaluation critique au sein de la République des Lettres. C'est la deuxième fonction principale de l'art d'écrire chez Hume, qui se manifeste principalement dans la réécriture du *Traité*, nécessaire pour reproduire le test de réception de la science de l'homme, lequel avait échoué avec cette première œuvre. L'aisance de l'écriture se manifeste alors dans un art de clarté et de la réserve, propre à favoriser et libérer le jugement critique du lecteur.

B. Reproduire le test de réception

Si le *Traité* fut regardé par son auteur comme un échec littéraire, c'est parce qu'il fut peu lu et ne produisit pas la révolution philosophique escomptée². Mais c'est aussi parce que les quelques doctes qui réagirent à sa publication ne le comprirent pas. En mars 1740, Hume publie l'*Abrégé* non seulement pour susciter une réaction mais aussi et déjà pour réagir lui-même à la réception du *Traité*, ouvrage dont on s'est plaint qu'il était « obscur et difficile à comprendre »³. Et à ceux qui ont lu de travers, il adresse l'Appendice au *Traité* : « Je n'ai pas encore eu la chance de découvrir des méprises très notables dans les raisonnements présentés dans les volumes précédents, sauf sur un seul point ; mais

¹ *Ibid.*, 3.128 ; 72.

² « Le malheur d'un livre, dit Boileau, n'est pas qu'on en dise du mal, mais qu'on n'en dise rien » (*Letters*, 1.105.214).

³ *Abrégé*, 1.405 ; 33. Hume fait sans doute référence au compte rendu du *Traité* paru dans *The History of the Works of the Learned* en novembre et décembre 1739 et qui, entre autres choses, reprochait au *Traité* son « inscrutability » (*History of the Works of the Learned*, 2 : 362, cité dans David Fate Norton and Mary J. Norton (ed.), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2000, vol. 2, p. 461). Box voit des obscurités dans le plan du *Traité* (*The Suasive Art...*, pp. 82-110).

l'expérience m'a fait constater que certaines de mes expressions n'ont pas été assez bien choisies pour protéger les lecteurs de toutes les méprises, et c'est surtout pour remédier à ce défaut que j'ai ajouté cet appendice »¹. La publication de l'Appendice répond donc déjà à un souci de clarification des thèses principales du *Traité*, souci qui commandera aussi en grande partie sa réécriture plus complète dans les *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions*.

Or cette clarification des thèses du *Traité* est certes nécessaire pour mieux instruire le public. Mais elle l'est aussi pour que ces thèses fassent l'objet d'une réelle appréciation critique. Car on pourrait reconduire ici l'objection soulevée plus haut : s'il tenait vraiment le jugement du public pour un test de vérité, comment expliquer alors que Hume, considérant le *Traité* comme un échec, resta néanmoins sur ses positions philosophiques, au point de les réinvestir dans les œuvres ultérieures ? N'aurait-il pas dû, au contraire, purement et simplement abandonner sa philosophie, c'est-à-dire cesser d'y croire, retenant ainsi l'enseignement du public ? Mais il aurait fallu pour cela que le test de la réception ait vraiment eu lieu, ce qui ne fut pas le cas. Si le *Traité* fut un échec, ce n'est pas parce que la philosophie de son auteur fut désapprouvée, mais parce qu'elle fut mal comprise, ou désapprouvée pour avoir été mal comprise. Et si elle fut mal comprise, c'est parce qu'elle fut mal exposée. La fonction d'un test étant de provoquer une réaction, on peut bien dire alors que la manière du *Traité* entraîna l'échec du test, c'est-à-dire l'absence de réaction, ou des réactions d'incompréhension.

C'est pourquoi il fallait recommencer ou reproduire le test, et c'est là le sens de la réécriture de l'œuvre de jeunesse dans les *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions* : « La plupart des principes et des raisonnements contenus dans ce volume [il s'agit du deuxième volume des *Essais et traités*, qui contient les deux *Enquêtes* et la *Dissertation*] furent publiés dans un ouvrage en trois volumes, appelé *Traité de la nature humaine* ; un ouvrage dont l'Auteur avait formé le projet avant de quitter le Collège et qu'il écrivit et publia peu de temps après. Mais, le succès n'étant pas venu, il prit conscience de son erreur, celle d'être allé trop tôt à la presse, et il fondit le tout dans les pièces qui suivent, où sont corrigées, il l'espère, quelques négligences qui se trouvent dans ses premiers raisonnements et un bien plus grand nombre qui se trouvent dans l'expression »². Ou encore : « J'avais toujours nourri l'idée que mon manque de succès à la publication du *Traité de la nature humaine* était dû plus à la manière qu'à la matière et que je m'étais

¹ *Traité*, Appendice.396 ; 371. Voir aussi la lettre à John Stewart (?) de février 1754 (?), « Quand un homme de jugement se méprend sur ce que je veux dire, je reconnais que j'en suis fâché. Mais je ne le suis que contre moi-même, pour m'être si mal exprimé que je lui ai donné l'occasion de se tromper » (*Letters*, 1.91.187).

² *Essais et traités sur plusieurs sujets*, trad. M. Malherbe, vol. 3, Paris, Vrin, 2004, p. 35.

rendu coupable d'une imprudence très ordinaire en le faisant imprimer trop tôt. C'est pourquoi, j'en refondis la première partie dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, qui fut publiée tandis que j'étais à Turin »¹. Ce que révèle à son auteur la réception du *Traité*, ce n'est pas la faiblesse de sa philosophie (ni d'ailleurs sa force), comme cela aurait été le cas si un public autorisé l'avait alors condamnée de manière unanime et philosophiquement motivée, comme si le test avait effectivement été passé. Ce qu'elle révèle, c'est un défaut dans la préparation du test lui-même, défaut dû à l'empressement du jeune philosophe à voir la fortune que ses thèses obtiendraient auprès du public, ou comment elles résisteraient à une critique autorisée. La réception du *Traité* fut donc ce premier test par lequel Hume prit conscience de l'importance décisive d'un art d'écrire pour faire passer pleinement à la science de l'homme le test de sa réception. Ou plutôt devrait-on dire qu'il s'aperçut du caractère inapproprié de la manière du *Traité*. Car outre que cette manière implique déjà évidemment la mise en œuvre d'un art d'écrire, il ne fait aucun doute que Hume, avant même d'entreprendre la rédaction du *Traité*, était déjà préoccupé par son écriture philosophique : « Je n'avais aucun espoir de pouvoir livrer mes opinions avec l'élégance et la clarté nécessaires pour attirer sur moi l'attention du monde, et je préférerais vivre et mourir inconnu plutôt que de les produire contrefaites et imparfaites »². Le *Traité* fut pourtant jugé obscur et inintelligible. Il fallait donc être plus clair.

1. La clarté sceptique

Il y a quelque paradoxe, semble-t-il, à chercher la clarté quand on est sceptique et que l'on conçoit la raison comme n'étant finalement qu'un « mystérieux instinct »³, fondé sur l'imagination, « principe si inconstant et si fallacieux »⁴ ? Qu'est-ce, au juste, que la clarté sceptique ? Car celle-ci ne peut évidemment pas résider dans la clarté rationnelle des idées, les idées claires et distinctes que cherchait Descartes et dont l'évidence était l'expression de la lumière naturelle de la raison. Il y a pourtant bien une clarté sceptique. Cette clarté reste même, en un sens, celle des idées. Seulement, son origine n'est plus la même dès lors qu'on passe du rationalisme cartésien au scepticisme de Hume. Alors que dans le premier, la clarté des idées avait son origine dans l'innéité des premières semences de vérité, que seules de mauvaises habitudes de jugement venaient recouvrir, la clarté sceptique a son origine dans l'expérience comme impression simple, que seule l'analyse

¹ « My Own Life », xxxv ; 57.

² *Lettre à Arbuthnot*, 17 ; 18.

³ *Traité*, 1.3.16.120 ; 257.

⁴ *Traité*, 1.4.7.173 ; 358.

expérimentale permet de retrouver. Et alors que la clarté cartésienne se laissait exprimer par la métaphore optique de la lumière, la clarté sceptique – si l'on peut encore employer ce terme de clarté – trouve mieux à s'exprimer en termes de force ou de vivacité, « cette propriété singulière, et apparemment si insignifiante de la fantaisie »¹, sans laquelle nous ne pourrions néanmoins distinguer le réel de l'irréel. C'est cette clarté de l'expérience et des idées qu'un art d'écrire a pour fonction de présenter au lecteur. En quoi le *Traité* manquait-il de clarté et comment Hume a-t-il procédé pour remédier à cet inconvénient dans les œuvres suivantes ?

On a vu que, dès l'époque de rédaction du *Traité*, Hume était soucieux d'exprimer sa pensée dans un langage approprié. Mais cette volonté de se faire comprendre devait finir par se retourner contre l'auteur, en l'incitant à exposer trop longuement ses convictions, ce qui eut pour effet de nuire à l'intelligibilité de son propos. Dans le *Traité*, l'accumulation et le développement des arguments, leur présentation sous des éclairages différents (les « suites sur le même sujet »), mais aussi la volonté de surmonter les objections à son système (« Réponse aux objections » du Livre I, « Limitations de ce système » et « Expérimentations pour confirmer ce système » du Livre II, « Réflexions supplémentaires » du Livre III), et de positionner celui-ci par rapport aux systèmes des anciens et des modernes (« Du système sceptique et autres systèmes philosophiques », Livre I), tout cela était de nature à noyer le sens des thèses de Hume dans l'océan des arguments destinés à les établir. C'est en partie à cause de ses longueurs que le *Traité* n'avait pas passé avec succès le test de sens que constitue la réception de la philosophie auprès du public de la politesse. Il y a là cependant un paradoxe qu'il faut éclaircir. Car l'empirisme de Hume veut que le sens d'un discours réside dans le fait qu'il renvoie à des impressions des sens ou de la mémoire. Or le traitement des sujets moraux par la méthode expérimentale de raisonnement implique un usage systématique du principe empiriste de priorité de l'impression sur l'idée. À partir de là, comment le discours de cette philosophie expérimentale qu'est la science de l'homme pourrait-il perdre son sens et devenir inintelligible ou « abstrus » ? À cette question, le *Traité* lui-même fournit la réponse, dans la section du Livre I consacrée aux probabilités non philosophiques : « J'ajoute, comme troisième exemple de ce genre [de probabilités], que même si nos raisonnements établis par des preuves et ceux reposant sur des probabilités diffèrent considérablement les uns des autres, néanmoins, les raisonnements du premier genre dégèrent souvent insensiblement en raisonnements du second genre, rien que par la multitude des arguments enchaînés. Il

¹ *Traité*, 1.4.7.174 ; 361.

est certain que lorsqu'une inférence est immédiatement tirée d'un objet, sans aucune cause ni aucun effet intermédiaire, la conviction est beaucoup plus forte, et la persuasion plus vive, que lorsque l'imagination est conduite à travers un long enchaînement d'arguments, si infaillible que soit jugé le lien entre deux maillons. C'est de l'impression originelle que provient la vivacité de toutes les idées, par l'intermédiaire de la transition coutumière de l'imagination, et il est évident que cette vivacité doit graduellement s'affaiblir proportionnellement à la distance, et doit perdre quelque chose à chaque transition. Parfois, cette distance a une influence plus grande que n'en auraient même des événements contraires, et l'on peut recevoir une conviction plus vive d'un raisonnement probable, qui est resserré et immédiat, que d'un long enchaînement de conséquences, même si chacune d'elle est juste et concluante. Mieux, il est rare que de tels raisonnements produisent une conviction quelconque, et il faut avoir une imagination très ferme et très puissante pour conserver jusqu'au bout l'évidence, quand elle passe par tant d'étapes »¹. Ce passage du *Traité* éclaire en même temps la Préface de l'*Abrégé* qui tente de justifier cette entreprise « quelque peu extraordinaire » qui consiste à abrégé un livre aussi long que le *Traité*². C'est précisément cette lucidité anthropologique, jointe à la réception du *Traité*, qui permet à Hume de prendre conscience des maladresses littéraires de sa première œuvre et d'y remédier par la suite. L'art d'écrire du sceptique sera donc un art de la concision, ce qui justifie l'écriture par essais, enquêtes, discours, dissertations et dialogues, formes littéraires plus courtes que celle du *Traité*. Si la clarté des idées réside dans leur vivacité, et si la longueur du raisonnement est propre à diminuer la vivacité et donc la clarté des idées exposées, c'est que la concision s'impose³. Ainsi s'explique le propos éminemment paradoxal que Hume tient dans une lettre à Elliot of Minto : « En raccourcissant et en simplifiant les problèmes, je les rends réellement beaucoup plus complets. *Addo dum minuo* »⁴. Lever le voile du style méthodique, c'était renoncer aux longueurs pour adopter un style concis propre à épurer l'expression de la pensée de tout ce qui pourrait empêcher le public de l'éprouver.

Mais dans le cadre d'une philosophie empiriste, l'art de la clarté est aussi dans la présentation de l'expérience. Il y avait une certaine clarté dans le discours très analytique

¹ *Traité*, 1.3.13.98 ; 217-218.

² *Abrégé*, Préface.1.405.31. En réalité, et comme l'annonce la Préface de l'*Abrégé*, « un argument unique » du *Traité* y est repris (celui concernant les raisonnements de causalité). Hume avait déjà tenté, mais en vain, de donner un *Abrégé* du *Traité* à Henry Home et à une autre personne avant même la publication des deux premiers livres (voir la lettre à H. Home du 2 décembre 1737, Annexe, Lettre n°1).

³ Sur l'évolution du style de Hume entre le *Traité* et les deux *Enquêtes* vers davantage de concision, voir Box, *The Suasive Art...*, pp. 166-175.

⁴ *Letters*, 1.73.158. Box résout de manière claire ce paradoxe qui consiste pour Hume, dans les deux *Enquêtes*, à chercher à être plus explicite en étant plus court (*Op. cit.*, pp. 166-175).

du *Traité* sur les impressions, les idées et leurs relations mais aussi dans les classifications opérées sur les différentes perceptions. Quoi de plus clair que la division des perceptions en impressions et idées, en perceptions (impressions ou idées) simples et perceptions complexes, celle des impressions en impressions de sensation et impressions de réflexion, celle des passions en passions directes et passions indirectes, celle des vertus en vertus naturelles et en vertus artificielles ? La refonte du *Traité* dans les *Enquêtes* et la *Dissertation sur les passions* les reprendront d'ailleurs¹. Et quoi de plus clair, comme présentation de l'expérience, que l'impression simple ? La clarté expérimentale est dans la réduction de l'expérience humaine, compliquée à souhait car composée d'un enchevêtrement de circonstances, à cet atome psychique qu'est l'impression simple. Mais ce qui est clair au regard analytique de l'anatomiste ne l'est pas forcément à celui de son lecteur, qui vient toujours de l'expérience humaine et pour lequel il n'est pas aisé de venir à l'expérience philosophique. Car cette expérience n'est pas naturelle mais artificielle, étant le pur produit d'une méthode de raisonnement, la méthode expérimentale². Il fallait donc s'y prendre autrement pour mieux faire sentir au lecteur ce dont il était question dans le *Traité* (la croyance, les passions, les distinctions morales, les vertus, etc.), ce à quoi pouvait contribuer l'art d'écrire du philosophe.

Dans les *Essais*, la présentation claire de l'expérience réside essentiellement dans le choix des sujets, qui ne sont plus les sujets abstrus des métaphysiciens mais ceux, plus proches de l'expérience humaine et de ses circonstances particulières, de la conversation et du monde de la politesse, même si cette expérience humaine demande elle-même une clarification philosophique, c'est-à-dire sa réduction aux faits généraux. Quoi de plus clair, en effet, pour un *gentleman*, que les questions de la liberté de la presse, des partis de la Grande-Bretagne, de l'éloquence, de l'argent, des impôts, de la succession protestante, etc. ? Dira-t-on que l'on perd en rigueur spéculative ce que l'on gagne ici en clarté ? Mais tout l'art de l'essai consiste à joindre la clarté expérimentale de la philosophie abstraite à la clarté empirique de l'expérience humaine, qui est toujours une expérience sociale. Tout l'art de l'essai consiste à éclairer les circonstances particulières par les faits généraux et les faits généraux par les circonstances particulières.

Cet équilibre entre la place faite à l'expérience humaine dans ce qu'elle a de plus quotidien, de plus commun ou de plus courant, et la place réservée à l'expérience philosophique méthodiquement élaborée, on le retrouve dans la stratégie littéraire des

¹ Voir les tables de correspondance de Selby-Bigge et celle de J.-P. Cléro.

² Son produit est si artificiel qu'il peut aller jusqu'à rebuter l'esprit. Ce que l'anatomiste découvre n'est jamais très ragoûtant (*Traité*, 3.3.6.395 ; 251 et *Letters*, 1.13.32-33).

Enquêtes, qui répond elle aussi à un souci de clarté. En cherchant à joindre la peinture à l'anatomie, Hume s'efforce d'y allier une clarté esthétique – celle de l'expérience comme ressenti (comme *feeling*) – à la clarté expérimentale – celle de l'expérience méthodiquement instruite. Dans la première *Enquête*, la clarté esthétique est celle d'une caractéristique philosophique qui, malgré sa portée théorique, relève déjà du travail du peintre, le peintre de caractères. Ici, la clarification consiste à rendre explicite ce que le *Traité* admettait implicitement, la caractéristique permettant d'objectiver et de reconnaître aisément des attitudes philosophiques. Alors que le *Traité* s'adressait au public en admettant implicitement une différence entre la philosophie des métaphysiciens et celle des moralistes, ou entre « les spéculations les plus abstraites sur la nature humaine » d'une part et la « morale pratique » d'autre part, distinction qui n'intervient qu'aux toutes dernières lignes du Livre III du *Traité*¹, la première *Enquête* commence par distinguer nettement « différentes espèces de philosophie » constitutives de la science de l'homme, la « philosophie abstraite » et la « philosophie facile » avant même d'entrer dans l'anatomie de l'entendement humain². Or cette distinction, Hume la fait en dressant des portraits types, c'est-à-dire en stylisant l'expérience philosophique. C'est le portrait du moraliste et de son lecteur, l'honnête homme, lequel possède « le caractère le plus parfait ». Et c'est le portrait du « pur philosophe », auteur ou lecteur, « personnage qu'on n'accepte jamais volontiers dans le monde, car on l'estime incapable de contribuer à l'avantage ou au plaisir de la société »³. De même que les moralistes « nous font sentir la différence entre le vice et la vertu », en « [faisant] contraster comme il convient les caractères opposés »⁴, de même l'auteur de la première *Enquête* commence-t-il par faire sentir au lecteur la différence entre les deux espèces de philosophies, en figeant dans des figures caractéristiques les différentes humeurs philosophiques. C'est ainsi qu'il clarifie et intègre au discours de la science de l'homme une différence constitutive du public de cette science alors que le *Traité* ne disait pas explicitement de quel genre de philosophie il relevait, sa lecture risquant ainsi de rebuter le lecteur non averti. Dans l'*Enquête* au contraire, on sait tout de suite à quel niveau d'analyse on se situe dans l'étude de la nature humaine.

Opposer l'heureux caractère de l'honnête homme au personnage plus problématique du pur philosophe, c'était aussi avertir le lecteur contre les dangers potentiels de la philosophie abstraite. C'était déjà le prévenir contre une sorte de

¹ *Traité*, 3.3.6.395 ; 251.

² *EEH*, 1.

³ *EEH*, 1.5.6 ; 46.

⁴ *EEH*, 1.1.5.43.

scepticisme, celui qui se signale par « la morne mélancolie »¹. Mais il fallait faire davantage. Car le malentendu principal dont le *Traité* avait été victime portait sur le sens du scepticisme qu'il défendait. Certains lecteurs y virent en effet une profession de pyrrhonisme et ne perçurent pas la distinction entre cette forme outrée de scepticisme et la forme plus modérée que l'auteur du *Traité* soutenait sans encore lui avoir trouvé de nom, chose qui aurait sans doute permis au lecteur de l'identifier plus facilement. C'est à remédier à cela que s'attache aussi la première *Enquête*, qui est une clarification du sens qu'il convient d'accorder au scepticisme de Hume. Alors que le *Traité* avait distillé les doutes sceptiques sur les opérations de l'entendement humain à travers les différentes parties du Livre I, l'*Enquête* les expose tous ensemble dans sa section IV avant d'apporter la « solution » de ces doutes dans la section suivante. Et alors que le *Traité* s'était contenté de faire sentir la différence entre le scepticisme excessif et le vrai scepticisme dans une conclusion où l'auteur, de manière assez inattendue, livrait ses humeurs changeantes au lecteur, la première *Enquête* expose objectivement cette différence en termes d'excès et de modération et nomme les deux sortes de scepticisme à distinguer en utilisant la distinction claire entre les écoles sceptiques de la Grèce antique : s'il y a un « scepticisme *excessif* » qui s'appelle « pyrrhonisme », il y a aussi « un scepticisme plus *mitigé*, ou philosophie *académique* »². Mais cette volonté de clarification va jusqu'à soumettre le scepticisme lui-même à la classification expérimentale, ce que le *Traité* s'était contenté de faire sur les perceptions de l'esprit, sans l'appliquer au scepticisme lui-même. On a beaucoup évoqué la distinction que Hume opère dans la première *Enquête* entre pyrrhonisme et scepticisme mitigé. En réalité, la dernière section de l'*Enquête* ne distingue pas moins de quatre genres de scepticisme, à la faveur de deux distinctions successives. Hume distingue tout d'abord « un genre de scepticisme, *antérieur* à toute étude et à toute philosophie » (c'est le doute cartésien qui, lorsqu'il devient hyperbolique, conduit au pyrrhonisme) d'« un autre genre de scepticisme, *subséquent* à la science et à la recherche » (le pyrrhonisme outré)³ avant de distinguer « un scepticisme plus *mitigé*, ou philosophie *académique*, qui peut être à la fois durable et utile, et qui peut, en partie, être le résultat de ce pyrrhonisme, ou scepticisme *excessif*, quand les doutes indistincts en sont, dans une certaine mesure, corrigés par le sens commun et la réflexion » (pondération du jugement chez l'honnête homme) et « une autre sorte de scepticisme *mitigé*, qui peut être avantageuse à l'humanité, et qui peut résulter naturellement des doutes et scrupules pyrrhoniens, [...] la limitation de nos recherches aux

¹ *EEH*, 1.6.7 ; 48.

² Hume souligne. Sur cette clarification du scepticisme opéré par la première *Enquête*, voir Box, *The Suasive Art...*, pp. 187-206.

³ *EEH*, 12.3-5.112-113 ; 264-266.

sujets qui sont le mieux adaptés à l'étroite capacité de l'esprit humain » (scepticisme newtonien, qui limite la recherche aux relations d'idées et aux questions de fait)¹. Or cette clarification par classification était commandée par un certain flou entourant la figure du sceptique, lequel reflétait sans doute aux yeux de Hume l'incompréhension du public à la réception du *Traité*, qui fut taxé d'athéisme en même que de pyrrhonisme. C'est que le sceptique et l'athée provoquent la même perplexité chez les théologiens, qui passent leur temps à les réfuter tout en se demandant s'il est tout bonnement possible d'être athée ou sceptique, « ce qui soulève une question fort naturelle : qu'entend-on par *Sceptique* ? »². Une clarification s'imposait, qui relevait d'un art d'écrire appliqué à la présentation du scepticisme lui-même. Dans le *Traité*, la distinction entre différentes sortes de scepticisme restait implicite, parce qu'elle était encore prise dans le mouvement subjectif par lequel l'auteur semblait prendre conscience de la portée de sa propre philosophie. Si l'Introduction admettait par principe et sans le nommer un scepticisme newtonien (la limitation de la recherche aux phénomènes), scepticisme antérieur à la recherche, sa mise en œuvre systématique devait conduire à un scepticisme subséquent à la recherche, dont il n'était pas aisé de savoir, au moins pour un lecteur de l'époque, si l'auteur l'admettait ou le rejetait. Soumettre le scepticisme lui-même à la classification, en distinguant un scepticisme excessif et un scepticisme plus mitigé, c'était clarifier sa position et lever le malentendu. Désormais le scepticisme de Hume pouvait être jugé pour ce qu'il était, un scepticisme modéré et non un pyrrhonisme insoutenable ou un athéisme plus ou moins voilé. Le test de réception pouvait avoir lieu. Du moins l'auteur avait-il tout fait ce qui était en son pouvoir pour le rendre possible. Le reste était du ressort du public.

Si la première *Enquête* devait clarifier l'expérience philosophique elle-même, en distinguant différentes sortes de philosophie et différentes sortes de scepticisme, la deuxième *Enquête* devait clarifier l'expérience morale, celle du vice et de la vertu, expérience que le *Traité* avait peut-être trop atomisé. Sans renoncer à l'anatomie de la nature humaine (réduction des distinctions morales à un sens moral et finalement aux passions, classification des vertus en naturelles et artificielles, en qualités utiles aux autres, utiles à nous-mêmes, immédiatement agréables aux autres et immédiatement agréables à nous-mêmes), il ne fallait pas négliger la peinture de la vertu, ni d'ailleurs son éloge. Quand l'anatomie des vertus permet de mieux comprendre les mécanismes qui opèrent secrètement dans ce que l'on éprouve quotidiennement, la peinture des passions, du vice et de la vertu permet tout simplement de mieux comprendre de quoi l'on parle. Certes, la

¹ *EEH*, 12.24-25.120-121 ; 282-285.

² *EEH*, 12.2.112 ; 264.

différence entre le vice et la vertu est si évidente et sensible de soi que ceux qui en doutent ne sont que des « disputeurs de mauvaise foi »¹ et que le langage suffirait, en toute rigueur, à l'établir sans qu'il soit besoin de la prouver². Mais c'est précisément le risque d'une anatomie de la nature humaine que de rendre obscur ce qui est clair en voulant rendre clair ce qui est obscur, autrement dit de faire perdre de vue l'expérience courante en la réduisant à l'expérience méthodiquement élaborée. C'est pourquoi il faudra commencer par nommer les vertus, les énumérer, les peindre et même les louer, avant même d'en commencer l'analyse. Et aussi faudra-t-il en reprendre la peinture pour illustrer les principes généraux dont elles dépendent. C'est ce qu'accomplit exemplairement la section de la deuxième *Enquête* consacrée à la bienveillance. Après avoir fait la liste des épithètes qui, dans la langue anglaise comme dans toutes les langues, « expriment le mérite le plus élevé auquel la nature humaine puisse atteindre » (« sociable, good-natured, humane, merciful, grateful, friendly, generous, beneficent »)³, elle donne à voir toutes ces vertus réunies et jointes aux qualités qui les font ressortir au point d'élever un homme au rang de dieu (la naissance, le pouvoir, les talents éminents au service de la justice et de l'instruction du genre humain) en la personne d'un Périclès. Personnage réel et historique, à la différence des personnages des dialogues humiens, Périclès n'en fait pas moins office d'idéal-type dans lequel se cristallise l'expérience humaine, non pas certes celle de Périclès en tant qu'acteur de l'histoire, mais la nôtre en tant que spectateurs de la vertu dans toute sa splendeur⁴. À peine est-il besoin, après cela, de faire l'éloge des vertus sociales, « tant il est vrai que ces vertus, sitôt aperçues, captivent le cœur humain ; et il est difficile de résister à la tentation d'en faire l'éloge, chaque fois qu'elles se présentent dans le discours et le raisonnement »⁵. L'anatomie de la vertu peut alors commencer : « On peut observer que dans les éloges qui sont rendus à un homme lorsqu'il se signale par son humanité et sa bienfaisance, il y a une circonstance sur laquelle on ne manque jamais de s'attarder longuement : c'est le bonheur et la satisfaction que la société retire de son commerce et de ses bons offices »⁶. Mais à peine a-t-on posé un principe qu'il faut peindre à nouveau pour le rendre sensible, avant d'aller plus loin dans l'analyse : « Et on dira : il se rend plus cher à ses parents par le pieux attachement qu'il leur voue et par ses soins dévoués que par les liens de la nature ; ses

¹ *EPM*, 1.2.3 ; 45.

² *EPM*, 1.10.6-7 ; 48-49 / 2.1.8 ; 51.

³ *EPM*, 2.1.8 ; 51.

⁴ *EPM*, 2.2.8 ; 51-52. Et cependant : « Chez des hommes d'un talent plus modeste et d'une capacité plus ordinaire, le besoin des vertus sociales se fait sentir davantage encore s'il se peut, puisque rien d'éminent ne vient compenser leur absence ni préserver la personne des rigueurs de notre haine et de notre mépris » (*EPM*, 2.3.8 ; 52.).

⁵ *EPM*, 2.5.9 ; 52.

⁶ *EPM*, 2.6.9 ; 53.

enfants ne sentent jamais son autorité, sauf quand elle s'emploie à leur avantage ; etc. »¹. Si dans le *Traité* l'anatomiste s'interdisait de rivaliser avec le peintre, parce qu'à l'époque Hume ne pouvait « pas facilement concevoir ces deux personnages [le métaphysicien et le moraliste] unis dans le même ouvrage »², l'auteur de l'*Enquête* se plaît à les faire rivaliser en lui, pour communiquer d'autant mieux la philosophie à un public composite, fait de lecteurs de Cicéron, de La Bruyère et d'Addison, autant que de lecteurs d'Aristote, de Malebranche et de Locke. En associant deux types de discours que le *Traité* concevait comme devant être séparés, les deux *Enquêtes* tentent de clarifier aux yeux de ce public composite les thèses sceptiques du *Traité*, facilitant ainsi leur appréciation critique par ce même public.

Mais ce n'est pas seulement le manque de clarté dans l'exposition qui pouvait empêcher cette appréciation critique. C'est aussi le manque de réserve dont l'auteur du *Traité* avait pu faire preuve en exposant ses thèses, donnant ainsi au lecteur l'impression que ces thèses étaient sans appel, et qu'aucune discussion n'était plus possible. C'est à ce deuxième inconvénient que l'écriture des œuvres suivantes vise aussi à remédier. L'art d'écrire de Hume prend alors la forme d'un art de la réserve, caractéristique commune au scepticisme modéré et à la culture de la politesse.

2. *La réserve sceptique*

S'il incombe au public de juger la science de l'homme, encore faut-il favoriser cette réception critique en laissant la parole à ce public, ou du moins en le disposant à prendre la parole. Le philosophe comme auteur doit donc éviter d'en imposer au lecteur et doit au contraire laisser à celui-ci la liberté d'exercer son esprit critique sur la pensée qu'on entend soumettre à son jugement. C'est là une ascèse et une politesse à laquelle doit se plier le philosophe sceptique, et cela pour rester fidèle à son scepticisme même. Mais c'est aussi la politesse que le sceptique doit à son public.

Certes, dès l'époque de rédaction du *Traité* (1734-37), Hume était soucieux de faire preuve de réserve dans l'expression de sa pensée. En témoigne sa décision, en 1737, de retirer du *Traité* l'essai « Of Miracles » qui devait en faire partie. La lettre à Henry Home du 2 décembre 1737 nous apprend que cette décision relevait non seulement d'une prudence vis-à-vis des autorités ecclésiastiques, et du Dr Butler en particulier (« je

¹ *Ibid.*.

² *Letters*, 1.13.33.

m'efforce de faire qu'il [le *Traité*] offense aussi peu que possible »¹), mais aussi et peut-être surtout d'une volonté de ne pas imiter ceux que l'on critique, c'est-à-dire de ne pas tomber dans l'enthousiasme philosophique en critiquant l'enthousiasme religieux ou politique : « j'étais déterminé à ne pas être un enthousiaste en philosophie tandis que je condamnerais d'autres enthousiasmes »². C'est que la réserve dans l'expression traduit déjà une certaine humeur philosophique plus propice à la discussion que ne l'est l'enthousiasme dogmatique. On a vu cependant comment l'auteur du *Traité* avait lui-même succombé à cet enthousiasme, non par simple maladresse, mais parce que l'enthousiasme, comme moment constitutif d'une histoire naturelle de la philosophie se reproduisant dans le mouvement même de la philosophie sceptique, devait nécessairement se retrouver chez le sceptique lui-même. Manque de réserve déjà dans la présentation du projet du *Traité* par la métaphore militaire et comme instaurant « un système complet des sciences, bâti sur un fondement presque entièrement nouveau, le seul sur lequel elles puissent s'établir avec quelque sécurité »³ ; manque de réserve ensuite dans l'exploration et le traitement en longueur des sujets les plus abstrus et dans l'opposition dialectique frontale entre le « système sceptique » et les « autres systèmes » qui clôt le Livre I ; manque de réserve encore dans l'emploi d'expressions comme « il est évident que », etc., dont l'auteur certes s'explique à la fin du Livre I, mais dans lesquelles on ne peut s'empêcher de voir l'expression d'une assurance toute dogmatique ; manque de réserve jusque dans l'expression du scepticisme même en Conclusion du Livre I ; manque de réserve enfin dans la forme même du *Traité*, cette manière scolastique de communiquer la pensée au public en donnant l'impression que tout est dit.

C'est pourquoi l'art d'écrire déployé dans les *Essais* et les *Enquêtes*, en même qu'un art de la clarté, est un art de la réserve, exprimant encore une fois la synthèse qui s'opère dans l'œuvre de Hume entre pondération sceptique et réserve de la politesse⁴. Cet

¹ *Letters*, 1.6.25 (Annexe, lettre n°1).

² *Ibid.*

³ *Traité*, Introduction.6.4 ; 34. *The History of the Works of the Learned* et la *Bibliothèque britannique* reprochèrent à l'auteur du *Traité* cette arrogance (cette impolitesse !) qui consiste, pour un inconnu, à critiquer des auteurs aussi célèbres que John Locke et Samuel Clarke (Mossner, "The Continental Reception...", p. 33 et Norton and Norton (ed.), *A Treatise of Human Nature*, vol. 2, p. 500). La Bibliothèque raisonnée lui reprocha la même chose, ainsi que le dogmatisme de son expression : « Ce qu'il y a de plus choquant, c'est la confiance avec laquelle il délivre ses paradoxes. Jamais on n'a vu pyrrhonien plus dogmatique » (*La Bibliothèque raisonnée*, 24.2 (1740), 353-354, cité dans Mossner, "The Continental Reception...", p. 37).

⁴ La politesse est en effet cette réserve qui, comme correctif apporté un orgueil primitivement outrancier, rend les relations sociales plus aisées. Si la politesse moderne a son origine dans la galanterie, son influence s'étend bien au-delà des seules relations entre l'homme et la femme pour devenir un facteur global de civilisation (*Essais*, 1.14.132-133 ; 184-185). Sur l'évolution du style de Hume vers davantage de réserve

art de la réserve est d'abord dans les formes littéraires successivement adoptées. Là où la forme du *Traité* semblait appeler la constitution d'un système clos et refermé sur lui-même, œuvre d'une pensée autosuffisante, les formes de l'essai et de l'enquête suggèrent au contraire un inachèvement de la pensée, ouverte par conséquent sur sa réception critique et sur le dialogue. Si l'écriture par essai imite certes le journalisme philosophique d'Addison et de Steele et constitue donc en soi un art littéraire de la conversation philosophique, il est aussi la manière par laquelle un auteur essaye son jugement en le confrontant à celui du public, dans une démarche proprement expérimentale. Si le *Traité* constituait déjà un essai à ce titre, comme le suggère à la fois son titre complet, qui le désigne comme un « un essai (*attempt*) », et l'Avantissement qui le précède, qui soumet son achèvement à la réception des deux premiers Livres, aussi faut-il reconnaître que sa forme littéraire n'était guère conforme à cette réserve sceptique. Quant à la forme littéraire de l'enquête, elle suggère elle aussi que l'enquête expérimentale (sur l'entendement humain, sur les principes de la morale), n'est pas nécessairement achevée, mais qu'elle est susceptible de se poursuivre au-delà de l'œuvre publiée sous cette forme, comme dans la discussion que son auteur peut avoir avec tel ou tel membre de la République des Lettres sur une question de fait, ou dans la continuation de son œuvre par la postérité, là où un *Traité* peut donner l'impression, encore une fois, que le sujet en question a fait l'objet d'un traitement exhaustif et sans appel (que tout a été « traité », pour ainsi dire¹). Enfin, la première *Enquête* a ceci de commun avec les *Essais* que les sections qui la composent sont relativement indépendantes les unes des autres, comme l'étaient déjà les *Essais*, alors que les sections du *Traité* étaient plus étroitement liées entre elles, comme aussi les Parties qu'elles composaient². De nombreuses sections de la première *Enquête* s'ouvrent en effet

(par suppression de toute « positivness ») entre le *Traité* et la première *Enquête*, voir Box, *The Suasive Art...*, pp. 175-187.

¹ Le *Traité* avait tendance à présenter la science de l'homme comme le système de son auteur (les expressions « mon système » ou « notre système » reviennent 22 fois) et cela dès l'Introduction, où Hume annonçait : « nous proposons un système complet des sciences » (*Traité*, Introduction.4 ; 34). La première *Enquête* (où les expressions « mon système » ou « notre système » disparaissent totalement) la conçoit davantage comme une science cultivée en commun – en reprenant la distinction familière aux lecteurs de l'époque entre la philosophie abstraite et la philosophie facile (section 1) – et comme un champ d'investigation commun (le globe intellectuel parcouru tout à la fin de l'*Enquête*).

² Ce n'est pas tout à fait le cas des différents Livres du *Traité* : si « les sujets de l'*entendement* et des *passions* forment à eux seuls une chaîne complète de raisonnement », ils sont séparés des autres sujets (la *morale*, la *politique* et la *critique*) par « une division naturelle » (*Traité*, Avantissement de 1739.2 ; 29), de sorte que le troisième volume du *Traité* (sur la morale) est « indépendant des deux autres dans une certaine mesure, et ne nécessite pas que le lecteur entre dans tous les raisonnements abstraits qu'ils contiennent » (*Traité*, 3.Avantissement.292 ; 45). Sur l'indépendance des *Essais* entre eux, voir l'Avantissement aux *Essais* de 1741 : « Le lecteur ne doit pas chercher de lien entre ces *Essais*, mais considérer chacun d'eux comme une œuvre à part » (*Essais moraux, politiques et littéraires et autres Essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001, p. 106.).

sur des paragraphes dont l'esprit est celui d'une introduction, comme si l'on commençait à chaque fois l'étude d'un sujet nouveau¹.

La réserve est ensuite dans le choix des sujets traités, dans la longueur de traitement de ces sujets et dans la façon de les introduire. C'est dans la première *Enquête* que cet art de la réserve est le plus apparent, car c'est sur le sujet très réflexif de l'entendement que la curiosité métaphysicienne risque le plus de tomber dans l'excès, quand les sujets des passions et de la morale sont plus proches de la vie courante. En refondant la matière du Livre I du *Traité* dans la première *Enquête*, Hume renonce en effet à traiter certains sujets, se retient d'entraîner trop longuement le lecteur dans certaines questions et prend soin de prévenir celui-ci lorsqu'il s'autorise quelque incartade métaphysicienne². C'est ainsi, par exemple, qu'entre le *Traité* et l'*Enquête*, il n'est plus question des relations d'idées (et de la distinction entre relations naturelles et relations philosophiques), ni des idées de modes et de substances, d'existence et d'existence extérieure. Quant à la question des idées générales, à laquelle le *Traité* consacrait une section entière, elle n'est abordée dans l'*Enquête* qu'à l'occasion de deux développements consacrés l'un à la distinction moderne entre qualités primaires et qualités secondaires, l'autre à l'infinie divisibilité de l'espace et du temps. Le traitement et l'introduction de ces deux sujets sont d'ailleurs significatifs eux aussi. De même que la question des idées générales était enchâssée dans leur traitement, de même ces deux sujets sont-ils enchâssés dans la section de l'*Enquête* consacrée au scepticisme, alors que le *Traité* réservait une section entière au premier et une partie entière au second. Et en abordant la question de la distinction moderne entre qualités primaires et qualités secondaires, Hume prend soin de présenter celle-ci comme un thème « tiré de la plus profonde philosophie, lequel pourrait mériter notre attention, s'il était besoin de plonger si profondément afin de découvrir des arguments et raisonnements si peu susceptibles de servir à un but sérieux quelconque »³. Et alors que le *Traité* distinguait la question de l'infinie divisibilité de l'espace et du temps et la question de l'infinie

¹ Voir par exemple *EEH*, 4.1-3.24-25 ; 82-84 (introduisant les doutes sceptiques concernant les opérations de l'entendement), 5.1-2.35-36 ; 103-105 (introduisant la solution à ces doutes sceptiques), 7.1-2.49-50 ; 133-135 (introduisant l'éclaircissement de l'idée de connexion nécessaire), 8.1-3.62-63 ; 163-165 (introduisant la question de la liberté et de la nécessité), 10.1-3.83-84 ; 204-205 (introduisant le sujet des miracles), 11.1-2.100 ; 238 (introduisant la question de la religion naturelle), 12.1-2.112 ; 263 (introduisant la question de savoir ce qu'on entend par sceptique et jusqu'où il est possible de pousser le doute sceptique). Si les sections qui composent la deuxième *Enquête* s'enchaînent sans être séparées par de telles introductions, c'est sans doute parce qu'elles traitent d'un sujet moins abstrus que celui de l'entendement et qu'il est donc moins difficile de suivre un long raisonnement sur ce sujet.

² C'est déjà l'esprit de la première section tout entière, qui constitue un avertissement général sur la nature de la philosophie cultivée dans l'*Enquête*, et c'est avec la même délicatesse que Hume introduit l'étude de la nature et de l'origine de la croyance : cette étude donnera certes « satisfaction à ceux qui aiment les sciences abstraites et savent s'amuser de spéculations » mais elle n'est pas faite pour des « lecteurs d'un goût différent » (*EEH*, 5.9.39 ; 114).

³ *EEH*, 12.15.115 ; 271.

divisibilité de nos idées d'espace et de temps, l'*Enquête* abandonne cette subtile distinction et présente la question en opposant la clarté du sens commun opérant avec ces idées dans la vie courante et l'obscurité des réflexions métaphysiciennes sur ces mêmes idées : « L'objection capitale contre tous les raisonnements abstraits est tirée des idées d'espace et de temps : idées qui, dans la vie courante et pour un regard négligent, sont très claires et très intelligibles, mais qui, lorsqu'elles subissent l'examen des sciences profondes (et elles sont l'objet principal de ces sciences), offrent des principes qui semblent pleins d'absurdité et de contradiction »¹. Enfin, si l'*Enquête* daigne encore consacrer quelques paragraphes à la distinction moderne entre qualités primaires et qualités secondaires, elle renonce purement et simplement à discuter des notions de substance, de formes substantielles, d'accidents et de qualités occultes forgées par la philosophie ancienne comme à disserter sur l'immortalité de l'âme ou sur l'identité personnelle². Certes, ces retranchements ou ces réductions étaient nécessaires pour être plus clair en étant plus concis, mais il faut aussi y voir l'expression d'une curiosité qui a appris à se contenir et à se maintenir dans la bonne humeur caractéristique du scepticisme modéré, non seulement pour éviter de se décevoir elle-même et de se changer en mélancolie, mais aussi pour éviter d'indisposer le public (de le mettre de mauvaise humeur !) en lui inspirant du dégoût pour la métaphysique, le rendant ainsi incapable de tout jugement dans cette partie du savoir.

La réserve est encore dans le ton adopté, moins dogmatique que celui du *Traité*, même s'il se fait plus virulent à l'égard de la bigoterie métaphysicienne, dont les représentants sont de toute façon incapables de saine discussion³. Pour s'en apercevoir, il suffira de comparer par exemple la présentation que Hume fait dans le *Traité* puis dans l'*Enquête* de la théorie qui est au centre de sa philosophie sceptique, à savoir la théorie de la causalité. Dans le *Traité*, juste après avoir conclu que l'idée de connexion nécessaire ne provient d'aucune qualité inhérente aux objets mais seulement de la détermination de l'esprit à considérer un objet à l'apparition de son concomitant habituel, Hume affirme : « Je suis certain que ces conclusions seront d'emblée reçues sans difficulté, en tant que

¹ *EEH*, 12.18.116 ; 274.

² On notera aussi que les sections V, IX, X, XIII et XV de la troisième partie du Livre I du *Traité* ne trouvent pas de développement correspondant dans l'*Enquête* et que le traitement de la question de la probabilité mais aussi du scepticisme à l'égard de la raison et à l'égard des sens y est considérablement réduit. Pour tout ceci, comme pour les coupes, moins nombreuses et moins significatives ici, opérées par Hume dans la réécriture des Livres II et III du *Traité*, voir les tables de correspondances de L. A. Selby-Bigge et celle de J.-P. Cléro.

³ Il y a par exemple bien peu de réserve dans le célèbre final de la première *Enquête* : « Quand nous parcourons nos bibliothèques, si nous sommes fidèles à nos principes, quel massacre ne devons-nous pas faire ! Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique par exemple, nous nous demanderons : *Contient-il des raisonnements abstraits touchant la quantité ou le nombre ?* Non. *Contient-il des raisonnements expérimentaux touchant des choses de fait ou d'existence ?* Non. Jetez-le donc au feu, car il ne peut contenir que sophismes et illusion » (*EEH*, 12.34.123 ; 289-290).

déductions évidentes des principes que nous avons déjà établis et souvent employés dans nos raisonnements. Cette évidence que l'on trouve à la fois dans les premiers principes et dans les déductions peut nous conduire à admettre imprudemment la conclusion et nous faire imaginer qu'elle ne renferme rien d'extraordinaire, rien qui soit digne de notre curiosité. Mais si une telle inadvertance peut faciliter la réception de ce raisonnement, elle le fera d'autant plus aisément oublier, raison pour laquelle je crois bon d'avertir que je viens tout juste d'examiner l'une des questions les plus sublimes, à savoir *celle du pouvoir et de l'efficacité des causes*, question à laquelle toutes les sciences semblent si fort intéressées. Un tel avertissement éveillera naturellement l'attention du lecteur et lui fera désirer un exposé plus complet de ma doctrine ainsi que des arguments sur lesquels elle se fonde. Cette requête est si raisonnable que je ne puis refuser d'y accéder, d'autant plus que j'espère que plus ces principes seront examinés, plus ils auront de force et d'évidence »¹. La théorie de la causalité exposée par le *Traité* est si évidente et si convaincante qu'on risque de l'admettre sans s'apercevoir à quel point elle est révolutionnaire. Bref, le ton est triomphal et pour ainsi dire dogmatique. Il est à l'unisson de celui de l'Introduction, où la métaphore militaire, dans l'esprit baconien d'une grande restauration, présentait la science de l'homme comme la stratégie la plus sûre pour conquérir les différentes régions du globe intellectuel. Dans l'*Enquête*, le ton est beaucoup plus prudent, et sans renoncer à une certaine assurance – car le vrai sceptique se défie de ses doutes comme de ses convictions – Hume se montre davantage ouvert à la critique sur la question de la causalité : « Nulle lecture, nulle recherche n'a encore été en mesure d'écarter la difficulté que j'élève, ou de me donner satisfaction en une matière d'une telle importance. Puis-je mieux faire que de proposer la difficulté au public, encore que peut-être je n'aie qu'un faible espoir d'obtenir une solution ? Du moins, par ce moyen, nous nous apercevrons de notre ignorance, si nous n'augmentons pas notre savoir.

Je dois avouer qu'il est coupable d'une impardonnable arrogance, celui qui conclut, de ce qu'un argument a échappé à sa propre investigation, qu'il n'existe pas en réalité. Je dois avouer aussi que, bien que tous les savants, durant plusieurs époques, se fussent employés en infructueuses recherches sur un sujet, il serait peut-être encore téméraire de conclure positivement que le sujet passe toute compréhension humaine. Lors même que nous examinons toutes les sources de notre connaissance, et concluons qu'elles sont impropres à un tel sujet, il peut encore demeurer un soupçon que l'énumération n'est pas complète ou que l'examen n'est pas précis. Mais en ce qui touche le présent sujet, il y a

¹ *Traité*, 1.3.14.105 ; 231-232.

quelques considérations qui semblent écarter toute accusation d'arrogance ou tout soupçon de méprise »¹. Certes, ce passage se trouve non pas dans l'exposé de la solution aux doutes sceptiques mais dans l'exposé de ces doutes eux-mêmes, ce qui pourrait suffire à expliquer la prudence de Hume. Mais c'est justement dans l'exposé de ses doutes comme dans celui de ses convictions que le sceptique doit faire preuve de réserve, pour ne pas rebuter le public en ayant l'air de soutenir des paradoxes pyrrhoniens. La réception du *Traité* avait montré à Hume qu'un manque de réserve dans l'exposé des doutes sceptiques pouvait fausser la réception critique du scepticisme. La première *Enquête* semble en avoir retenu la leçon.

C. Hume et l'art du dialogue

Maintenant, qu'en est-il de l'art du dialogue, auquel Hume recourt par trois fois au cours de sa carrière littéraire, dans des textes qui, de toute évidence, ne constituent pas une réécriture du *Traité*² ? L'art du dialogue relève-t-il lui aussi d'un art de la clarté et de la réserve, nécessaire à la réception critique de la science de l'homme auprès du public, comme c'est le cas de l'art d'écrire de Hume dans son ensemble, ou répond-il à des nécessités plus spécifiques, celles des sujets traités, dont la nature appellerait la forme littéraire du dialogue ? Pour répondre, il faut revenir au préambule des *Dialogues* sur la religion naturelle, où Pamphile s'adresse à Hermippe. Que faut-il pour qu'un sujet appelle la forme littéraire du dialogue ? Il faut d'une part qu'il soit « évident » mais « important », et d'autre part qu'il porte sur une question « obscure et incertaine ». Or il se trouve que « la RELIGION NATURELLE est un sujet qui réunit toutes ces circonstances »³ : si « l'existence d'un Dieu » est « une évidente et importante vérité », il faut reconnaître en revanche que « la nature de cet Etre divin » est obscure et incertaine. La religion naturelle fait donc partie « des sujets auxquels la forme du dialogue est particulièrement adaptée et

¹ *EEH*, 4.21-22.33 ; 100-101. L'Appendice du *Traité* s'ouvrait sur le même ton de prudence et d'ouverture à la critique : « Il n'y a rien que je ne saisiserais plus volontiers que l'occasion de reconnaître mes erreurs, et j'estimerai qu'un tel retour à la vérité et à la raison est plus honorable que le plus infaillible jugement. Celui qui est libéré des méprises ne peut prétendre à aucun éloge, si ce n'est pour la justesse de son entendement ; mais celui qui corrige ses méprises montre à la fois la justesse de son entendement et la candeur, l'ingénuité de son tempérament. Je n'ai pas encore eu la chance de découvrir des méprises très notables dans les raisonnements présentés dans les volumes précédents, sauf sur un seul point » (*Traité*, Appendice.1.396 ; 371).

² Pour les *Dialogues sur la religion naturelle*, la chose est évidente. Quant à la section 11 de la première *Enquête* et le « Dialogue » qui clôt la deuxième, ils ne trouvent pas de passage qui leur corresponde dans le *Traité*.

³ Circonstances qui paraissent d'ailleurs contradictoires mais que Pamphile concilie en distinguant la question de « l'existence d'un Dieu » et celle de « la nature de cet Etre divin » (*Dialogues*, Pamphile à Hermippe.5.129 ; 73).

où elle est encore préférable à la méthode de composition simple et directe »¹. *A contrario*, « user de la conversation pour exposer un système n'apparaît guère naturel »², et c'est sans doute la raison pour laquelle Hume n'a presque pas eu recours au dialogue pour traiter des sujets autres que celui de la religion naturelle. Non pas que les autres sujets (l'entendement, les passions, la morale, la politique et la critique) soient moins évidents et importants que celui de la religion naturelle, mais parce qu'ils ne sont pas aussi obscurs et incertains. Ceci expliquerait donc que Hume, dans la première *Enquête*, traite de la religion naturelle sous forme de dialogue (section XI) alors qu'il traite des idées, de la causalité, de la probabilité, de l'idée de connexion nécessaire, de la liberté et de la nécessité, de la raison des animaux et des miracles suivant la « méthode de composition simple et directe ». Et la seule façon d'expliquer la présence d'un dialogue à la fin de la deuxième *Enquête*, qui traite d'un sujet aussi peu obscur et incertain que celui de la morale, serait alors de convenir que, dans ce dialogue, la forme est encore extérieure au contenu, qu'elle n'est guère qu'un artifice littéraire et qu'un dialogue de ce genre relève davantage du dialogue rhétorique que du dialogue philosophique³. L'art du dialogue serait donc essentiellement imposé par le sujet particulièrement problématique de la religion naturelle et il ne faudrait donc chercher, dans ce choix d'écriture, aucune intention implicite de l'auteur qui fût extérieure au sujet en question, du moins dans les *Dialogues sur la religion naturelle*⁴. Ce ne serait donc pas, par exemple, pour communiquer au public la science de l'homme avec clarté et réserve et dans le but d'en préparer la réception critique que Hume aurait eu recours à cette forme littéraire.

En réalité, l'un n'exclut pas l'autre. Car c'est précisément parce que l'art du dialogue est essentiellement lié chez Hume au traitement de la religion naturelle qu'il est en même temps un art de la clarté et de la réserve et qu'il contribue ainsi à préparer d'un point de vue littéraire la réception critique de la science de l'homme auprès du public du XVIII^e siècle. Car qu'est-ce que traiter de la religion naturelle pour un philosophe sceptique ? Ce n'est certainement pas « exposer immédiatement, sans préparation, le point auquel on veut parvenir, et [...] passer ensuite, sans interruption, à l'enchaînement des preuves servant à l'établir ». Ce n'est pas « exposer un système »⁵. C'est seulement exposer des doutes à l'égard des systèmes de religion naturelle, comme le fait Philon vis-à-vis des thèses de Cléanthe et de Déméa, ou l'ami de l'auteur jouant le rôle d'Épicure face

¹ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.2.128 ; 72.

² *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.1.128 ; 71.

³ C'est la conclusion de M. Malherbe dans son article "Hume and the art of dialogue", p. 216.

⁴ Malherbe, art. cité, p. 218.

⁵ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.1.128 ; 71.

aux Athéniens (aux stoïciens ?) dans la section XI de la première *Enquête*. Or par définition, la valeur et la force du doute ne peuvent être appréciées que par rapport à celles des thèses que le doute remet en question, autrement dit par comparaison, cette force et cette valeur étant purement relatives. On comprend donc que la forme du dialogue soit particulièrement adaptée à l'expression de ce doute, qu'elle permet de saisir de la façon la plus claire qui soit, en mettant ce doute lui-même comme les différentes thèses qu'il critique dans la bouche de différents personnages caractérisés par le « remarquable contraste de leurs caractères »¹. Le lecteur saisira d'autant plus clairement la force relative des thèses en présence qu'il pourra associer le théisme expérimental à « la précision de la tournure philosophique de *Cléanthe* », le théisme *a priori* à « la rigide inflexibilité de l'orthodoxie de *Déméa* » et les doutes sceptiques à « l'insouciance du scepticisme de *Philon* »². Là encore, le travail du peintre de caractère, fût-il rudimentaire, sert le travail analytique de l'anatomiste de la nature humaine, en associant les démarches de l'entendement humain à des personnages-types qui représentent les humeurs philosophiques auxquelles ces démarches sont naturellement associées. Lorsqu'il s'agit d'exposer un système, la forme du dialogue ne peut qu'introduire de la confusion et de l'obscurité, car « on perd souvent alors un temps si long en préparations et en transitions, que le lecteur aura peine à croire que toutes les grâces du dialogue le dédommagent de l'ordre, de la brièveté et de la précision, qu'il aura fallu leur sacrifier »³. Mais là où il n'y a rien à prouver ni à enseigner positivement, c'est la « manière méthodique et didactique » qui introduirait de la confusion, l'art du dialogue permettant au contraire de mettre autant de clarté que possible dans une question par définition « *obscure et incertaine* ». L'art du dialogue est donc bien un art de la clarté, et un art de la clarté préparant du mieux possible l'appréciation critique par le lecteur de la force relative des doutes sceptiques en matière de religion naturelle⁴.

Cette fonction, l'art du dialogue la remplit aussi en tant qu'art de la réserve. Ici, la réserve de l'écriture sceptique consiste d'abord pour l'auteur à s'effacer derrière les personnages de son dialogue, libérant ainsi l'appréciation critique du lecteur, qui risque moins d'être intimidé par l'autorité de l'auteur ou influencé d'une manière ou d'une autre par sa personne. Or cet effacement de l'auteur derrière ses personnages n'est pas contingent dans le cas de dialogues consacrés à la religion naturelle. Il est imposé par la

¹ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.6.129 ; 74.

² *Ibid.*.

³ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.1.128 ; 72.

⁴ Il en va de même pour la comparaison entre le relativisme moral et l'universalisme moral dans la deuxième *Enquête*, même s'il est vrai que le rapport entre la forme et le fond est ici plus contingent.

nature même du sujet. Car un esprit spéculatif est naturellement porté, sinon à accorder foi aux arguments du théisme *a priori*, du moins à croire en l'existence d'une divinité intelligente, toute-puissante, sage et absolument bonne, en prenant en considération l'ordre du monde, et à douter en même temps de son existence par une considération plus précise de ce qu'enseigne l'expérience. Les trois personnages des *Dialogues* sont donc bien des personnages-types représentants, non pas des personnes réelles, mais les différents moments d'une méditation sur la religion naturelle, de sorte qu'en un sens, il est vain de chercher dans l'un des trois personnages le porte-parole exclusif de Hume. La chose n'est cependant pas tout à fait vaine et l'on hésitera à soutenir qu'à proprement parler, les *Dialogues* sont « sans auteur »¹. Car la religion naturelle a beau être une question obscure et incertaine, elle n'en est pas moins évidente et importante, pour reprendre les mots de Pamphile, puisqu'il est évident et important de comprendre que la question des attributs et aussi bien de l'existence d'une divinité doit rester une question obscure et incertaine si l'on s'en tient rigoureusement à l'expérience, comme il le faut bien. Et même si l'esprit humain qui spéculé sur la religion naturelle est naturellement porté à croire comme à douter de l'existence de la divinité, il n'est cependant pas condamné à l'isosthénie en la matière. Au contraire, le mouvement même des *Dialogues* qui, si l'on fait abstraction de la conclusion de Pamphile, donne le dernier mot à Philon, tend à montrer que l'esprit humain peut s'installer dans le doute sceptique et considérer définitivement que la religion naturelle est une question purement spéculative, sans conséquence pour la vie en société. Et de ce point de vue, il ne fait guère de doute que Philon soit le porte-parole de l'auteur des *Dialogues*, la brève conclusion immotivée de Pamphile étant de peu de poids face à la critique méthodique de Philon². Les *Dialogues sur la religion naturelle* contiennent donc bien une thèse d'auteur, qui est d'ailleurs la même que celle de la section XI de la première *Enquête* et que l'on trouve donc dans la bouche de Philon, à savoir que le texte unique de la théologie naturelle « se résout en une seule proposition, simple, quoique assez ambiguë, que la cause ou les causes de l'ordre dans l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine » et que, par conséquent, la religion naturelle n'a – ou plutôt ne devrait avoir – aucune conséquence pratique, se réduisant à une

¹ M. Malherbe, "Hume and the art of dialogue", p. 202.

² Sur la question de savoir si l'un ou l'autre des trois personnages des *Dialogues* est le porte-parole de l'auteur, à l'exclusion des autres personnages ou davantage qu'eux, et si oui, lequel, ou s'il faut renoncer à ce genre d'interprétation, voir notamment E. C. Mossner, "The Enigma of Hume", *Mind*, 45 (1936), 334-49 ; N. K. Smith (ed.), *Dialogues concerning Natural Religion*, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1947, pp. 57-75 ; M. Malherbe, "Hume and the art of dialogue" dans M. A. Stewart and J. P. Wright (eds), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, pp. 170-177 ; J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, London, The Macmillan Press, 1978, ch. 10 (qui résume la controverse pp. 159-160).

question purement spéculative¹. C'est donc dans l'exposition de cette thèse d'auteur qu'il faut faire preuve de réserve, surtout quand on s'adresse à un public majoritairement composé de théistes newtoniens, public qu'il faut savoir ménager pour mieux entrer en dialogue avec lui². Or de ce point de vue-là, la forme du dialogue n'est pas sans risque et il ne suffit pas de placer les thèses théistes et les doutes sceptiques dans la bouche de différents personnages. Car « à vouloir, par le dialogue écrit, en abandonnant le style direct dans la composition, imprimer un tour plus libre à son ouvrage et éviter de donner l'apparence de *l'auteur s'adressant au lecteur*, on prend le risque de tomber dans un inconvénient encore pire et de donner l'impression du *maître s'adressant à l'élève* »³. Dans ses *Caractéristiques*, Shaftesbury reprochait aux modernes d'écrire en quelque sorte de faux dialogues, dans lesquels les adversaires du porte-parole de l'auteur (l'athée, le sceptique) n'étaient guère que des faire-valoir de ce dernier, ce qui avait d'ailleurs pour effet paradoxal de discréditer les auteurs religieux et de donner des armes aux athées⁴. Écrire un vrai dialogue, c'est donc faire preuve de loyauté à l'égard de ses adversaires philosophiques, en leur donnant véritablement la parole par l'intermédiaire de personnages crédibles, défenseurs de thèses philosophiques fortes, et en « maintenant entre les interlocuteurs l'équilibre qui convient »⁵. La force relative des doutes sceptiques sera ainsi d'autant plus sensible que les thèses qu'ils critiquent seront fortes. Que Hume soit parvenu à faire de Cléanthe et de Déméa plus que de simples faire-valoir de Philon, chacun en jugera. Mais on ne saurait contester qu'il ait sincèrement essayé, comme le montre la lettre du 10 mars 1751 à Elliot of Minto : « Vous vous apercevrez, par l'échantillon que je vous ai donné, que je fais de Cléanthe le héros du dialogue. Tout ce à quoi vous pourrez penser, qui pourrait renforcer ce côté de la discussion, me satisfera pleinement. Quelque propension que vous m'imaginiez avoir pour l'autre côté, celle-ci s'est insinuée en moi contre ma volonté. Et il n'y a pas si longtemps que j'ai brûlé un vieux carnet de notes, que j'avais écrit à l'âge de vingt ans. Il contenait, page après page, la progression graduelle de mes pensées sur ce sujet. Cela commençait avec la recherche anxieuse d'arguments pour confirmer l'opinion commune. Puis les doutes entrèrent, se dissipèrent, revinrent, se

¹ *Dialogues*, 12.33.228-229 ; 226-228. Voir déjà *EEH*, 11.9-10.101-102 et 11.28-29.110 ; 260-261.

² C'est principalement l'argument du dessein qui est discuté dans les *Dialogues*, argument expérimental et donc « newtonien » par définition. En même temps qu'il représente typiquement une tendance naturelle de l'entendement humain, Cléanthe représente historiquement ce public newtonien auquel s'adresse les *Dialogues*.

³ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.1.128 ; 71-72.

⁴ *Caractéristiques*, VI.V.II.

⁵ *Dialogues*, Pamphile à Hermippe.1.128 ; 72.

dissipèrent à nouveau, revinrent encore, et c'était le combat perpétuel d'une imagination sans repos contre l'inclination, peut-être contre la raison.

J'ai souvent pensé que le meilleur moyen de composer un dialogue était, pour deux personnes qui sont d'opinions différentes sur quelque question d'importance, d'écrire chacune son tour les différentes parties du raisonnement et de se répondre l'une à l'autre. Par ce moyen, on éviterait cette grossière erreur qui consiste à ne mettre que des absurdités dans la bouche de l'adversaire. Et en même temps, en soutenant des personnages et des génies variés, on rendrait le tout plus naturel et moins affecté. Si j'avais eu la chance de vivre près de vous, j'aurais pris le personnage de Philon dans le dialogue, dont vous reconnaîtrez que j'aurais pu le défendre avec assez de naturel, et vous n'auriez pas dédaigné de prendre celui de Cléanthe »¹. En faisant de Cléanthe « le héros du dialogue »², Hume met au devant de la scène l'un des deux personnages représentatif des thèses qu'il critique et met en retrait le personnage qui somme toute constitue son porte-parole, à savoir Philon. Mais ce ne serait encore là qu'un pur artifice littéraire si Hume n'avait pas cherché à donner un maximum de crédibilité à Cléanthe – davantage sans doute qu'à Déméa – en cherchant le plus loyalement du monde les arguments expérimentaux les plus forts en faveur des attributs naturels et moraux de la divinité. Le fait que Hume, après avoir lui-même balancé entre le théisme et le scepticisme dans sa jeunesse, sollicite en 1751 l'aide d'Elliot of Minto, c'est-à-dire d'un théiste réel, pour trouver de tels arguments, est un gage de sérieux dans la prise en compte des raisons opposables au scepticisme. Mais c'est en même temps un gage de politesse. Car en donnant ainsi la parole aux théistes, c'est à une grande partie de son public que Hume donne la parole, en même temps qu'il la prend lui-même par la bouche de Philon. C'est ainsi qu'il permet à son lecteur théiste d'apprécier d'autant plus librement la force des doutes sceptiques, la réserve de l'auteur étant encore une fois au service d'un authentique test de réception du scepticisme par le lecteur. La mise en scène d'un théisme fort, c'est la politesse que le sceptique fait à son public en lui communiquant ses doutes en matière de religion naturelle, libérant ainsi la libre appréciation critique de ces doutes par le public.

Du *Traité* aux œuvres suivantes, *Dialogues sur la religion naturelle* compris, Hume ajuste donc son art d'écrire à la fois à son scepticisme et au public auquel il s'adresse, satisfaisant ainsi aux exigences respectives et indissociables du scepticisme et de la politesse. Or cet ajustement progressif de l'écriture à la pensée à communiquer et au public

¹ *Letters* 1.72.153-154.

² La discussion a lieu dans la bibliothèque de Cléanthe et, dans le paragraphe final des *Dialogues*, Pamphile affirme que, selon lui, « les principes de *Philon* sont plus probables que ceux de *Déméa*, mais que ceux de *Cléanthe* approchent encore plus de la vérité » (*Dialogues*, 12.34.229 ; 228).

auquel elle est communiquée lui donne un caractère éminemment expérimental. Ce n'est pas seulement la méthode de raisonnement qui, chez Hume, est expérimentale. C'est aussi l'écriture, dans la mesure où l'art d'écrire du sceptique se règle sur la réception de ses écrits par le public et que cette réception constitue une véritable expérimentation littéraire dont l'auteur tire les leçons pour la rédaction de son ouvrage suivant. Et si l'écriture elle-même est expérimentale, c'est parce que la pensée qu'elle exprime l'est de part en part. Expérimentale, la pensée de Hume ne l'est pas seulement dans son élaboration méthodique (la méthode expérimentale de raisonnement), mais jusque dans sa réception auprès du public, laquelle doit révéler dans une certaine mesure la valeur de la science de l'homme. En révélant à Hume l'inadéquation de son écriture, l'expérience littéraire de la réception du *Traité* préparait ainsi l'expérience philosophique de la réception des œuvres suivantes dont l'écriture était désormais plus adéquate à la pensée sceptique comme au public auquel celle-ci était adressée.

Conclusion

En étudiant le rapport qui s'instaure dans l'œuvre de Hume entre scepticisme et politesse, on est conduit à reconsidérer la signification et l'extension du scepticisme mitigé. Certes, chez Hume comme chez d'autres sceptiques modernes, le scepticisme modéré constitue d'abord une certaine thèse en matière de théorie de la connaissance. C'est ce qui ressort des deux significations que Hume donne au scepticisme mitigé dans *l'Enquête sur l'entendement humain*. Qu'il s'agisse de modérer le penchant dogmatique de la nature humaine, en faisant preuve de pondération et de circonspection dans le jugement, ou qu'il s'agisse de limiter la recherche à l'expérience et à l'observation, dans les deux cas il est question de discipliner son jugement, après avoir pris conscience des limites du pouvoir de connaître dont l'homme dispose, sans tomber pour autant dans le pyrrhonisme. C'est bien là une prise de position en matière de théorie de la connaissance. Et c'était déjà au niveau gnoséologique que le scepticisme de Hume s'affirmait dans le Livre I du *Traité*, en concluant que l'entendement repose entièrement sur l'imagination et que la science est néanmoins possible. Aussi est-ce principalement dans le domaine de la théorie de la connaissance que R. Popkin distinguait les diverses espèces de scepticisme modéré ayant vu le jour à l'époque moderne¹. Et à cet égard, le scepticisme mitigé de Hume tient sans doute son originalité de la théorie de la croyance qu'il implique et de la place que celle-ci accorde à l'imagination, allant jusqu'à en faire dépendre la science elle-même.

Mais il y a plus. Car chez Hume, le scepticisme mitigé est loin de se réduire à une posture gnoséologique. Qu'est-il de plus ? Une certaine humeur d'abord, au niveau d'une

¹ C'est parce qu'il admettait l'impossibilité de connaître les essences véritables que Mersenne se contentait d'un savoir portant sur les apparences. De même pour Gassendi les apparences peuvent-elles être expliquées, non pas métaphysiquement mais par un système commode (l'atomisme) fondé sur l'expérience et vérifié par elle. Chillingworth, lui, faisait fond sur le pyrrhonisme pour mieux le surmonter dans un probabilisme. Le fidéisme de Glanvill conduisait paradoxalement à affirmer la fiabilité de la raison humaine et le scepticisme de Boyle admettait l'utilité critique du pyrrhonisme à l'égard du dogmatisme avant de reconnaître un certain type d'évidence ou de certitude dans la science comme dans la religion. À chaque fois, le scepticisme modéré consiste principalement à se prononcer d'une manière ou d'une autre sur les limites du pouvoir de connaître dont l'homme dispose (R. Popkin, *Histoire du scepticisme...*, pp. 112-127 et 208-218).

philosophie des passions qui fait de la philosophie elle-même l'objet d'une passion. C'est la bonne humeur studieuse du vrai sceptique, laquelle se distingue de ces mauvaises humeurs que sont l'enthousiasme dogmatique et la mélancolie pyrrhonienne. Le scepticisme mitigé, c'est cette tonalité particulière de la passion philosophique grâce à laquelle le philosophe peut, au milieu de toute sa philosophie, rester un homme. Cette humeur est d'ailleurs intimement liée à la régulation de l'entendement, puisque c'est en prenant conscience des limites de l'entendement humain que le philosophe échangera son enthousiasme et sa mélancolie pour la bonne humeur studieuse qui caractérise en propre le vrai sceptique. Enfin, c'est autant comme humeur que comme thèse gnoséologique que le scepticisme mitigé effectue son travail critique. Si la limitation de la recherche au domaine de l'expérience permet de critiquer les hypothèses infondées et les disputes verbales des métaphysiciens et si la pondération du jugement permet de dénoncer les dogmatismes de toutes sortes, l'humeur sceptique permet d'identifier l'enthousiasme et la mélancolie philosophiques comme des maladies intellectuelles, et cela d'autant plus qu'elle en porte en quelque sorte le souvenir.

Mais si le scepticisme mitigé est un certain état de la passion philosophique, et si toute activité humaine est motivée par une passion, comment le scepticisme mitigé ne serait-il pas en même temps un certain genre de vie philosophique, ou du moins une certaine manière de pratiquer la philosophie ? Mû par une humeur sociable, le philosophe sera donc poussé à intégrer à sa recherche de la vérité la réception critique de sa pensée auprès d'un public lui-même sociable et authentiquement philosophe. C'est là une manière sceptique de cultiver la philosophie, dans la mesure où elle repose sur les doutes que le philosophe entretient naturellement à propos de ses propres découvertes, doutes qui en affectent à ses yeux la crédibilité et qui le poussent à chercher crédit auprès d'un public que lui-même jugera crédible. Et cette manière de pratiquer la philosophie relève bien d'un scepticisme modéré dans la mesure où le commerce que le philosophe entretient avec son public lui permet de sortir du pyrrhonisme occasionné par la spéculation solitaire et son acribie autocritique.

Style de vie philosophique impliquant une certaine humeur et certaines mœurs philosophiques, le scepticisme mitigé sera donc aussi un certain art d'écrire philosophique. Le scepticisme mitigé, c'est alors l'aisance de l'écriture philosophique. Reflet de l'humeur aisée du vrai sceptique, elle est propre à dissiper les mauvaises humeurs qui empêchent encore le public philosophique de cultiver la science de l'homme. C'est là la fonction critique et thérapeutique d'une écriture sceptique. Mais cette aisance littéraire, qui doit

favoriser la réception critique de la science de l'homme au niveau affectif des humeurs, doit aussi le faire au niveau proprement intellectuel des idées. Elle consiste alors à être clair dans un genre de philosophie – la philosophie abstraite – où il est si facile d'être obscur, en raison même de la nature même des sujets traités. Elle consiste à être intelligible, là où tant d'autres se sont rendus inintelligibles et abstrus. Elle consiste à exprimer ses convictions – car le sceptique modéré en a – mais avec réserve, là où il est si facile d'être dogmatique, et cela dans l'expression même du scepticisme ! On ne peut donc pas être sceptique sans être écrivain.

C'est donc tout cela, le scepticisme mitigé de Hume : aisance de la passion et du jugement philosophiques, aisance des relations au sein de la République des Lettres, aisance de l'écriture philosophique. On dira que c'est le confondre avec la politesse. Il vaut mieux dire qu'il se confond avec elle, au sens où le scepticisme mitigé n'est rien d'autre que la politesse philosophique, qui est l'état civilisé d'une activité humaine paradoxalement capable de tomber dans la barbarie intellectuelle, comme en attestent le dogmatisme et le pyrrhonisme.

Mais si le scepticisme modéré gagne en extension dès lors qu'on l'envisage dans son rapport avec la politesse, celle-ci reçoit de son association avec le scepticisme dans la pensée de Hume une légitimité philosophique qu'elle n'avait pas en tant que simple culture caractéristique d'une époque et d'une société. En tant que telle, elle revêt une signification étroitement politique, et semble devoir se réduire, dans l'Écosse des Lumières, à la culture qu'une élite sociale entretenait pour mieux assurer sa cohésion malgré l'opposition des partis et pour garantir ainsi sa domination sur le reste de la société. Et si l'on voit en Hume un philosophe de la politesse sans voir le regard critique qu'il portait en même temps sur cette culture, on risque alors de réduire son art d'écrire voire sa pensée à une stratégie rhétorique destinée à assurer la domination de cette classe¹. Mais ce serait oublier que, aux yeux de Hume, la politesse a ses excès, qui ne sont pas moins néfastes à la philosophie elle-même que les excès spéculatifs des métaphysiciens et des théologiens et qui d'ailleurs résultent de ces derniers. Car tout indique que Hume voyait dans l'aversion des Scriblériens pour la « métaphysique » un sentiment profondément ambivalent, fait du rejet légitime d'une métaphysique « fausse et bâtarde »², et du dédain injustifié pour toute philosophie abstraite. Or ce qui permettait à Hume de prendre ainsi de la distance par rapport à ce « climat de l'opinion », c'est sans doute son scepticisme, dans la mesure où cette aversion d'une partie de ses contemporains pour la philosophie abstraite devait faire

¹ C'est dans ce travers que semble être tombé J. Christensen (*Hume et la formation...*).

² *EEH*, 1.12.10 ; 52.

écho dans l'esprit de Hume à cette mélancolie pyrrhonienne dont il dût personnellement faire l'expérience et que son scepticisme mitigé signale comme un faux scepticisme. La relation entre l'humanisme humien et l'humanisme scriblérien était peut-être moins fait de connivence que de concurrence¹. Mais la concurrence étant toujours féconde, elle profita non seulement au scepticisme de Hume, qui se colora de politesse pour prendre sa forme modérée, mais aussi à la politesse elle-même qui, de simple culture de classe, devint chez Hume – comme elle l'était cependant déjà chez Shaftesbury – un facteur de civilisation intellectuelle. Car si la politesse ne saurait à elle seule régir la recherche philosophique, elle constitue néanmoins cet indispensable ingrédient qui, en donnant une dimension sociable à cette recherche, en assure la pérennité. La politesse est cette dose de sociabilité qui empêche la philosophie de tomber dans la barbarie intellectuelle. Si donc la politesse doit être sauvée de ses excès, c'est parce qu'elle est nécessaire pour sauver la philosophie des siens propres.

Autant dire que l'orientation sociable de la philosophie dont témoigne l'art d'écrire de Hume et son évolution ne signifie pas la fin de la philosophie mais au contraire son sauvetage, au moins en intention. Dans son livre *Hume et la fin de la philosophie* (Paris, PUF, 1983), Yves Michaud interprétait ainsi le caractère évolutif de l'œuvre de Hume : le projet d'une science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation étant circulaire, il conduisit finalement son auteur à renoncer à toute entreprise philosophique fondatrice pour se contenter de se faire historien, critique, moraliste, économiste ou politologue, la belle unité de la science de l'homme se disloquant dans une pluralité de discours qu'aucune philosophie fondamentale ne pourrait désormais plus réunir. Ainsi s'expliquerait la rupture stylistique qui s'est produite entre le *Traité* et les œuvres suivantes, rupture stylistique qui ne serait donc pas seulement un changement dans la manière d'écrire mais une reconversion intellectuelle par laquelle Hume aurait cessé de croire en la possibilité d'une philosophie fondamentale². Mais on peut se demander si l'art d'écrire de Hume ne témoigne pas au contraire d'une volonté de sauver la philosophie en donnant un vrai public à la philosophie – qui ne saurait progresser ni même exister sans public – et une vraie philosophie au public. La métaphysique classique avait un public, mais elle n'était pas la vraie philosophie. La science de l'homme est la vraie philosophie, mais elle n'a pas vraiment de public. Il faut donc lui en donner un. Ce qui veut dire non seulement civiliser et sociabiliser le métaphysicien, mais aussi redonner au public de la conversation le goût

¹ Les expressions d'« humanisme scriblérien » et d'« humanisme humien » sont de Box (*The Suasive Art...*, pp. 20 et 40).

² Y. Michaud, *Hume et la fin...*, pp. 19-32.

de la philosophie abstraite. Ce qui veut dire aussi favoriser la compréhension et la réception critique de la philosophie au sein de l'espace public, parce que le progrès intellectuel ne peut faire l'économie de cette réception. L'art d'écrire de Hume participe donc d'une entreprise de sauvetage de la philosophie, à un moment où la haine de la philosophie, sous les traits d'un humanisme réfractaire à toute « métaphysique », menaçait la nation britannique et sa civilisation.

Sauver la philosophie abstraite, c'est en effet faire œuvre de civilisation ou – pour parler le langage de l'époque – de politesse. Car redéfinir la philosophie morale comme science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation, c'est « fonder une science qui ne sera pas inférieure en certitude et sera bien supérieure en utilité à toute autre science relevant de la compréhension humaine »¹. La philosophie morale sera donc plus utile que la philosophie naturelle – pourtant en avance sur elle – et la philosophie abstraite plus précieuse que la philosophie facile – qui jouit pourtant d'une réputation plus solide – si elle parvient à s'établir sur ces fondements². C'est que, dans sa *pars destruens*, la science de l'homme est le meilleur antidote à la superstition, qui est elle-même l'un des plus puissants ferments de barbarie au sein des nations civilisées, puisqu'elle nourrit cette barbarie intellectuelle qu'est la bigoterie philosophique³. Et dans sa *pars construens*, la philosophie abstraite comme science de l'homme permet à tous les arts, à tous les métiers et à la philosophie facile elle-même de gagner en précision et en exactitude⁴. Dès lors, comment une nation dans laquelle le climat de l'opinion est défavorable à la philosophie abstraite ne serait-elle pas en danger de perdre en savoir et en politesse, de voir stagner sinon dégénérer ses arts, ses sciences et ses lettres et d'entrer ainsi dans une phase de décadence ou dans une ère de barbarie ? Il est vrai que, le mouvement de l'histoire étant cyclique et non linéaire, c'est le destin de toute nation, quel que soit son régime politique, de voir ses arts et ses sciences décliner après avoir atteint la perfection⁵. Mais c'est à retarder ce retour fatal de la barbarie que travaillera justement le philosophe écrivain. Maintenir autant que possible la philosophie et la société dans la civilisation, c'est tout l'enjeu d'un art d'écrire sceptique.

Aussi faut-il dire que cet art lui-même ne se trouve pas d'emblée, étant lui-même sujet à une nécessaire régulation. L'évolution de l'écriture de Hume correspond alors à une maturation de l'écriture sceptique, laquelle ne reflète pas tant la maturation de la pensée de

¹ *Traité*, Introduction.6 ; 37.

² *EEH*, 1.

³ *EEH*, 1.11-12 et 17 / 5.1 / 11.2-3.

⁴ *EEH*, 1.8-9.

⁵ *Essais*, 1.14.134-137 ; 187-189.

Hume que celle de son rapport au public¹. Si l'écriture du philosophe doit refléter l'humeur sociable du vrai sceptique et si cette humeur elle-même n'est que la régulation de la passion philosophique, il faut bien que l'art d'écrire attende en quelque sorte que la régulation affective se fasse pour atteindre lui-même sa perfection. Et si l'écriture du philosophe doit en outre se régler sur le public auquel il s'adresse, cela suppose de commencer par prendre la température de ce public, de tester le « climat de l'opinion », en un mot d'« affronter le goût du public »², l'écriture du philosophe ne pouvant se réguler que de publication en publication et en fonction de la réception de ses écrits. C'est ce qui s'est passé entre le *Traité* et les œuvres suivantes. Et c'est la trame de ce que Hume, au soir de sa vie, appelle « l'histoire de [ses] écrits »³. S'il y a une histoire des écrits de Hume, comme il y a une histoire naturelle de la philosophie, c'est parce que l'écriture sceptique, comme l'humeur philosophique, a besoin d'être socialement régulée pour atteindre l'aisance.

C'est pourquoi aussi on est fondé à distinguer deux périodes dans la carrière littéraire de Hume : une période de jeunesse, qui correspond à la rédaction et à la publication du *Traité*, et une période de maturité, correspondant aux œuvres suivantes, dont la rédaction intègre consciemment les leçons de la réception du *Traité*. Au cours de la jeunesse, l'écriture de Hume est encore inadéquate au sens où, dans la forme littéraire adoptée, dans le choix des sujets traités comme dans le ton employé, elle ne convient encore ni au scepticisme de l'auteur ni au public auquel il s'adresse. Et cette inadéquation entre la matière et la manière s'explique sans doute par le fait que Hume, à l'époque de rédaction du *Traité*, n'était pas encore pleinement conscient de l'importance décisive de l'écriture philosophique ni même, peut-être, de la signification originale de son scepticisme. De ce point de vue, la réception du *Traité* provoqua chez son auteur une prise de conscience et lui permit de gagner en maturité aussi bien comme écrivain que comme philosophe⁴. Et c'est à partir de cette expérience littéraire et philosophique décisive de la

¹ « Que ne pouvons-nous attendre d'un esprit si subtil et si profond, une fois que l'âge aura fait murir son goût et qu'il aura eu le temps de méditer à nouveau ces questions (*matters*) qu'il a taillé à coups de serpe ? » (*La Bibliothèque raisonnée*, 24.2 (1740), 354, cité dans Mossner, « The Continental Reception... », p. 37). Il suffirait de changer un mot – *manner* pour *matters* – pour que ce jugement porté sur le *Traité* soit on ne peut plus juste.

² *Traité*, Avertissement de 1739.2.29.

³ « My Own Life », xxxi ; 55.

⁴ Cette prise de conscience s'exprime explicitement dans l'Avertissement publié dans l'édition 1777 des *Essais et traités sur plusieurs sujets* : « La plupart des principes et des raisonnements contenus dans ce volume furent publiés dans un ouvrage en trois volumes, appelé *Traité de la nature humaine* ; un ouvrage dont l'Auteur avait formé le projet avant de quitter le Collège et qu'il écrivit et publia peu de temps après. Mais le succès n'étant pas venu, il prit conscience de son erreur, celle d'être allé trop tôt à la presse, et il refondit le tout dans les pièces qui suivent, où sont corrigées, il l'espère, quelques négligences qui se trouvent dans ses premiers raisonnements et un bien plus grand nombre qui se trouvent dans l'expression » (*Essais et*

réception du *Traité* que l'écriture de Hume commence à se polir pour s'ajuster à l'esprit du scepticisme mitigé comme au public de la science de l'homme, dont il fallait à la fois réformer le goût et recueillir le jugement.

Mais cette maturation de l'écriture, si elle implique une rupture entre le *Traité* et les œuvres suivantes, n'enlève en rien son unité à l'œuvre de Hume. Au contraire, elle en manifeste l'unité profonde, qui n'est pas l'unité statique d'un système clos, assuré *a priori* de sa validité avant même d'être reçu auprès du public, mais l'unité dynamique d'une pensée fermement établie sur ses fondements méthodologiques (la science de l'homme fondée sur l'expérience et l'observation) et néanmoins ouverte sur sa réception critique au sein de la République des Lettres. Mieux : c'est parce qu'elle reste fidèle à ses exigences philosophiques fondamentales que cette pensée daigne s'exposer ainsi à la critique. Et pour mieux s'y exposer (s'y risquer), elle a constamment cherché à s'exposer (se communiquer) dans un langage adéquat. C'est ainsi que chez Hume, le philosophe sceptique, l'honnête homme et l'écrivain ne font qu'un.

traités sur plusieurs sujets, trad. M. Malherbe, vol. 3, Paris, Vrin, 2004, p. 35). Quoi de plus légitime, dès lors, que le désaveu d'une œuvre dont l'auteur reconnaît après coup les imperfections littéraires, ce qui ne veut pas dire qu'il en renie le contenu philosophique ? Ce désaveu est d'autant plus légitime qu'il s'adresse à un public déloyal et incapable de saine discussion : « Pourtant, plusieurs écrivains, qui ont fait l'honneur de répondre à la philosophie de l'Auteur, ont pris soin de diriger toutes leurs batteries contre cet ouvrage juvénile que l'Auteur n'a jamais reconnu ; et ils ont prétendu triompher, forts des avantages qu'ils pensaient avoir ainsi remportés. Un procédé très contraire à toutes les règles de la candeur et de la bonne foi, et un bon exemple de ces artifices politiques qu'un zèle bigot se croit autorisé à employer ! A l'avenir, l'Auteur désire que seules les pièces qui suivent soient considérées comme contenant ses sentiments et ses principes philosophiques » (*Ibid.*).

Annexe : La science de l'homme et le public savant dans la correspondance de Hume.

Ces quelques lettres ont été choisies pour traduction intégrale (la lettre n°9 exceptée) parce qu'elles appuient l'hypothèse centrale de ce travail, à savoir que Hume tenait la réception de ses écrits auprès du public savant pour un test de vérité nécessaire à la science à la science de l'homme en tant que science sceptique. La présentation typographique suit au plus près celle de l'édition des Letters of David Hume par J. Y. T. Greig (Oxford, Clarendon Press, 1932, 2 vol.). La numérotation des lettres de 1 à 9 est celle de cette annexe, la référence au texte original de chaque lettre dans l'édition Greig étant donnée entre parenthèses avec l'indication du volume, du numéro de la lettre et de la page dans cette édition.

Lettre n°1, à Henry Home, 2 décembre 1737 (Greig, 1. 6. 23-25)

Londres, le 2 décembre 1737.

Cher Monsieur,

Je suis navré de ne pouvoir satisfaire votre curiosité en vous donnant une idée d'ensemble du plan que j'ai suivi¹. Mais mes opinions sont tellement nouvelles, et même certains termes que je suis obligé d'employer, que je ne pourrais proposer, par aucun *Abrégé*, de donner à mon système un air de vraisemblance ou aussi bien de le rendre intelligible. C'est une chose que j'ai déjà tentée en vain, à la demande d'un gentilhomme d'ici, qui pensait que cela l'aiderait à comprendre et à juger mes idées s'il les avait toutes d'un coup sous le regard. J'ai d'autant plus désiré vous communiquer le plan de l'ensemble de l'ouvrage que je crois que celui-ci ne sera pas publié avant le début de l'hiver prochain. Car, outre qu'il serait difficile de le faire imprimer avant la levée de séance du Parlement, je dois reconnaître qu'un petit délai n'est pas pour me déplaire, afin qu'il puisse paraître avec le moins d'imperfections que possible. Je suis ici depuis environ trois mois, prêt à trouver d'une semaine à l'autre un accord avec mes imprimeurs. Et vous pensez bien que je n'ai pas oublié l'œuvre elle-même pendant ce temps-là, commençant à trouver certains passages plus faibles que je ne l'aurais souhaité quant au style et à la diction. L'imminence

¹ Dans le *Traité de nature humaine*, dont Hume publiera les deux premiers volumes environ un an plus tard.

et l'ampleur de l'événement ont réveillé mon attention et m'ont rendu plus difficile à satisfaire que lorsque j'étais seul en France, dans une parfaite tranquillité. Mais à présent il faut que je vous parle de l'un de mes petits défauts. J'ai très envie de descendre en Écosse au printemps qui vient pour voir mes amis et avoir votre avis sur mes *découvertes philosophiques*. Mais je ne peux surmonter une certaine honte que j'éprouve à paraître parmi vous à l'âge que j'ai, n'ayant encore aucune situation établie, ni même tenté d'en avoir aucune. Comment se peut-il que nous autres philosophes ne puissions mépriser le monde aussi profondément que le monde ne nous méprise ? Je pense en conscience que le mépris serait aussi bien fondé de notre côté que de l'autre côté.

Comme j'avais une lettre affranchie, j'étais décidé à en faire usage, et c'est pourquoi j'y ai mis certains *Reasonings concerning Miracles*¹, que j'ai d'abord pensé publier avec le reste mais dont je crains qu'ils ne causent trop d'offense, même dans la disposition actuelle du monde. Il y a quelque chose dans le tour de pensée et beaucoup dans la tournure de l'expression qui ne semblera peut-être pas très convenable, par ignorance du contexte. Quant à la force de l'argumentation, vous en jugerez telle quelle. Dites-moi ce que vous en pensez. Le style n'est-il pas trop diffus ? Mais comme c'était une question populaire, je me suis étendu beaucoup plus que dans les autres parties de l'ouvrage. Je vous prie de ne le montrer à personne, sauf à Mr Hamilton, s'il le souhaite². Et faites-moi savoir à tête reposée que vous l'as reçu, lu et brûlé. Votre pensée et la mienne s'accordent au sujet du Dr Butler³ et je serais ravi qu'on me présente à lui. Je suis en ce moment en train de châtrer mon ouvrage, en le mutilant de ses parties les plus nobles. Autrement dit je m'efforce de faire qu'il offense aussi peu que possible, sans quoi je ne pourrais pas prétendre le mettre entre les mains du Docteur. C'est une marque de lâcheté, dont je me fais moi-même le reproche, bien que je pense qu'aucun de mes amis ne me le reprocherait. Mais j'étais déterminé à ne pas être un enthousiaste en philosophie tandis que je condamnais d'autres enthousiasmes. Si je devais jamais y céder, ce serait en disant que je suis, mon cher, vôtre,

DAVID HUME.

¹ Il s'agit d'une première ébauche de l'essai « Of Miracles » qui deviendra en 1748 la section X des *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (lesquels prendront le titre d'*Enquête sur l'entendement humain* à partir de 1758).

² Probablement William Hamilton of Bangour (1704-54), Jacobite et poète, auteur de *The Braes of Yarrow*. Henry Home, ex-Jacobite, était en bons termes avec lui (Note de Greig).

³ Joseph Butler (1692-1752), évêque de Bristol en 1738 ; Doyen de St. Paul en 1740 ; évêque de Durham en 1750 ; auteur de *Sermons* (1726), de *l'Analogy of Religion Natural and Revealed* (1736). Bien qu'il ne l'eût jamais rencontré, Henry Home avait correspondu avec lui sur des questions philosophiques (note de Greig).

Lettre n°2, au même, 4 mars 1737/8 (Greig, 1. 7. 25-26)

Londres, le 4 mars 1737/8.

Monsieur,

Je ne vais pas vous embêter avec des compliments ou des mercis de pure forme. Ce serait une bien piètre manière de retourner la gentillesse que vous m'avez faite en écrivant pour moi à quelqu'un que vous connaissez aussi peu que le Dr Butler et, j'en ai bien peur, en déformant la vérité en faveur d'un ami. J'ai demandé le Docteur, dans l'intention de lui remettre votre lettre, mais on m'a dit qu'il était à la campagne en ce moment. J'ai plutôt hâte d'avoir l'opinion du Docteur. Je n'ose pas me fier à la mienne, à la fois parce que c'est de moi-même qu'il est question et parce qu'elle est si fluctuante que je ne sais pas comment la fixer. Parfois elle m'élève au septième ciel. À d'autres moments, elle m'accable de doutes et de craintes. Si bien que, quel que soit mon sort, je ne peux pas être entièrement déçu. Quelqu'un m'a dit que vous seriez peut-être à Londres ce printemps. Ce serait, à mon sens, une chose très heureuse. Et malgré tous les plaisirs de la ville, je vous enjoindrais certainement de passer quelques soirées philosophiques avec moi, et soit de corriger mon jugement, là où vous différez de moi, soit de le confirmer là où nous nous rejoignons. Je crois que j'ai quelque besoin de l'un comme de l'autre, et bien que la propension à manquer d'assurance soit une erreur du bon côté, c'est pourtant une erreur, et dangereuse, aussi bien que désagréable. Je suis, cher Monsieur, vôtre,

DAVID HUME.

Je loge en ce moment au Rainbow Coffee House, Lancaster Court.

Lettre n°3, au même, 13 février 1739 (Greig, 1. 8. 26-27)

Londres, le 13 fév. 1739.

Monsieur,

J'ai pensé vous écrire ceci depuis un endroit plus proche de vous que Londres, mais j'ai été retenu ici par des vents contraires qui ont empêché tous les bateaux de Berwick de naviguer. Voilà maintenant une quinzaine de jours que mon livre a été publié¹ et, en plus de plein d'autres considérations, j'ai pensé que cela contribuerait beaucoup à ma tranquillité et pourrait m'épargner bien des mortifications que d'être à la campagne tandis que le succès du livre était douteux. Et j'ai bien peur qu'il le reste pour un moment. Ceux qui ont l'habitude de réfléchir sur des sujets si abstraits sont d'ordinaire plein de préjugés,

¹ Le *Traité de la nature humaine*, Livres I et II.

et ceux qui sont sans préjugés ne sont pas familiers des raisonnements métaphysiques. Mes principes sont si éloignés de tous les sentiments populaires sur le sujet que, s'ils étaient reçus, ils produiraient un changement presque total en philosophie. Et vous le savez, les révolutions de ce genre ne s'opèrent pas facilement. Je suis un peu jeune pour voir ce qu'il en sera de la question, mais je crains fort que la seule récompense que j'aurai pour quelque temps soit le plaisir d'étudier des questions si importantes et l'approbation de quelques bons juges. Pour le reste, vous pouvez être sûr que j'aspire à obtenir votre assentiment et, en plus de cela, votre libre censure et votre libre critique. Je vous ferai cadeau d'un exemplaire sitôt que j'arriverai en Écosse, et j'espère que votre curiosité, aussi bien que votre amitié, vous feront prendre la peine de le lire attentivement.

Si vous connaissez qui que ce soit qui soit un bon juge, vous me feriez le plus grand plaisir en l'engageant à lire très sérieusement le livre. C'est si rare de croiser quelqu'un qui prendra la peine de lire un livre qui n'arrive pas avec la recommandation de quelque grand nom ou de quelque autorité que, je dois l'avouer, j'aimerais rencontrer quelqu'un comme cela autant que si j'étais sûr de son approbation. J'ai cependant tellement de doutes sur ce point que je me suis efforcé tant que j'ai pu de dissimuler mon nom, même si je crois ne pas avoir été aussi prudent de ce point de vue que j'aurais dû l'être.

J'ai envoyé une copie à l'Évêque de Bristol¹, mais je ne pourrais plus me faire recommander à lui par votre lettre après qu'il est arrivé à cette dignité. Du moins je pense que cela ne servirait plus à rien après que j'ai commencé l'impression. Vous pardonnerez cette faiblesse qui consiste pour un auteur à écrire une si longue lettre rien qu'au sujet de ses propres productions. Les auteurs ont ce privilège en commun avec les amoureux, et fondé sur la même raison, qu'ils sont les uns comme les autres abrutis par un amour aveugle pour leur objet. J'ai été sur mes gardes quant à cette faiblesse mais peut-être que cela a plutôt tourné à mon désavantage. La réflexion sur notre prudence est de nature à nous donner après-coup une confiance plus implicite, lorsque nous en venons à former un jugement. Je suis, cher Monsieur, sincèrement vôtre,

DAVID HUME.

¹ Joseph Butler, nommé évêque de Bristol en 1738.

Lettre n°4, à Pierre Desmaizeaux, 6 avril 1739 (Greig, 1. 10. 29-30)

Monsieur,

Chaque fois que vous verrez mon nom, vous imaginerez aisément l'objet de ma lettre. Un jeune auteur ne peut guère s'empêcher de parler de ses productions au monde entier. Mais lorsqu'il rencontre quelqu'un qui est un bon juge et duquel il dépend pour son instruction et son conseil, on doit avoir pour lui quelque indulgence. Vous avez été bon au point de me promettre que, si vous pouviez trouver quelque loisir malgré vos autres occupations, vous examineriez mon système de philosophie et, dans le même temps, vous demanderiez l'opinion de tels de votre connaissance que vous penseriez être de bons juges. L'avez-vous trouvé suffisamment intelligible ? Vous semble-t-il vrai ? Le style et la langue semblent-ils acceptables ? Tout est dans ces trois questions, et je vous prie d'y répondre avec la plus grande liberté et la plus grande sincérité. Je sais qu'il est de coutume de flatter les poètes à propos de leurs productions. Mais j'espère que les philosophes peuvent en être dispensés, d'autant que ces deux cas ne sont en rien comparables. Quand nous n'approuvons rien chez un poète, nous ne pouvons d'ordinaire donner aucune raison de notre aversion, sinon notre goût personnel, lequel n'étant pas de nature à convaincre, nous pensons qu'il est mieux de cacher totalement nos sentiments. Mais chaque erreur en philosophie peut être relevée distinctement et prouvée en tant que telle, et ceci est une faveur dont je me flatte que vous me l'accorderez en ce qui concerne la production que j'ai remise entre vos mains. J'ai peur, à vrai dire, que cela ne vous soit un trop grand tracas d'indiquer toutes les erreurs que vous avez remarquées. J'insisterai seulement pour être informé des plus importantes d'entre elles et, vous pouvez en être sûr, considérerai cela comme une singulière faveur. Je suis, avec grande estime, Monsieur,

Votre plus obéissant et plus humble serviteur

DAVID HUME.

Merci de m'écrire à Ninewells près de Berwick upon Tweed.

Le 6 avril 1739.

M^r Des Maizeaux, à la libraire Chaugnion, the Strand, Londres.

Lettre n°5, à Henry Home, 1^{er} juillet 1739 (Greig, 1. 12. 31-32)

Ninewells, dimanche 1^{er} juillet 1739.

Mon cher Monsieur,

J'espère que vous vous estimez toujours davantage obligé envers moi quand je vous envoie des morceaux que je n'approuve pas que lorsque je vous envoie ceux que je juge plus acceptables. Car il peut y avoir dans ce dernier cas une part de vanité qui ne peut avoir sa place dans le premier cas. J'ai une forte suspicion à l'encontre du présent paquet¹. On trouvera l'un des morceaux très froid, et l'on estimera l'autre quelque peu sophistiqué. Quoi qu'il en soit, je vous les communique, car il se peut que je me trompe. Je me rappelle que Boileau, en énumérant les avantages qu'un homme peut trouver à consulter un ami judicieux à propos de ses propres productions, dit, entre autres choses,

Lui seul éclaircira vos doutes ridicules,
De votre esprit tremblant levera les scrupules².

Je vous remercie pour votre manuscrit, que j'ai à peine eu le temps d'examiner, mais je suis resté très tard hier soir à Red-braes Castle et j'ai été obligé de l'envoyer dès le matin. – J'ai commis quelques erreurs dans mes précédents morceaux en faisant confiance à ma mémoire. Je suis tombé sur l'histoire de Diogène dans Cicéron, où elle est mieux racontée. Je suppose qu'à la place des hydrogènes, j'aurais dû dire les androgynes de Platon. J'imagine que nos amis ont été paresseux ces dernières vacances, pour que je n'entende pas parler d'eux. Je suis sincèrement vôtre,

DAVID HUME.

Lettre n°6, à Adam Smith, 24 septembre 1752 (Greig, 1. 78. 167-169)

Cher Monsieur,

J'avoue que j'ai été un temps de la même opinion que vous³, pensant que la meilleure période pour commencer une Histoire anglaise était celle d'Henri VII. Mais je

¹ Certains (deux seulement ?) des *Essais moraux et politiques* qui seront publiés à partir de 1741. La suite de la lettre fait allusion aux *Essais* « Of Moral Prejudices » et « Of Love and Marriage » que Hume finit par retirer de la publication.

² Boileau, *L'art poétique*, iv. ll. 75 sq. (Note de Greig). La citation est en français dans le texte.

³ Hume et Smith deviendront amis intimes, mais on optera ici pour le vouvoiement, en tenant compte du fait qu'ils ne se connaissaient personnellement que depuis peu. Voir Mossner, *The Life...*, p. 249.

vous prie d'observer que le changement qui arriva alors dans les affaires publiques fut très peu sensible et ne manifesta son influence que bien des années plus tard. Ce fut sous Jacques que la Chambre des Communes commença à relever la tête, et c'est alors que débuta la querelle entre Privilège et Prérogative. Le gouvernement, n'étant plus opprimé par l'énorme autorité de la Couronne, fit montre de son génie, et les factions qui naquirent alors, ayant une influence sur nos affaires présentes, constituent la partie la plus curieuse, la plus intéressante et la plus instructive de notre histoire. Les événements ou les causes qui précédèrent peuvent aisément être présentés dans une réflexion ou un compte-rendu qui peut être habilement inséré dans le corps de l'ouvrage, et, de cette façon, on rendra le tout plus condensé et plus uniforme. J'avoue que le sujet me semble très beau, et j'y entre avec une grande ardeur et un grand plaisir. Vous n'avez pas besoin de douter de ma persévérance.

Je suis à présent diverti quelque temps par la correction de mes *Essais moraux et politiques*, en vue d'une nouvelle édition¹. S'il vous vient à l'esprit quoi que ce soit à insérer ou retrancher, je vous serai obligé pour cette indication. Au cas où vous n'auriez pas avec vous la dernière édition², je vous en enverrai un exemplaire. Dans cette édition-là, on m'a engagé à agir à l'encontre de mon jugement en retenant les 6^e et 7^e *Essais*³, que j'avais décidé de rejeter, les trouvant trop frivoles par rapport au reste, et pas non plus très agréables, même en manière de bagatelles. Mais Millar, mon éditeur, fit de telles protestations contre cela, et me dit combien il avait entendu les meilleurs juges en faire des éloges, que mes entrailles de père en furent remuées et je leur laissai la vie sauve.

Tout le reste des œuvres de Bolingbroke furent mises sous presse la semaine dernière, d'après ce que me dit Millar. J'avoue que cela n'éveille pas davantage ma curiosité.

J'avais presque perdu votre lettre, dont l'adresse était erronée. Je l'ai reçue très tard, et c'est la raison pour laquelle vous n'avez pas eu plus tôt un exemplaire de Johannes Magnus. Écrivez-moi à Riddal's Land, Lawn Market. Je suis, cher M^r, sincèrement vôtre.

DAVID HUME.

24 sept. 1752.

¹ La quatrième, celle de 1753 (édition K), publiée comme premier volume des *Essais et traités sur plusieurs sujets*.

² La troisième, celle de 1748 (édition D).

³ « Of Love and Marriage » et « Of the Study of History », qui continuèrent de paraître dans toutes les éditions jusqu'à celle de 1760 incluse (édition N) avant d'être retirés.

Lettre n°7, à John Wilkes, 16 octobre 1754 (Greig, 1. 100. 205-206)

Cher Monsieur,

Ceci vous sera remis par Mr Hamilton, mon libraire, duquel j'ai de même désiré qu'il mette entre vos mains un exemplaire de mon Histoire, que je vous prie d'accepter. Il y avait seulement quelques exemplaires du grand format qui a été abandonné et j'étais désireux que vous la lisiez avec aussi peu d'inconvénient que possible. Si j'avais eu l'honneur d'être connu de vous plus tôt, vous vous seriez aperçu que rien ne pourrait m'obliger davantage qu'une libre critique et une libre censure. Me croirez-vous sur parole, pour tenter l'expérience ? Je sais que, sur de nombreux points, en particulier la langue, vous le pourriez, s'il vous plaisait de me donner quelque bon conseil. Je vous prie de remarquer, au fil de votre lecture, telle phrase ou tel mot qui vous paraîtrait incorrect ou suspect, et de m'en informer. Vous ne pourriez me rendre de meilleur service. Malgré toute la peine que j'ai prise dans l'étude de la langue anglaise, je suis toujours jaloux de ma plume. Quant à mon accent, vous avez vu que je le considère comme totalement désespéré et irrécupérable.

Mr Hamilton est d'avis que votre agrément et votre protection lui seraient utiles à Londres. C'est un homme très honnête et je me risquerai à le recommander à vos bons offices. Je vous prie de me rappeler aux bons souvenirs de Mr Stowe, et si vous voyez le Dr Armstrong, faites-lui savoir que j'ai l'ambition d'occuper un coin de sa mémoire.

Je suis, cher M^r, votre plus obéissant et plus humble serviteur
DAVID HUME.

Édimbourg, le 16 oct.
1754.

Lettre n°8, à William Mure of Caldwell, octobre 1754 (Greig, 1. 102. 209-210)

Je te prie instamment de ne pas laisser cet exemplaire sortir de ta maison avant que le livre ne soit publié. Il est très important que tu fasses attention à cela¹.

Cher Mure¹,

¹ Il s'agit du premier volume de *L'Histoire d'Angleterre*, publié le 20 novembre 1754 et dont certaines pages circulaient déjà au cours de l'impression. Voir *Letters* 1.93.189 et W. B. Todd (ed.), *History*, vol. 1, pp. xiii-xiv.

J'ai envoyé à Sharpe² un exemplaire de mon Histoire, sur laquelle j'espère que tu me donneras ton opinion en toute liberté.

Trouvant, comme un ami,

Quelque chose à blâmer, et quelque chose à louer³.

La première qualité d'un historien est d'être vrai et impartial, la seconde, d'être intéressant. Si tu ne dis pas que j'ai rendu justice aux deux partis⁴, et si Mrs Mure ne plaint pas le pauvre roi Charles, je brûlerai tous mes manuscrits et retournerai à la philosophie.

Je vais envoyer un exemplaire à Paris à l'Abbé Le Blanc, qui a traduit quelques autres de mes morceaux, et par conséquent, tes corrections et tes amendements peuvent encore être utiles et m'empêcher d'induire en erreur ou d'ennuyer la Nation française. Nous ferons aussi une édition pour Dublin⁵, et ce serait dommage d'amener les Irlandais à se tromper encore davantage. Et puis je serai confiant au point d'espérer une seconde édition, si je peux cor[riger toutes mes erreurs.]⁶ Tu sais ma docilité.

[Oct. 1754.]

À William Mure of Caldwell, Esq^r, Membre du Parlement à Glanderston près de Glasgow.

Lettre n°9, à Adam Smith, 17 décembre 1754 (Greig, 1. 104. 212-213)

Cher Monsieur,

[...] ⁷

Je vous prie de me dire, et de me dire ingénument, quel succès mon Histoire a rencontré parmi les bons juges qui sont avec vous, je veux parler du Dr Cullen, de Mr Betham, de Mrs Betham, de Mr Leechman, de Mr Muirhead, de Mr Crawford, etc.⁸ ? Oserai-je supposer qu'on l'a jugée digne d'être examinée, et qu'on a trouvé que ses beautés l'emportaient sur ses défauts ? Je suis très désireux de connaître mes erreurs, et je ne doute pas que vous me trouviez passablement docile, pour un auteur si expérimenté. Je

¹ Ici commence la lettre proprement dite. On imagine aisément que l'avertissement qui précède devait être séparé de la lettre, attaché au livre et apposé sur sa couverture. On emploiera le tutoiement pour un destinataire que Hume décrivait comme « son plus ancien et meilleur ami » (*Letters*, 1.18.43, note de Greig).

² Probablement Matthew Sharpe of Hoddam (note de Greig).

³ Pope, Epistle to Mr. Jervas, l. 20 f. (note de Greig).

⁴ Les Whigs et les Tories.

⁵ Publiée en 1755.

⁶ MS. déchiré (Note de Greig).

⁷ Le premier paragraphe de la lettre, qui porte sur un contentieux entre Hume et la Bibliothèque des Avocats d'Édimbourg, peut être omis ici.

⁸ Sur tous ces personnages, voir *Letters*, 1.104.213, note de Greig).

ne peux cependant pas espérer avoir de sitôt l'occasion de corriger mes erreurs. Cette impression est en si grande quantité. En fait, la vente a été très large à Édimbourg, mais comment elle se poursuit à Londres, nous n'en avons pas été précisément informés. En tout cas, je suis désireux d'engranger des connaissances, et comme vous êtes oisif en ce moment (je veux dire que vous n'avez que l'enseignement de votre classe, ce qui pour vous est comparativement de l'oisiveté), j'insisterai pour avoir de vos nouvelles.

Je vous prie de dire à Mr Crawford que j'ai envoyé un exemplaire à Lord Cathcart, comme il le désirait.

Je suis, cher Monsieur,

Sincèrement vôtre.

DAVID HUME.

Édimbourg,
17 Déc. 1754.

À Mr Adam Smith Professeur de Philosophie à Glasgow.

Bibliographie

I. Sources biographiques et bibliographiques

A. Sources biographiques

Burton J. H., *Life and Correspondance of David Hume*, 2 vols., Edinburgh, 1846.

-, *Letters of eminent persons addressed to David Hume*, (1849), Bristol, Thoemmes, 1989.

Fieser J., *Early responses to Hume's life and reputation*, Bristol, Thommes Press, 2003, 2 vols.

Graham R., *The Great Infidel: A Life of David Hume*, East Linton, Tuckwell, 2004.

Mossner E. C., "Hume's Epistle to Dr. Arbuthnot, 1734 : the Biographical Significance", in *The Huntington Library Quarterly*, 7 (1944), 135-152.

-, "Hume's *Four Dissertations* : An Essay in Biography and Bibliography", *Modern Philology*, 48 (1950), 37-57.

-, "Philosophy and Biography : The case of David Hume", *Philosophical Review*, 59 (1950), 184-201, (repr. in Chappell V. C., *Hume : A collection of critical essays*, London and Melbourne, 1968).

-, *The Life of David Hume*, Edinburgh, Nelson and Sons, 1954.

- and Ransom H., "Hume and the 'Conspiracy of the Booksellers' : The Publication and Early Fortunes of the *History of England*", *University of Texas Studies in English*, 29 (1950), 162-182.

Schwartz R. B., "Boswell and Hume : The Deathbed Interview", in Clingham C. (ed.), *New light on Boswell : critical and historical essays on the occasion of the bicentenary of 'The Life of Johnson'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Siebert D. T., "David Hume's Last Words : The Importance of 'My Own Life'", *Studies in Scottish Literature*, 19 (1984), 132-147.

B. Sources bibliographiques

Cunningham, I. C., “The Arrangement of the Royal Society of Edinburgh’s David Hume Collection”, *The Bibliothek: A Scottish Journal of Bibliography and Allied Topics*, 15 (1988), 8-22.

Fiser J., *A Bibliography of Hume’s Writings and Early Responses*, Bristol, Thoemmes, 2003.

Greig J. Y. T. and Beynon H., “Calendar of Hume MSS. in the Possession of the Royal Society of Edinburgh”, *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, 52, 1 (1932), 1-138.

Hall R., *Fifty Years of Hume Scholarship : A Bibliographical Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1978. De 1977 à 2011, cette bibliographie a fait l’objet d’une mise à jour régulière dans les numéros de novembre des *Humes Studies* (éditées par la Hume Society) par R. Hall pour la littérature parue entre 1976 et 1985, par W. E. Morris pour la littérature parue entre 1986 et 2003 et par J. Fieser pour la littérature parue entre 2004 et 2010).

Jessop T. E., *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London and Hull, 1938 (repr., New York, Russell and Russell, 1966).

Malherbe M., “Les études humiennes : anatomie et problèmes”, *Archives de Philosophie*, 44 (1981), 637-671.

Norton D. F. and Norton M. J., *The David Hume Library*, Edinburgh, Edinburgh Bibliographical Society in association with the National Library of Scotland, 1996.

Tweyman S., *Secondary Sources on the Philosophy of David Hume : a David Hume Bibliography, 1741-2005*, 2 vols., Ann Arbor, Caravan Books, 2006.

Yalden-Thomson, D. C., “An Index of Hume’s References in A Treatise of Human Nature”, *Hume Studies*, 3 (1977), 53-6.

“An index of Hume Studies : 1975–1993”, XIX, 2 (1993), 327-364. Les volumes suivants des *Hume Studies* contiennent leur propre index, publié dans le numéro de novembre.

II. Littérature primaire

A. Textes de Hume

1. Textes originaux

The Philosophical works of David Hume, ed. T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols., London, Longmans, 1875, 1886 (repr. Scientia Verlag, 1964).

The Clarendon Edition of the Works of David Hume, ed. T. L. Beauchamp, D. F. Norton and M. A. Stewart, 8 vols. (5 vol. parus), Oxford, Oxford University Press, 1998-

...

An Historical Essay on Chivalry and Modern Honor [1725-1726], dans E. C. Mossner, "David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honor'", *Modern Philology*, 45, 1 (1947), 54-60.

"Hume's Early Memoranda, 1729-1740 : The Complete Text", ed. E. C. Mossner, *Journal of the History of Ideas*, 9 (1948), 492-518.

A Treatise of Human Nature [1739-1740], ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1888 (rev. ed. P. H. Nidditch, 1978).

A Treatise of Human Nature, ed. D. F. Norton and M. J. Norton, Oxford Philosophical Text, Oxford, Oxford University Press, 2000.

A Treatise of Human Nature, 3 vols., facsimile, Intro. by D. Raynor, Bristol, Thoemmes, 2001.

A Treatise of Human Nature, ed. D. F. Norton and M. J. Norton, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 2007.

An Abstract of a Book lately Published ; Entitled, A Treatise of Human Nature, etc. [1740], ed. J. M. Keynes and P. Sraffa, Cambridge, Cambridge University Press, 1938 (repr. Bristol, Thommes, 1990).

An Abstract of a Book lately Published ; Entitled, A Treatise of Human Nature, etc., dans *A Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton and M. J. Norton, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press, 2007, vol. 1, pp. 403-417.

Essays moral, political and literary [1741-1777], ed. E. F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1985 (rev. ed. 1987).

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh [1745], ed. E. C. Mossner and J. V. Price, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967.

The Descent on the Coast of Brittany in 1746, and the Causes of its Failure, dans *The Philosophical works of David Hume*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, vol. IV.

A True Account of the Behavior and Conduct of Archibald Stewart, Esq ; late Lord Provost of Edinburgh [1748], dans J. V. Price, *The Ironic Hume*, Bristol, Thoemmes, 1992 (1st ed. 1965), pp. 153-172.

Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals [1748, 1751], ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1894 (rev. ed. P. H. Nidditch, 1975).

An Enquiry concerning Human Understanding [1748 : *Philosophical Essays concerning Human Understanding*], ed. T. L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press, 2000.

An Enquiry concerning the Principles of Morals [1751], ed. T. L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Political discourses [*Essays moral, political and literary*, II], London, Kincaid and Donaldson, 1752.

Scotticisms [c. 1752], dans *Works*, ed. Green and Grose, vol. IV.

Essays and Treatises on Several Subjects, London and Edinburgh, 1753-1777 (ed. J. Fieser, Bristol, Thoemmes, 2002).

The History of England from the Invasion of Julius Caesar to The Revolution in 1688 [1754-1778], 6 vols., Foreword by W. B. Todd, Indianapolis, Liberty Classics, 1983.

“Draft of a Preface to a volume of D. Hume’s History – in David Hume’s own hand found among my father’s papers” [1756], dans E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, pp. 306-307.

Four Dissertations, London, Millar, 1757.

A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion, ed. T. L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Letter to the authors of the Critical Review, in *Critical Review*, April 1759 (vol. 7, pp. 323-334), dans *Works*, ed. Green and Grose, vol. IV, pp. 425-437.

Of the Authenticity of Ossian’s Poems [c. 1763], dans *Works*, ed. Green and Grose, vol. IV, pp. 415-424.

Exposé succinct de la contestation qui s’est élevé entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justificatives et la lettre de M. de Voltaire à ce sujet [1766], Paris, Alive, 1998.

“Review of Robert Henry’s *History of Great Britain*” [1773], dans D. F. Norton and R. Popkin, *David Hume : Philosophical Historian*, Indianapolis, 1965, pp. 377-388.

Two Essays, London, 1777 (posth.).

The Life of David Hume, Esq. written by himself [posth., 1777], dans *Essays moral, political and literary*, ed. Miller, pp. xxix-xli.

Dialogues concerning Natural Religion [1779, posth.], ed. N. Kemp Smith, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1947 (1st ed. 1935).

The Letters of David Hume, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932, 2 vols. (repr. 1969).

New Letters of David Hume, ed. R. Klibansky and E. C. Mossner, Oxford Clarendon Press, 1954 (repr. 1969).

2. Traductions françaises

Lettre à un médecin, trad. F. Brahami dans « Savoir, mélancolie, scepticisme. La dépression du jeune Hume » (*Hume – L'individu*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, 11-20).

Traité de la nature humaine, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946.

Traité de la nature humaine, trad. P. Baranger et P. Saltel (Livre I), J.-P. Cléro (Livre II), P. Saltel (Livre III), Paris, GF-Flammarion, 1995 (Livre I), 1991 (Livre II), 1993 (Livre III).

Abrégé du Traité de la nature humaine, trad. D. Deleule, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001.

Essais esthétiques, trad. R. Bouveresse, Paris, GF-Flammarion, 2000.

Lettre à un ami (1745), trad. D. Deleule, Paris, les Belles lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon n°196, 1977.

Enquête sur l'entendement humain, trad. A. Leroy, rev. M. Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1983.

Enquête sur l'entendement humain, trad. rev. D. Deleule, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

Enquête sur les principes de la morale, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1991.

Discours politiques, trad. F. Grandjean, TER, Mauvezin, 1993.

Essais et traités sur plusieurs sujets, 4 vol., trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1999-2009.

L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1971.

Histoire d'Angleterre par David Hume ; continuée jusqu'à nos jours par Smollett, Adolphus et Aikin, trad. V. Campenon, 13 vol., Paris, Furne, 1839-1840.

Dialogues sur la religion naturelle, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 1987.

B. Philosophie et littérature britanniques¹

Addison, Josph, *The Guardian*, 2 vols., London, 1729*.

-, *The Spectator*, 8 vols., London, 1720*.

-, *The Works of.*, 4 vols., London, 1721*.

-, *The Dramatic Works of.*, Glasgow, 1760*.

- and Steele R., *The Spectator*, ed. Donald Bond, 5 vols., Oxford, Clarendon Press, 1965.

-, *The Guardian*, ed. J. C. Stephens, Lexington, University Press of Kentucky, 1982.

-, *The Tatler*, ed. Donald Bond, Oxford, Clarendon Press, 1987.

Arbuthnot, Dr John, *Miscellaneous Works, With an Account of his Life*, 2 vols., London, 1770*.

Bacon, Francisci, *Baronis de Verulamio etc., Opera, Moraliū et Civilium*, London, 1638*.

-, *The Life of*, by David Mallet, London, 1740*.

-, *Letters, Speeches, Charges, and Advices &c.*, London, 1763*.

-, *The Philosophical Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding and R. L. Ellis, London, 1857-1859 (repr. 2011).

-, *Essais*, trad. M. Castelain, Paris, Aubier-Montaigne, 1940.

-, *La Nouvelle Atlantide*, trad. M. Le Doeuff et M. Llasera, Paris, Payot, 1983.

-, *“Valerius Terminus” ou De l'interprétation de la nature*, trad. F. Vert, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

-, *Novum Organum*, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986.

¹ Les titres marqués d'un astérisque sont extraits du catalogue de la bibliothèque du Baron Hume publié par D. F. Norton and M. J. Norton (*The David Hume Library*, Edinburgh, Edinburgh Bibliographical Society in association with the National Library of Scotland, 1996, pp. 70-138).

-, *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, trad. G. Rombi et D. Deleule, Paris, PUF, 1987.

-, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991.

Beattie, Prof. James, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth ; in Opposition to Sophistry and Scepticism*, Edinburgh, 1770* (ed. J. Fieser, Bristol, Thoemmes, 2000).

Berkeley, Bishop George. *An Essay towards a New Theory of Vision*, Dublin, 1709*.

-, *Théorie de la vision défendue et expliquée*, trad. L. Dechéry dans *Œuvres*, éd. G. Brykman, t. II, Paris, PUF, 1987.

-, *The Querist; or, Several Queries proposed to the Consideration of the Public**.

-, *Le Questionneur*, trad. R. Degrémont, dans *Œuvres*, éd. G. Brykman, t. IV, Paris, PUF, 1987.

-, *Works*, ed. A. C. Fraser, Oxford, Clarendon Press, 1901 (repr. 2005).

-, *Œuvres*, éd. G. Brykman, 4 vol., Paris, PUF, 1985-1996.

Bolingbroke, Henry St. John, Lord, *Contributions to the "Craftsman"*, ed. S. Varey, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London, 1764* (ed. A. Phillips, Oxford, New York, Oxford University Press ; trad. B. Saint Girons, Paris, Vrin, 1990).

Butler, Dr Joseph, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, London, 1736* (ed. W. E. Gladstone, Bristol, Thoemmes Press, 1995; trad. de l'anglais, Paris, Brunot-Labbe, 1821).

Cambridge, Richard Owen, *The Scribleriad, An Heroic Poem*, London, 1751*.

Campbell, Princ[ipal] George, *A Dissertation on Miracles: Containing An Examination of the Principles advanced by David Hume Esq^r in an Essay on Miracles*, Edinburg, 1762* (fac-sim. Hildesheim, G. Olms, 2006).

Ferguson, Prof^t Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, 1767* (ed. D. Forbes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966; trad. rév. C. Gautier, Paris, PUF, 1992).

Gerard, Prof. Alexander, *An Essay on Taste*, London, 1759*. (trad. P. Morère, Grenoble, Ellug, Université Stendhal, 2008).

Hobbes T., *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 2009.

- , *Éléments du droit naturel et politique*, trad. D. Thivet, Paris, Vrin, 2010.
- [Home, John], *Douglas: A Tragedy* by the Rev. John Home [Edinburgh or London, 1757 or later]*.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. 2 vols., London, 1739*.
- , Ditto *The Same*. 3 vols., London, 1739-1740*.
- [Hume David], *The Life of David Hume, Esq^r*, written by Himself with [a] Letter from D^r Adam Smith to William Strahan, [London, 1777]*.
- , *Political Essays on Commerce* [Saggi politici sopra il commercio?] English and Italian, [translated] by Matthew Dandolo, 2 vols., Venice, 1767*.
- , *Essays and Treatises on Several Subjects*, 2 vols., London, 1768*.
- , *Historie van Engeland, Van den Ival van Julius Caesar Tot de Staetsverandering in't Jaer 1688 of Romste Van Willem Third*, Rotterdam, 1769*.
- , [Selections from Hume's Works, translated into French] *Le Génie de, ou Analyse de ses Ouvrages*, Paris, 1770*.
- , *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 8 vols., London, 1770*.
- [McQueen, Daniel], *Letters on M^r Humes History of Great Britain* by D^r McQueen, [Edinburgh, 1756]* (ed. J. V. Price, Bristol, Thoemmes, 1990).
- [Towers, Joseph], *Observations on M^r Humes History of England* by Josphe Towers, [London, 1778]*.
- [Hume, David], *The Proof Sheets of Vol. Three of his History of England, with several Corrections thereon in the handwriting of the Author*, 1778*.
- Hurd, Bishop, *Moral and Political Dialogues, being the Substance of several Conversations between Divers Eminent Persons of the Past and Present Age*, London, 1759*.
- Hutcheson, D^r Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London, 1726* (ed. W. Leidhold, Indianapolis, Liberty Fund, 2004; trad. A.-D. Balmès, Paris, Vrin, 1991).
- Johnson S., *A Dictionary of the English Language*, ed. T. M. Russel, Aldershot, Brookfield, Ashgate, 1995.
- Kames, Henry Home, Lord, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, Edinburgh, 1751* (Hildesheim, New York, G. Olms, 1976).
- , *Elements of Criticism*, 3 vols., Edinburgh, 1762* (Hildesheim, New York, G. Olms, 1976).

-, Sketches of the History of Man, 2 vols., Edinburgh, 1774* (Hildesheim, New York, G. Olms, 1976).

Locke, John, Two Treatises of Government, being an Answer to Sir Rob^t Filmer, London, 1690* (ed. P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1997).

-, *Essais sur la loi de nature*, trad. H. Guineret, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1986.

-, *Essai sur l'entendement humain*, trad. C. Coste, Paris, Librairie Générale Française, 2009.

Lyttleton, [George Lyttleton,] Lord, Dialogues of the Dead, London, 1760*.

Maclaurin, Colin. An Account of Sir Isaac Newtons Philosophical Discoveries by, and Published by Patrick Murdock, London, 1748* (Hildesheim, New York, G. Olms, 1976).

Mandeville, D^r Bernard, The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits. With an Essay on Charity and Charity Schools, London, 1723* (Indianapolis, Liberty Classics, 1988; trad. L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1998).

Middleton, D^r Conyers, The Miscellaneous Works of, 5 vols., London, 1755*.

Morgan, D^r Thomas, The Moral Philosopher. In a Dialogue between Philalethes a Christian Deist, and Theophanes a Christian Jew. In which the Grounds and Reasons of Religion in General, and Particularly of Christianity, as Distinguished from the Religion of Nature; are fairly considered and debate, 3 vols., London, 1737-1740* (London, Routledge-Thoemmes, 1995).

Pope, Alexander, The Dunciad, With Notes Variorum, and the Prolegomena of Scriblerus, London, 1729* (ed. J. Sutherland, London, New York, Routledge, 1993).

[Priestley], An Examination of D^r Reid's Inquiry into the Human Mind, D^r Beattie's Essay on Truth, and D^r Oswald Appeal to Common Sense, London, 1774*.

Reid, Prof. Thomas, An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense, London, 1769* (D. R. Brookes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997 ; trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2012).

-, *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, trad. G. Kervoas et E. Le Jallé, Paris, Vrin, 2009.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Earl of., Characteristicks of Men, Manners, Opinions and Times, 3 vols., London, 1723* (Hildesheim, New York, G. Olms, 1978).

-, *Exercices*, trad. L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993.

- , *Soliloque ou conseil à un auteur*, trad. D. Lories, Paris, L'Herne, 1994.
- , *Essai sur le mérite et la vertu*, trad. D. Diderot, éd. J.-P. Jackson, Paris, Alive, 1998.
- , *Lettre sur l'enthousiasme*, trad. C. Crignon-De Oliveira, Paris, Librairie générale française, 2002.
- Smith A., *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1998.
- Sprat, Bishop Thomas, *The History of the Royal Society of London*, [3rd edition], London, 1722* (ed. J. I. Cope and H. W. Jones, London, Routledge and K. Paul, 1959).
- Swift, Dean Jonathan, *The Works of.*, 12 vols., London, 1736* (ed. C. Rawson, I. Gadd, I. Higgins, J. McLaverty, V. Rumbold and A. Willimas, Cambridge, Cambridge University Press, 17 vols., 2008-...).

C. Autres¹

- Bayle, Pierre. *Œuvres, Diverses*, de. 4 vols., La Haye, 1725* (Hildesheim, G. Olms, 1965-1982).
- Bellegarde, M. [Jean Baptiste Morvan] L'Abbé de., *Reflexions sur l'Elegance et la Politesse Du Stile*, La Haye, 1715*.
- [Cicero] Ciceronis, M. Tulli. [Works] Opera. Cum Delectu Commentarium, Edente Josephi Olivetii. 9 vols., Paris, 1740-42*.
- , *Lettres de, aAtticus.Avec des Remarques*, Par M. L'Abbé Mongault. 5 vols. Amsterdam, 1741*.
- Descartes, *Discours de la méthode*, éd. É. Gilson, Paris, Vrin, 1987.
- Dubos, [M. L'Abbé] John [Jean-]Baptist[e], *Reflexions Critiques sur la Poesie et sur la Peinture*, 2 vols., Utrecht, 1732* (Paris, École Nationale des Beaux-Arts, 1993).
- [Epictetus], *The Manuel of Epictetus** (trad. E. Cattin, GF-Flammarion, 1997).
- Kant E., *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1943.
- , *Critique de la raison pure*, trad. J-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.

¹ Les titres marqués d'un astérisque sont extraits du catalogue de la David Hume Libabry publié par D. F. Norton and M. J. Norton (*The David Hume Library*, Edinburgh, Edinburgh Bibliographical Society in association with the National Library of Scotland, 1996).

Leibnitz, M. [Gottfried Wilhelm] De, Essais de Theodicée sur la Bonte di Dieu, la Liberté de L'Homme, et L'Origine du Mal, Amsterdam, 1720*.

-, Oeuvres Philosophiques, Latines et Françoises de feu, par M. Rud. Eric Raspe, Amsterdam, 1765*.

-, *Die Philosophie Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 vol., Berlin, 1875-1890 (Hildesheim, G. Olms, 1978).

Longini, Dionysii, De Sublimitate Commentarius. Perpetuis Notis Illustravit Zacharias Pearce, Amsterdam, 1733* (trad. H. Lebègue, Paris, Les Belles Lettres, 1939).

Lucretii, Titi, De Rerum Natura. Cum Notis Variorum Curante Sigeberto Havercampo, 2 vols., Lugduni Batavorum, 1725* (trad. O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2012).

Mably, M. [Gabriel Bonnot] L'Abbé de, Doutes proposes au Philosophes Economistes sur l'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques, La Haye, 1768* (éd. É. Martin-Haag, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012).

Montesquieu, De L'Esprit des Loix, 2 vols., Leyde, 1749* (Paris, Gallimard, 1995).

-, Defense de L'Esprit des Loix, Geneve, 1750* (Paris, Gallimard, 1951).

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

Senecae, Philosophi Opera, Paris, 1761*.

Stoïciens (Les), Paris, Gallimard, 1962.

Theophrasti, Notationes Morum. Edit. Isaacus Casaubonus. Gr. et Lat., Lugduni Batavorum, 1612*.

-, Les Caracteres de. Traduits du Grec. Avec Les Caracteres ou les Mœurs de ce Siecle, par M. [Jean] De la Bruyère, 3 vols., Amsterdam, 1720* (éd. M. Escola, Paris, Champion, 1999).

III. Littérature secondaire

A. Hume

1. Ouvrages

Árdal P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.

Baier A. C., *A Progress of Sentiments : Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Boccaro N., *Solitudine e Conversazione : I Moralisti Classici e David Hume*, Rome, 1994.

Box M. A., *The Suasive Art of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Brahami F. (dir.), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 126, n°2 : *Hume*, Paris, PUF, 2001.

- , *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF, 2003.

- (dir.), *Hume - L'individu*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

Christensen J., *Practicing Enlightenment. Hume and the Formation of a Literary Career*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987.

Cléro J.-P., *La Philosophie des passions chez David Hume*, Paris, Klincksieck, 1985.

- , *Hume. Une philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998.

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

Deleule D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

Deleuze G., *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953.

Fieser J., *Early Responses to Hume's Moral, Literary, and Political Writings*, 2 vols., Bristol, Thoemmes, 1999.

Flew A., *Hume's Philosophy of Belief : A study of his first 'Inquiry'*, London and New York, 1961.

- , *David Hume : Philosopher of Moral Science*, New York, Blackwell, 1986.

Fogelin R. J., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, 1985.

- Garrett D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Gaskin J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, London, The Macmillan Press, 1978.
- Gautier C. (coord.), *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, 2001.
- , *David Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS, 2005.
- Groulez M., *Le scepticisme de Hume : les Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, PUF, 2005.
- Hanvelt M., *The politics of eloquence : David Hume's polite rhetoric*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- Hendel C. W., *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1917.
- Hurlbutt R. H., *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1965.
- Jacobson A. J. (ed.), *Feminist Interpretations of David Hume*, Pennsylvania State University Press, 2000.
- Jeffner A., *Butler and Hume on religion : A Comparative Analysis*, Stockholm, 1966.
- Jones P., *Hume's Sentiments : Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.
- Kemp Smith N., *The Philosophy of David Hume : A critical study of its origins and central doctrines*, London, MacMillan, 1941.
- Laird J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, Methuen, 1932.
- Landemore H., *Hume : probabilité et choix raisonnable*, Paris, PUF, 2004.
- Le Jallé É., *Hume et la régulation morale*, Paris, PUF, 1999.
- , *L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF, 2005.
- , *Hume et la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2014.
- Leroy A., *La critique et la religion chez David Hume*, Paris, Alcan, 1930.
- Livingston D. W. and King J. T. (ed.), *Hume : A Re-evaluation*, Fordham University Press, 1976.
- Livingston D. W., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- Livingston D. W. and Martin M. (ed.), *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*, Rochester, University of Rochester Press, 1991.

- Livingston D. W., *Philosophical Melancholy and Delirium : Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- Loeb L., *Stability and justification in Hume's Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Malherbe M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976).
- , *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1980.
- , *Qu'est-ce que la causalité ? Hume et Kant*, Paris, Vrin, 1994.
- Michaud Y., *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983.
- Morice G. P. (ed.), *David Hume, Bicentenary Papers*, Edinburgh, University Press, 1977.
- Mossner, *The Forgotten Hume : Le bon David*, New York, Columbia University Press, 1943.
- Mounce H. O., *Hume's Naturalism*, London, Routledge, 1999.
- Norton D. F., Capaldi N. and Robison W. L., *McGill Hume Studies*, San Diego California, 1979.
- Norton D. F., *David Hume : Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- , *Baron Hume's Bequest : the Hume Manuscripts and their first use*, Edinburgh, The Royal Society of Edinburgh, 1987.
- (dir.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- and Popkin R. H., *David Hume : Philosophical Historian*, Indianapolis, 1965.
- Noxon J., *Hume's Philosophical Development : A study of his methods*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Owen D., *Hume's Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Phillipson N., *Hume*, New York, St. Martin's, 1989.
- Potkay A., *The Fate of Eloquence in the Age of Hume*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.
- Robel G., *Lumières et conservatisme dans la pensée politique de David Hume*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.
- Price J. V., *The Ironic Hume*, Austin, Texas, 1965.
- Read R. and Richman K. A. (ed.), *The New Hume Debate*, London and New York, Routledge, 2000).

Stewart, M. A. and Wright J. P. (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.

Todd W. B. (ed.), *Hume and the Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974.

Tweyman S., *Reason and Conduct in Hume and his predecessors*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

- (ed.), *David Hume : Critical Assessments*, 6 vols., London, Routledge, 1995.
- (ed.), *Essays on the Philosophy of David Hume : Natural Religion, Natural Belief, and Ontology*, Delmar, New York, Caravan Books, 1996.

2. Articles

Árdal P. S., "Depression and Reason", *Ethics*, 103 (1993), 540-50.

Annas J., "Hume and Ancient Scepticism", *Acta Philosophica Fennica*, 66, 2000, 271-85.

Backhaus W., "Hume's Touchstone and the Politics of Meaningful Discourse", *Dialogue*, 35, 4 (1996), 651-676.

Barnouw D., "Skeptical Literary Mode - Hume, David and Musil, Robert", *Mod. Lang. Notes*, 93 (1970), 852-70.

Basker J. G., "Scotticisms and the Problem of Cultural identity in Eighteenth-Century Britain", *Eighteenth-Century Life*, 15 (1991), 81-95.

Battersby C., "The *Dialogues* as Original Imitation : Cicero and the nature of Hume's skepticism", in Norton D. F. et al., *McGill Hume Studies*, 1979, 239-252.

Beidler P. G., "The aesthetic of scientific discovery : Hume, Sterne, and the literary sketch", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 378 (1999), 201-227.

Beitzinger A. J., "Hume's Aristocratic Preference", *The Review of Politics*, 28. 2 (1966), 154-71.

Bell M., "Hume, Hutcheson e le due specie di filosofia", *Filosofia e cultura nel Settecento britannico, II : Hume e Hutcheson : Reid e la scuola del senso commune*, Santucci (ed.), 2000.

Berloiz D., "Goût et connaissance chez David Hume", *Archives de Philosophie*, 60. 4 (1997), 575-595.

Berry C. J., "Hume on Rationality in History and Social Life", *History and Theory*, 21, 234-47.

Biziou M., “Le système chez Hume : une écriture stratégique et théâtrale”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 182 (1992), 173-99.

Boccaro N., “David Hume : Ambassadeur du règne de la culture dans le règne de la conversation”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 263 (1989), 482-485.

Box M. A., “How Disturbed Was Hume by His Own Skepticism ?”, *1650-1850 : Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era*, 1 (1994), 295-316.

Brahami F., -, “Le doute chez Hume. Maladie et remède”, *La lettre clandestine*, 10 (2001), 109-124.

-, “La généalogie du moi dans la philosophie de David Hume”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 191, 2 (2001), 169-190.

-, “Hume : la confiance et le droit”, dans R. Damien et C. Lazzeri (dir.), *Conflit, confiance*, Besançon, Presses Universitaires de l'Université de Franche-Comté, 2006, 71-87.

-, “Les écritures philosophiques de Hume”, dans B. Curatolo et J. Poirier (dir.), *Le Style des Philosophes*, Dijon-Besançon, Éditions Universitaires de Dijon et Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, 211-220.

-, “La santé du sceptique : Hume, Montaigne”, dans C. Bouriau (éd.), *Philosophiae Scientiae*, 12, 2, 2008, 177-192.

-, “Savoir, mélancolie, scepticisme. La dépression du jeune Hume”, *Hume – L'individu*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, 11-20.

-, “L'amitié : de la sympathie chez Hume et Smith”, dans Jankélévitch S. et Ogilvie B. (dir.), *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Paris, Autrement, 2009.

-, “Le scepticisme de Hume”, dans J.-P. Cléro et P. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, 19-40.

-, “Criticism and science in Hume”, dans J. R. Maia Neto, G. Paganini and J. C. Laursen (ed.), *Skepticism in the Modern Age : Building on the Work of Richard Popkin*, Brill, Leiden and Boston, 2009, 365-380.

-, “"Seule la nature sait". Sur le Hume de Deleule”, dans H. L'Heuillet et M. Cohen-Halimi (dir.), *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule*, Paris, Champion, 2010, 25-36.

Buckle S., “Hume's biography and Hume's philosophy”, *Australasian Journal of Philosophy*, 77, 1 (1999), 1-25.

Cataldi M. L., “Hume's skeptical Argument against Reason”, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 75, 2 (1993), 179-94.

Cohen A., “Scepticism and ‘Angst’: The Case of David Hume”, *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1988), 49-66.

Cummings P. D., “Hume’s Disavowal of the Treatise”, *Philosophical Review*, 82 (1973), 371-379.

Dancy, J., “ ‘For Here the Author is Annihilated’ : Reflections of Philosophical Aspects of the Use of the Dialogue Form in Hume’s *Dialogues concerning natural religion*”, dans T. Smiley (ed.), *Philosophical Dialogues : Plato, Hume, Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Davis, S., “Irony and Argument in *Dialogues*, XII”, *Religious Studies* (1991), 239-257.

Deleule D., “Du domestique au politique : Hume, les Physiocrates et la naissance du libéralisme économique”, *Bulletin de la société française de philosophie*, 74 (1980), 81-101.

-, “Hume”, dans D. Huisman (dir.), *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF, 1984.

-, “Hume (*Du contrat originel, De l'origine du gouvernement*)”, dans F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.

-, “Hume” dans P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de Philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.

-, “Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile”, dans C. Gautier (coord.), *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, 2001.

-, “Aux origines du libéralisme économique. L'économie politique selon Hume”, dans J.-P. Cléro et P. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009.

Dewitt R., “Hume’s probability of argument of I.IV.1”, *Hume Studies*, 11, 2 (1985), 125-40.

Eelshaw C., “Scepticism and Madness”, *Australian Journal of Philosophy*, 67 (1989), 447-451.

Engel P., “Hume et le commencement de la philosophie”, *Critique*, 39 (1983), 960-81.

Engstrom T. H., “Foundational Standards and Conversational Style : The Humean Essay as a Philosophical Genre”, *Philosophy and Rhetoric*, 30, 2 (1997), 150-175.

Eres G. H., “Hume’s Philosophical Schizophrenia”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 71 (1990), 14-22.

Fieser J., “The Eighteenth-Century British Reviews of Hume’s Writings”, *Journal of the History of Ideas*, 57, 4 (1996), 645-657.

Flew A., “Impressions and Experiences: Public or Private?”, *Hume Studies*, 11, 2 (1985), 183-91.

Force J. E., “Hume and the Relation of Science to Religion Among Certain Members of the Royal Society”, *Journal of the History of Ideas*, 45 (1984), 517-536.

Fosl P., “The Bibliographical Basis for Hume’s Understanding of Sextus Empiricus and Pyrrhonism”, *Journal of the History of Philosophy*, 36, 2 (1998), 261-278.

Gabhardt M., “Mitigated Scepticism and the Absurd”, *Philosophical Investigations*, 17 (1994), 67-83.

Gautier C., “La narration historique des radicalisations religieuses chez Hume”, dans A. Collovald et B. Gaïti (dir.), *La démocratie aux extrêmes : sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006.

-, “Sympathie, affects et lien social : éléments d’une comparaison entre Smith et Hume”, dans F. Brahami (dir.), *Les affections sociales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, Annales Littéraires de l’Université de Franche-Comté, n°23, 2008.

-, “Constitution et résistance chez Locke et Hume”, dans B. Bachofen (dir.), *Le libéralisme au miroir du droit. L’Etat, la personne, la propriété*, Lyon, ENS-LSH Editions, 2008.

-, “De Smith à Hume : sympathie, morale et politique”, dans M. Bessone (dir.), *Adam Smith, Philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

-, “Le problème des croyances communes en politique : expérience et histoire chez Hume”, dans J.-P. Cléro et P. Saltel (éd.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009.

-, “Expérience et relation chez Hume”, dans Laurent Perreau (dir.), *L’Expérience*, Paris, Vrin, 2010, 41-63.

-, “Hume et la question des miracles”, dans R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.

-, “Hume et la critique du républicanisme : corruption et constitution », dans J.-L. Fournel, J. Guilhaumou et J.-P. Potier (dir.), *Libertés et libéralismes : formation et circulation des concepts*, Lyon, ENS éd., 2012, 67-86.

Gilardi R., "Hume, Addison e l'abate Du Bos : Indagine intorno a un possibile influsso dello 'Spectator' e delle Reflexions critiques sulla genesi di A Treatise of Human Nature", *Rivista di Filosofia Neo Scolastica*, 89, 1 (1997), 3-47.

Ginsberg R., "David Hume and the Enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 88 (1972), 599-650.

-, "The Literary Structure and Strategy of Hume's Essay on the Standard of Taste", in R. Ginsberg (dir.), *The Philosopher as Writer : The Eighteenth Century*, London, Associated University Presses, 1987.

Hacking I., "Hume's species of probabilities", *Philosophical Studies*, 33 (1978), 21-37.

Herd J. A., "Opposite Sentiments : Hume's Fear of Faction and the Philosophy of Religion", *American Journal of Theology and Philosophy*, 16 (1995), 245-259.

Imlay R. A., "Hume's 'Of Scepticism with regard to reason' : A Study in Contrasting Themes", *Hume Studies*, 7, 2 (1981), 121-36.

Johnson O. A., "Hume's 'True' Scepticism' ", *Pacific Philosophical Quarterly*, 72 (1991), 403-410.

Johnson P., "Hume on Manners and the Civil Condition", *British Journal for the History of Philosophy*, 6 (1998), 209-222.

Kivy P., "Hume's Standard of Taste : Breaking the Circle", *British Journal of Aesthetics*, 7, 1 (1967), 57-66.

Kreimmendahl L., "Humes frühe Religionsphilosophische Interessen im Lichte seiner 'Early Memoranda' ", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 53, 4 (1999), 553-558.

Le Jallé E., "Les mœurs chez Hume, des règles du *Traité* aux "secrètes révolutions" de *l'Histoire d'Angleterre*", *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°11, *Les lois et les mœurs*, F. Brahami (dir.), printemps 2001.

-, "De la "condition inculte" des hommes à la perfection de la société civile", dans C. Gautier (dir.), *Hume et le concept de société civile*, Paris, PUF, 2001.

-, "La science de la nature humaine de Hume, un empirisme autorégulé", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Hume, avril-juin 2001.

-, "Hume" (supplément), dans J.-F. Balaudé (dir.), *Les philosophes de l'antiquité au XX^e siècle*, Le Livre de Poche, 2006.

-, "La généalogie de la justice selon David Hume : nature et convention", dans P. Wotling (dir.), *La justice*, Paris, Vrin, 2007.

-, “Enthousiasme et superstition à partir de l’*Histoire d’Angleterre* de Hume”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 2008 : « L’enthousiasme : crises religieuses et critiques philosophiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », C. Crignon-de Oliveira (dir).

-, “Hume et les expériences de pensée”, dans J.-P. Cléro et Ph. Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009.

-, “Sympathie et envie selon David Hume et Adam Smith”, dans M. Bessone et M. Biziou (dir.), *Adam Smith philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

-, “La convention de David Hume à David Lewis : du "sens général de l’intérêt commun" au "savoir commun"”, dans C. Gautier et S. Laugier (dir.), *Normativités du sens commun*, CURAPP-PUF, 2009.

-, “Hume : un scepticisme insouciant”, dans M. Cohen-Halimi et H. L’Heuillet (dir.), *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule*, Paris, Champion, 2010.

-, “La critique humienne de l’argument du dessein”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofia*, 52, 2011, 159-171.

-, “Hume, Malebranche and the Self-Justification of the Passions”, *Hume Studies*, 38, 2, 2012, 201-220.

Lennon T.M., “Veritas Filia Temporis : Hume on Time and Causation”, *History of Philosophy Quarterly*, 2 (1985), 275-90.

Loeb L. E., “Instability and Uneasiness in Hume’s Theories of Belief and Justification”, *British Journal for the History of Philosophy*, 3, 2 (1995), 301-327.

-. “Hume on Stability, Justification, and Unphilosophical Probability”, *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1 (1995), 101-132.

-, “Sextus, Descartes, Hume, and Peirce : On Securing Settled Doxastic States.”, *Nolis*, 32 (1998), 205-230.

LoLordo A., “Probability and Skepticism about Reason in Hume’s Treatise”, *British Journal of the History of Philosophy*, 8, 3 (2000), 419-446.

Lottenbach H., “Monkish Virtues, Artificial Lives : On Hume’s Genealogy of Morals”, *Canadian Journal of Philosophy*, 26, 3 (1996), 367-388.

Manning S., “Eloquence and evasion : Hume’s elusive wit”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 266 (1989), 343-353.

-, “ ‘This Philosophical Melancholy’: Style and Self in Boswell and Hume,” in Clingham C. (ed.), *New light on Boswell : critical and historical essays on the occasion of*

the bicentenary of 'The Life of Johnson', Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 126-140.

Mc Cormick M., "A Change in Manner : Hume's Skepticism in the Treatise and the first Enquiry", *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 3 (1999), 431-47.

Malherbe M., "La notion de circonstance dans la philosophie de Hume", *Hume Studies*, 9, 2 (1983), 130-49.

-, "Hume and the art of dialogue", in M. A. Stewart and J. P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, pp. 201-223.

-, "La raison corrective dans la philosophie morale de Hume", dans *La prudence des Anciens comparée à celle des Modernes*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 572 (1995), 169-189.

-, "Philosophie facile et philosophie abstraite", dans Beck P. et Thouard D. (éd.), *Popularité de la philosophie*, Paris, ENS, éditions de Fontenay-St Cloud, 1995.

Maund C., "On the Nature and Significance of Hume's Scepticism", *Revue internationale de philosophie*, 2 (1952), 168-83.

Metz R., "Les amitiés françaises de Hume et le mouvement des idées", *Revue de Littérature comparée*, 9 (1929), 644-713.

Michaud Y., "How to Become a Moderate Skeptic : Hume's Way out of Pyrrhonism", *Hume Studies*, 11, 1 (1985), 33-46.

-, "Hume's Naturalized Philosophy", *Hume Studies*, 13, 2 (1987), 360-380.

Moore J., "The Social Background of Hume's Science of Human Nature", in Norton D. F. et al., *McGill Hume Studies*, 1979, 23-41.

Morris W. E., "Hume's skepticism on reason", *Hume Studies*, 15, 1 (1989), 39-60.

Mossner E. C., "The Enigma of Hume", *Mind*, 45 (1936), 334-49.

-, "Was Hume a Tory Historian ? Facts and Reconsiderations", *Journal of the History of Ideas*, 2 (1941), 225-236.

-, "An Apology for David Hume, Historian", *Proceedings of the Modern Language Association*, 56 (1941), 657-690.

-, "Hume as a Literary Patron : A Suppressed Review of Robert Henry's History of Great Britain, 1773", *Modern Philology*, 38 (1942), 361-382.

-, "Hume's Epistle to Dr. Arbuthnot, 1734 : the Biographical Significance", *The Huntington Library Quarterly*, 7 (1944), 135-152.

-, "The Continental Reception of Hume's Treatise, 1739-1741", *Mind*, 56 (1947), 31-43.

-, "Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honor'", *Modern Philology*, 45, 1 (1947), 54-60.

-, "Hume's Early Memoranda, 1729-1740 : The Complete Text", *Journal of the History of Ideas*, 9 (1948), 492-518.

-, "The Religion of David Hume", *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), 653-63.

Norton, D. F., "How a Sceptic May Live Scepticism", in J. J. Macintosh and H. K. Meynell (eds.), *Faith, Scepticism and Personal Identity : A Festschrift for Terence Penelhum*, Calgary, University of Calgary Press, 1994.

Noxon J., "Hume's Agnosticism", *Philosophical Review*, 73 (1964), 248-261.

Nurock V., "Faut-il guillotiner la loi de Hume ?", dans Cléro J.-P. et Saltel P. (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, 259-272.

Nuyen A. T., "Hume on Taste and Reason", *Philosophical Papers*, 25, 1 (1996), 57-71.

Okie L., "Ideology and Partiality in David Hume's History of England", *Hume Studies*, 11, 1 (1985), 1-32.

Olszewsky T. M., "The Classical Roots of Hume's Skepticism", *Journal of the History of Ideas*, 29 (1991), 269-287.

O'Shea, J. R., "Hume's Reflective Return to the Vulgar", *British journal of the History of Philosophy*, 4.2 (1996), 285-315.

Pakaluk M., "Philosophical 'Types' in Hume's *Dialogues*", in V. Hope (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984, 116-32.

Passell D., "Hume's Arguments for His Sceptical Doubts", *Journal of Philosophical Research*, 22 (1997), 409-422.

Phillipson N., "Politics and Politeness in the Philosophy of David Hume", in Schochet G. J. (ed.), *Politics, Politeness and Patriotism*, Washington D. C., The Folger Shakespeare Institute, 1993.

Popkin R. H., "David Hume : his pyrrhonism and his critique of pyrrhonism", *Philosophical Quarterly*, 1, 5 (1951), 385-407.

-, "David Hume and the Pyrrhonian Controversy", *Review of Metaphysics*, 4 (1952), 66-81.

-, "Hume and Jurieu : possible Calvinist origins of Hume's Theory of Belief", *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 22 (1967), 400-417.

Ryley R. M., “Did Warburton review Hume’s ‘A treatise of human nature’ ?”, *Notes and Queries*, 23 (1976), 354-5

Saltel P., “D’une curiosité à l’autre : Hume et l’étude de l’histoire”, *Kairos*, 14 (1999), 155-173.

-, “L’éloge de la médiocrité et la position de l’ambition chez Hume”, *L’Enseignement Philosophique*, 57, 1 (2006), 3-12.

-, “Oisiveté et bons usages du temps selon Hume”, dans Cléro J.-P. et Saltel P. (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, 123-148.

-, “Convention plutôt que Covenant : la théorie humienne de l’accord spontané”, dans J. Baillé (dir.), *Du mot au concept : "Convention"*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2010, 59-69.

Scholar R., “Hume, backgammon and melancholy”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 8 (2000), 143-149.

Siebert D. T., “ ‘Ardor of Youth’: The Manner of Hume’s Treatise”, in Ginsberg R. (dir.), *The Philosopher as Writer : The Eighteenth Century*, London, Associated University Presses, 1987.

-, “Chivalry and Romance in the Age of Hume”, *Eighteenth Century Life*, 21 (1997), 62-79.

Singer I., “Hume’s Extreme Skepticism in Treatise I IV 7”, *Canadian Journal of Philosophy*, 25, 4 (1995), 595-626.

Sitter J.E., “Hume’s Stylistic Emergence”, in J.E. Sitter (dir.), *Literary Loneliness in Mid-Eighteenth-Century England*, Ithaca and New York, Corell University Press, 19-49.

Smitten J. R., “Hume’s Dialogues Concerning Natural Religion as Social Discourse”, *Eighteenth-Century Life*, 15 (1991), 39-56.

Todd W.B., “The First Printing of Hume’s *Life* (1777)”, *The Library*, ser. 5, vol. 6, 2 (1951), 123-125.

Tweyman S., “The Literary and Dramatic Character of Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*”, *Religious Studies*, 22 (1986), 387-396.

-, “Drama and Arguments in Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*”, *Dialogos : Revista del Departamento de Filosofía*, Universidad de Puerto Rico, 33 (1998), 7-24.

Wadia P. S., “Philosophy as Literature: The Case of Hume’s *Dialogues*”, in Cope K. L. (ed.), *Compendious Conversations : The Method of Dialogue in the Early Enlightenment*, Frankfurt, Peter Lang, 1992.

William M., "Hume's Criterion of Significance", *Canadian Journal of Philosophy*, 15 (1985), 273-304.

-, "The unity of Hume's Philosophical Project", *Hume Studies*, 30, 2, (2004), 265-296.

Wilson F., "The Origins of Hume's Sceptical Argument against Reason", *History of Philosophy Quarterly*, 2 (1985), 323-36.

Wilson F., "Hume's Sceptical Argument Against Reason", *Hume Studies*, 9, 2 (1983), 90-129.

B. Scepticisme ancien et moderne

1. Ouvrages

Annas J. and Barnes J., *The Modes of Scepticism. Ancient texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Barnes J., *The Toils of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Bernier M.-A. et Charles S., *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003.

Brahmi F., *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997.

-, *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001.

Brochard V., *Les Sceptiques grecs*, Le Livre de Poche, 2002 (1^{ère} édition : 1887).

Burnyeat M. (ed.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983.

Cohen-Halimi M. et L'Heuillet H. (dir.), *Comment peut-on être sceptique ? Hommage à Didier Deleule*, Paris, Honoré Champion, 2010.

Conche M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994.

Dumont J.-P., *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, 1972.

Hiley D. R., *Philosophy in Question : Essays on a Pyrrhonian Theme*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

Maia Neto J. R., Paganini G. et Laursen J. C. (ed.), *Skepticism in the modern age. Building on the work of Richard Popkin*, Leiden and Boston, Brill, 2009.

Moreau P.-F. et Brian Éric (dir.), *Histoire du scepticisme. De Sextus Empiricus à Richard H. Popkin. Revue de synthèse*, Paris, Albin Michel, vol. 119, n°2-3, 1998, pp. 185-360.

Moreau P.-F. (dir.), *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 2001.

Paganini G., *Scepsi Moderna : Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.

Paganini G., Benítez M. et Dybikowski J. (dir.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Paganini G. (ed.), *The return of skepticism : from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

-, *Skepsis : le débat des modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Decartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

Paganini G. and J. R. Maia Neto (eds.), *Renaissance scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009.

Parker F., *Scepticism and literature : an essay on Pope, Hume, Sterne, and Johnson*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Popkin R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979 (trad. fr. C. Hivet, Paris, PUF, 1995).

-, *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980.

- and Schmitt C. B., *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1987.

Richard R. H. and Vanderjagt A., *Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth centuries*, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1993.

Popkin R. H., De Olaso E., Tonelli G. (eds.), *Scepticism in the enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997.

Popkin R. H. and van der Zande J., *The skeptical tradition around 1800 : skepticism in philosophy, science, and society*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

Popkin R. H., *The History of scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Robin L., *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944.

Watson R. A. and Force J. E., *The Sceptical mode in modern philosophy : essays in honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff, 1988.

2. Articles

Brahmi F., “L’articulation du scepticisme religieux et du scepticisme profane chez Richard H. Popkin ”, *Revue de Synthèse*, 2-3 (1998), 293-305.

-, “Figures sceptiques de la subjectivité : Montaigne et Pascal”, *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, juillet-décembre 1998, 27-36.

-, “Les lois et les mœurs dans le scepticisme moderne”, *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. 11, Printemps 2001, 69-93.

-, “Des *Esquisses aux Essais* : le statut d’une rupture”, dans P.-F. Moreau (dir.), *Le retour des philosophies antiques à l’âge classique*, t. 2, Paris, Albin Michel, 2001, 121-131.

-, “Théories sceptiques de la politique : Montaigne et Bayle”, dans Paganini G. (eds.), *The return of skepticism : from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, 377-392.

-, “Croyance”, “Fidélisme”, “Scepticisme”, “Sextus Empiricus”, dans P. Desan (dir.), *Dictionnaire Montaigne*, Paris, Champion, 2004.

-, “Au fil conducteur du scepticisme : science et métaphysique chez Glanvill”, *Philosophiques*, 35, 1, 2008, 207-222.

Cohen A., “Sextus Empiricus : scepticism as a therapy”, *Philosophical Forum*, 15, 4 (1984), 405-424.

Dear P., “Marin Mersenne and the probabilistic roots of ‘mitigated skepticism’ ”, *Journal of the History of Philosophy*, 22 (2), 1984, 173-205.

Le Jallé E., “Scepticisme et morale”, *Revue Internationale de Philosophie*, 2013/1 : « La morale de Hume », P. Saltel (dir.), 29-46.

-, “Scepticisme”, dans F. Worms (dir.), *Les 100 mots de la philosophie*, Paris, PUF, 2013.

Maia Neto, J. R., “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 58, 2 (1997), 199-220.

Popkin R. H., “Joseph Glanvill : A Precursor of Hume”, *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), 292-303.

-, “Skepticism”, in Edwards P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, New York, 1967, 449-461.

-, “Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume’s Time”, *Journal of the History of Ideas*, 54 (1993), 137-141.

Stunkel K. R., "Montaigne, Hume, Bayle : Historical Dynamics of Skepticism", *The European Legacy*, 3, 4 (1998), 43-64.

Voelke A. J., "La vie sceptique et le thème traditionnel des genres de vie", *Études de lettres*, 3 (1983), 75-87.

C. Politesse et sociabilité savante

1. Ouvrages

Almagor J., *Pierre Des Maiseaux (1673-1745), Journalist and English Correspondant for Franco-Deutsch Periodicals, 1700-1720*, Amsterdam, Maarssen, APA-Holland University Press, 1989.

Altick R. D., *The English Common Reader, a Social Story of the Mass Reading Public, 1800-1900*, Chicago, University of Chicago Press, 1957.

Aston T. H. (dir.), *The History of the University of Oxford*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Barnes A., *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938.

Berkvens-Stevelinck Ch., Bots H., Hoftizjer P. G. et Lankhorst O. S. (eds.), *Le Magasin de l'Univers : The Dutch Republic as the Centre of The European Book Trade*, Leyde, Brill, 1992.

Berkvens-Stevelink Ch., Bots H. et Häselser J., *Les grands intermédiaires culturels de la République des Lettres : études des réseaux de correspondances du XVII^e au XVIII^e siècles*, Paris, Champion, 2005.

Bouchet C., *The "Spectator", Addison and Steele*, Paris, Éd. du Temps, 1999.

Bony A., *Joseph Addison, Richard Steele : "Spectator" et l'essai périodique*, Paris, Didier érudition, 1999.

Bots H. et Waquet F. (éd.), *Commercium litterarium. La communication dans la République des Lettres, 1600-1750*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1994.

Brugère F., *Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury*, Paris, Champion, 1999.

-, *Le goût. Art, passion et société*, Paris, PUF, 2000.

Chartier R., *L'Ordre des livres : lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre les XIV^e et XVIII^e siècles*, Aix-en-Provence, Aliena, 1992.

Davidson J., *Hypocrisy and the politics of politeness : manners and morals from Locke to Austen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Eisenstein E., *The Printing Press as an Agent of Change : Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Goldgar A., *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1775*, New Haven, London, Yale University Press, 1995.

Habermas J., *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978.

Harrison B., *The History of the University of Oxford*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Hunter M., *Science and Society in Restoration England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Julia D., Revel J. et Chartier R. (dir.), *Les Universités européennes du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, EHESS, 1986-1989, 2 vol.

Kearney H., *Scholars and Gentlemen : Universities and Society in Pre-Industrial Britain, 1500-1700*, London, Faber and Faber, 1970.

Klein L. E., *Shaftesbury and the culture of politeness. Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1994.

Lagarrigue B., *Un temple de la culture européenne (1728-1753). L'histoire externe de la Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savants de l'Europe*, Nimègue, 1993.

Lilti A., *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005.

Mc Clelland J., *Science Reorganized : Scientific Societies in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1985.

McElroy D. D., *Scotland's Age of Improvement. A Survey of Eighteenth-Century Literary Clubs and Societies*, Washington, Washington State University Press, 1969.

McIntosh C., *The evolution of English prose, 1700-1800 : style, politeness, and print culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Magendie M., *La Politesse mondaine : et les théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, Paris, PUF, 1925.

Malherbe M. et Brugère F. (coord.), *Shaftesbury et la politesse*, Paris, Champion, 2000.

Malherbe M., *Qu'est-ce que la politesse ?*, Paris, Vrin, 2008.

Moureau F. (éd.), *De bonne main. La Communication manuscrite au XVIII^e siècle*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

Nablow R. A., *The Addisonian tradition in France : passion and objectivity in social observation*, Rutherford, London, Toronto, 1990.

Purver M., *The Royal Society, conception and creation*, London, Routledge and K. Paul, 1967.

Rivers I. (ed.), *Books and Readers in Eighteenth-Century England*, New York, Leicester University Press, 1982.

Roche D., *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988.

Schleret T., *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Forms and Function in the Ideas of Franklyn, Hume and Voltaire, 1694-1790*, Notre-Dame, London, Notre-Dame University Press, 1977.

Schochet G. J. (ed.), *Politics, politeness, and patriotism*, Washington D. C., The Folger Institute, 1993.

Shapin S., *The Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1994.

Stewart L., *The Rise of public science : rhetoric, technology and natural philosophy in Newtonian Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Van Damme S., *Paris, capitale philosophique. De la Fronde à la Révolution*, Paris, Odile Jacob, 2005.

Woodman T. M., *Politeness and poetry in the age of Pope*, Rutherford, London, Toronto, 1989.

2. Articles

Copley S., "The Philosopher and the Polite Reader in Commercial Society : Hume, Ferguson and Smith", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 263 (1989), 47-49.

Daston L., "The Ideal and Reality in the Republic of Letters in the Enlightenment", *Science in Context*, 4, 2 (1991), 367-386.

Emmerson R. L., "The Social Composition of Enlightened Scotland : The Select Society of Edinburgh, 1754-1764", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 114 (1973), 291-329.

Fumaroli M., “La République des Lettres”, *Diogène*, 143 (1988), 131-150.

Gurstein R., “Taste and ‘the Conversible World’ in the Eighteenth Century”, *Journal of the History of Ideas*, 61, 2 (2000), 203-21.

Klein L. E., “Berkeley, Shaftesbury and the Meaning of Politeness”, *Studies in Eighteenth Century Culture*, Madison, Wisconsin, 16 (1986), 57-68.

-, “The Political Significance of ‘Politeness’ in Early Eighteenth Century Britain”, in Schochet G. J. (ed.), *Politics, politeness, and patriotism*, Washington D.C., The Folger Institute, 1993, 73-108.

Lamoine G., “L’Europe de l’esprit ou la Royal Society de Londres”, *Dix-huitième siècle*, 25 (1993), 167-197.

Phillipson N., “Politeness and Politics in the reign of Anne and the early Hanoverians”, in J. G. A. Pocock (ed.), *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Struever N. S., “The Conversable World : Eighteenth-Century Transformations of the Relation of Rhetoric and Truth”, in D. H. Bialostosky and L. D. Needham, *Rhetorical Traditions and British Romantic Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

Waquet F., « Qu’est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique », *Bibliothèque de l’École des Chartes*, 147 (1989), 473-502.

D. Art d’écrire et philosophie

1. Ouvrages

Belaval Y., *Les Philosophies et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952.

Cattin E., Jaffro L. et Petit A. (éd.), *Figures du théologico-politique*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 1999.

Cope, K. L. (ed.), *Compendious Conversations : The Method of Dialogue in the Early Enlightenment*, Frankfurt, Peter Lang, 1992.

Curatolo B. et Poirier J. (dir.), *Le Style des Philosophes*, Dijon-Besançon, Éditions Universitaires de Dijon et Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007.

Ginsberg R. (dir.), *The Philosopher as Writer : The Eighteenth Century*, London, Associated University Presses, 1987.

Jaffro L., *Éthique de la communication et art d’écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998.

Jaffro L., Frydman B., Cattin E. et Petit A. (éd.), *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001.

Lang B., *The Anatomy of Philosophical Style*, Oxford, Blackwell, 1990.

Pironon J. et Wagner J. (éd.), *Formes littéraires du théologico-politique de la Renaissance au XVIIIe siècle*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2003.

Prince M., *Philosophical dialogue in the British Enlightenment : theology, aesthetics, and the novel*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996.

Richetti J., *Philosophical Writing : Locke, Berkeley, Hume*, Cambridge, Massachussets and London, Harvard University Press, 1983.

Strauss L., *La persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Seyden, Paris, Galimard, 2009.

2. Articles

Davie D., "Berkeley and the Style of Dialogue", in H. S. Davies and G. Watson, (eds.), *The English Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 90-106.

Jaffro L., "Shaftesbury et les deux écritures de la philosophie", *Cahiers philosophiques*, 89 (2001), 49-65.

Strauss L., "Persecution and the Art of Writing", *Social Research*, nov. 1941, 488-504 ("La persécution et l'art d'écrire", trad. E. Patard, dans Jaffro L., Frydman B., Cattin E. et Petit A. (éd.), *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001, 21-40).

E. Lumières

1. Ouvrages

Allan D. V., *Learning and the Scottish Enlightenment : Ideas of Scholarship in Early Modern History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1993.

Artigas-Menant G., Jaffro L. et McKenna A. (dir.), *Les relations franco-anglaises aux XVIIe et XVIIIe siècles : périodiques et manuscrits clandestins*, Paris, Presses de l'université Paris Sorbonne, *La Lettre clandestine*, 15, 2007.

Benítez M., *La Face cachée des Lumières : recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris, Universitas, 1996.

Broadie A., *The Scottish Enlightenment : The Historical Age of the Historical Nation*, Birlin, 2001.

-, *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Campbell R.H. and Skinner A.S. (eds.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, J. Donald, 1980.

Cassirer E., *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayart, 1966.

Chitnis A., *The Scottish Enlightenment : A Social History*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1976.

Daiches D., *The Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Satlire Society Publishing, 1986.

Daiches D., Jones P. and Jones J. (eds.), *A Hotbed of Genius : The Scottish Enlightenment, 1730-1790*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1986.

Ferrone V. et Roche D., *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999.

Gay P., *The Enlightenment. An Interpretation*, 2 vol., New York, 1977.

Gusdorf G., *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.

-, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972.

-, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973.

-, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976.

Hamowy R., *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

Hazard P., *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935.

-, *La pensée européenne au XVIII^e siècle : de Montesquieu à Lessing*, Boivin, 1946.

Hope V. M., *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984.

Hoquet T. et Spector C. (éd.), *Lectures de « L'Esprit des lois »*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004.

Israel J., *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, trad. P. Hugues, C. Nordmann et J. Rosanvallon, éd. Amsterdam, 2005.

Jacob, M. C., *The Radical enlightenment : pantheists, freemasons and republicans*, G. Allen and Unwin, 1981.

Jones P., *The Science of Man in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989.

Lehmann W.C., *Henri Home, Lord Kames and the Scottish Enlightenment*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971.

Lilti A. et Spector C. (dir.), *Penser l'Europe au XVIII^e siècle. Commerce, Civilisation, Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2014.

Lüsebrink H. J. and Popkin J. D., *Enlightenment, Revolution, and the periodical press*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004.

Koselleck R., *Le règne de la critique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Morère P., *Écosse des lumières, le XVIII^e siècle autrement*, Grenoble, Ellug, 1997.

O'Brien K., *Women and Enlightenment in Eighteenth Century Britain*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2009.

Redwood J., *Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England 1660-1750*, London, Thames and Hudson, 1976.

Rendall J., *The Origins of Scottish Enlightenment 1707-1776*, London, Mcmillan, 1978.

Secrétan C., Dagron T. et Bove L. (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éd. Amsterdam, 2007.

Sher R. B., *Church and University in the Scottish Enlightenment. The Moderate Literati of Edinburgh*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

-, *The Enlightenment and the book : Scottish authors & their publishers in eighteenth-century Britain, Ireland, & America*, Chicago, London, University of Chicago Press, 2006.

Soupel S. (dir.), *La Grande-Bretagne et l'Europe des Lumières*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1996.

Spector C., *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006.

Starobinski J., *Le remède est dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

Stewart M. A. (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon, 1990.

Waszek N., *L'Écosse des Lumières. Hume, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 2003.

Wood P. B. (ed.), *The Scottish Enlightenment : Essays in Reinterpretation*, Rochester, University of Rochester Press, 2000.

2. Articles

Casini P., “Le newtonianisme au siècle des Lumières”, *XVIII^e siècle*, 1 (1969), 139-160.

Deleule D., “Libéralisme”, dans Delon M., *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997.

Houston R. A., “Literacy, Education and the Culture of Print in Enlightenment Edinburgh”, *History*, 78 (1993), 373-92.

Martin T., “Ordre naturel, arithmétique et rationalité politique au siècle des Lumières”, dans G. Chazal (éd.), *Les Lumières et l'idée de nature*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 213-222.

Spector C., “Montesquieu et la question du « doux commerce » dans *L'Esprit des lois*”, *Actes du Colloque international tenu à Bordeaux*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, 427-450.

-, “Montesquieu et l'histoire : théorie et pratique de la modération”, dans F. Tinland et B. Binoche (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, 53-75.

-, “Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique : Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût*”, *Corpus*, n° 40, 2002, 167-213.

-, “Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées*”, *Revue Montesquieu*, n° 7, 2003-2004, 113-134.

-, “Science des mœurs et théorie de la civilisation : de *L'Esprit des lois* de Montesquieu à l'école historique écossaise”, dans B. Binoche (éd.), *Les Équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, 136-160.

-, “Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois*”, dans J. Ehrard (éd.), *Montesquieu, l'Etat et la Religion*, Actes du colloque de Sofia, 6-8 octobre 2005, Sofia, Editions Iztok-Zapad, 2007, 40-109.

Trevor-Roper H., "The Scottish Enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 58 (1967), 1635-58.

Winton C., "Addison and Steele in the English Enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 27 (1963), 1901-1918.

F. Histoire de la pensée britannique

1. Ouvrages

Bessone M. et Biziou M., *Adam Smith philosophe : de la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

Biziou M., *Le concept de système dans la tradition anglo-écossaise des sentiments moraux, 1699-1795 : de la métaphysique à l'économie politique (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith)*, Lille, A.N.R.T., 2000.

-, *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Paris, PUF, 2003.

-, *Shaftesbury, le sens moral*, Paris, PUF, 2005.

Brown S. (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, London, New York, Routledge, 1996.

Brykman G., *Berkeley. Philosophie et apologétique*, 2 vol., Lille, A.N.R.T., 1984.

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

Carrive P., *La pensée politique anglaise : passions, pouvoir et libertés de Hooker à Hume*, Paris, PUF, 1994.

Crignon-De Oliveira C., *De la mélancolie à l'enthousiasme. Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1670-1713)*, Paris, Champion, 2006.

Deleule D., *Francis Bacon et la réforme du savoir*, Paris, Hermann, 2010.

Force J. E., *Essays on the Context, Nature and Influence of Sir Isaac Newton's Theology*, Dordrecht, Kluwer, 1990.

Gautier C., *L'invention de la société civile, lectures anglo-écossaises, Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, PUF, 1993.

Heyd M., *Be Sober and Reasonable : The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995.

Jaffro L., *John Toland, La Constitution primitive de l'Eglise chrétienne, précédé de L'ecclésiologie de John Toland*, Paris, Champion, 2003.

Jones P., *The Reception of David Hume in Europe*, London, Thoemmes, 2005.

Kay C., *Political constructions : Defoe, Richardson, and Sterne in relation to Hobbes, Hume, and Burke*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Letwin S. R., *The Pursuit of Certainty, David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Beatrice Webb*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

Stephen L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols., London, Harbinger Books, 1962 (1st ed., 1876).

Van Leuwen H., *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1680*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963.

Webster C., *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, London, Duckworth, 1975.

2. Articles

Brahmi F., “Empirisme et scepticisme dans la philosophie britannique aux dix-septième et dix-huitième siècles”, dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002, 301-348.

Deleule D., “ ‘Experimenta-Experimentum’ , le mythe du culte de l’expérience chez F. Bacon”, su M. Fattori (au cura di), *Francis Bacon : Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, Rome, ed. dell’Ateneo, 1984.

-, “Bacon, alchimiste de l’esprit humain ?”, *Études philosophiques*, 3, 1985.

-, “L’*Instauratio Magna* de F. Bacon : rétablir, reconstruire, réformer”, dans B. Saint-Girons (dir.), *Art et science à l’âge classique*, Le Temps Philosophique, Publications du Département de Philosophie de Paris X - Nanterre, 2000.

-, “Francis Bacon : réforme de l’Etat ou réforme de la société ?”, *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, 148, 1 (2003), 79-101.

-, “Empirisme” et “Mill” dans Lecourt D. (dir.), *Dictionnaire d’histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999.

Gautier C., “La construction de l’autonomie dans la *Théorie des sentiments moraux*”, dans Jouan M. et Laugier S. (éd.), *Comment penser l’autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009.

Jaffro L., “Les *Exercices* de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire”, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 25 (1994), 205-217.

-, “Shaftesbury : sens moral et culture de la communauté” et “Hutcheson : des bons sentiments au calcul de l’utilité”, dans A. Caillé, C. Lazzeri et M. Senellart (éd.), *Histoire*

raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile, Paris, La Découverte, 2001, 414-424.

-, “Émotions et jugement moral chez Shaftesbury, Hutcheson et Hume”, dans S. Roux (éd), *Les émotions*, Paris, Vrin, 2009, 135-159.

Le Jallé E., “Hayek lecteur des philosophes de l'ordre spontané : Mandeville, Hume, Ferguson”, *Astérian*, n°1, juin 2003.

-, “La convention : ce que Lewis doit (ou non) à Hume”, *Klésis, Revue philosophique*, n° 24 : « La philosophie de David Lewis », 2012, 239-271.

-, “Sympathie”, dans F. Worms (dir.), *Les 100 mots de la philosophie*, Paris, PUF, 2013.

-, “Le rôle de l'imagination dans l'interprétation du langage”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. 108, n°1 (janvier-mars 2014).

Skinner A., “Natural History in the Age of Adam Smith”, *Political Studies*, 15 (1967), 32-48.

Index

- Abbé Le Blanc, 321, 375
- Aberdeen, 40, 176, 189
- Abrégé du Traité de la nature humaine*,
24, 41, 175, 182, 192, 200, 210, 234,
238, 253, 264, 334, 338, 367
- Addison, 27, 32, 43, 54, 78, 89, 124, 163,
188, 193, 208, 239, 253, 271, 325, 344,
346
- Agrippa, 79
- aisance, 27, 33, 39, 46, 51, 60, 62, 89,
107, 120, 122, 129, 138, 141, 149, 156,
163, 228, 231, 308, 324, 331, 334, 360,
364
- Alridge, 43
- amitié, 125, 130, 219, 221, 242, 258, 263,
290, 294, 370
- amour de la gloire littéraire, 26, 41, 45,
151, 218, 221, 263, 267, 279, 293, 297,
298, 310, 316, 318, 323
- amour de la renommée, 108, 125, 218,
220, 261, 266, 293, 297, 302, 306, 311,
313, 315, 317
- amour de la vérité, *Voir* curiosité
- An Essay on Truth and Immutability of
Truth : in opposition to Sophistry and
Scepticism*, 262
- An Historical Essay on Chivalry and
Modern Honor*, 90
- anatomiste, 55, 140, 142, 144, 247, 253,
260, 326, 331, 339, 344, 352
- Angleterre, 110, 165, 182, 191, 240, 263,
290, 298
- Arbuthnot, 37
- Aristote, 141, 183, 208, 271, 344
- art d'écrire, 26, 46, 279, 297, 322, 329,
332, 334, 336, 342, 344, 345, 350, 355,
360, 362
- Askêmata*, 324
- Athènes du Nord, 290, 292
- autobiographie, 41, 65, 150, 173
- autorité, 43, 69, 78, 164, 165, 179, 182,
185, 190, 221, 230, 231, 232, 233, 235,
236, 237, 253, 254, 263, 264, 265, 268,
274, 275, 279, 281, 292, 294, 297, 298,
303, 304, 305, 309, 311, 313, 314, 315,
316, 317, 318, 344, 352
- Bacon, 39, 58, 64, 79, 86, 142, 192, 283,
285, 288, 305
- Balfour of Pilrig, 242
- barbarie, 32, 35, 37, 43, 88, 248, 361
- Beattie, 259, 262, 320
- Beauchamp, 171, 252
- Beitzinger, 273
- Belles Lettres Society, 289
- Benítez, 266
- Bibliothèque britannique*, 176, 345
- Bibliothèque raisonnée*, 37, 177, 192,
327, 332, 345, 364

Biziou, 27
 Blair, 321
 Bolingbroke, 30, 32, 43, 188, 373
 bonheur, 61, 72, 105, 113, 123, 127, 150
 bonne humeur, 38, 54, 59, 102, 109, 115, 118, 125, 127, 139, 144, 151, 153, 157, 163, 186, 198, 237, 325, 329, 334, 348, 360
 Bony, 32, 163
 Boswell, 64, 74, 119, 267
 Boufflers (comtesse de), 244, 262
 Bouveresse (Renée), 26
 Box, 27, 36, 39, 181, 184, 188, 208, 238, 265, 309, 325, 329, 334, 338, 341, 346
 Boyle, 203
 Brahami, 27, 66, 153, 201
 Burton, 64, 153, 156
 Butler, 84, 178, 200, 209, 284, 344, 368
 Campbell, 321
 caractères, 39, 55, 60, 89, 142, 147, 150, 152, 206, 237, 248, 250, 270, 288, 293, 303, 340, 352
Caractéristiques, 164, 237, 264, 289, 322, 327, 354
 Carlyle, 273
 Carrive, 57, 64
 Cassirer, 142, 165, 166, 203
 Cheyne, 67
 Christensen, 27, 265, 361
 Cicéron, 72, 74, 116, 208, 242, 271, 344, 372
 civilisation, 30, 34, 37, 241, 249, 259, 269, 345, 362
 Clarke (Samuel), 74, 213, 252, 345
 clarté, 27, 46, 142, 320, 326, 334, 336, 338, 344, 348, 350
 Cléanthe, 58, 97, 152, 266, 351, 354
 Cléro, 220, 314, 319, 339, 348
 concision, 27, 46, 193, 211, 338
Conseil à un auteur, 264, 289, 324
Considerations previous to Geometry and Natural Philosophy, 320
 conversation, 31, 33, 37, 40, 44, 74, 78, 87, 120, 131, 133, 148, 157, 163, 184, 186, 192, 194, 199, 203, 207, 219, 227, 229, 235, 238, 242, 250, 252, 256, 259, 272, 279, 282, 287, 290, 298, 321, 325, 329, 332, 339, 346, 351, 362
 Corbet, 175
Craftsman, 26, 329
 Crignon-De Oliveira, 153, 156, 413
Critique de la raison pratique, 53
Critique de la raison pure, 206
 croyance, 25, 35, 41, 43, 51, 54, 58, 61, 63, 91, 95, 98, 105, 107, 139, 166, 181, 195, 201, 203, 212, 219, 228, 230, 255, 257, 260, 275, 281, 301, 305, 310, 327, 330, 339, 347, 359
 curiosité, 37, 43, 51, 53, 57, 59, 60, 63, 66, 77, 81, 85, 99, 104, 106, 108, 111, 113, 121, 124, 128, 131, 133, 137, 139, 144, 147, 153, 155, 173, 181, 185, 187, 190, 198, 209, 217, 222, 233, 237, 259, 266, 284, 292, 300, 305, 308, 325, 327, 333, 347, 349, 367, 370, 373

- De Dignitate et Augmentis Scientiarum, Libri IX*, 305
- De Officiis*, 74
- Defoe, 298
- Deleule, 44, 51, 108, 175, 196, 199, 241, 254, 262, 269, 286, 294, 330
- Déméa, 58, 152, 351, 354
- Descartes, 36, 66, 181, 192, 197, 256, 336
- Desmaizeaux, 177, 200, 202, 222, 242, 258, 269, 294, 371
- Dialogues sur la religion naturelle*, 24, 29, 47, 58, 116, 139, 152, 266, 319, 326, 332, 350
- Dieu, 62, 107, 246, 289, 350
- Discours politiques*, 171, 185, 199, 244, 254, 262, 319, 321
- Dissertation sur les passions*, 23, 30, 47, 218, 220, 311, 315, 319, 329, 335, 339
- divertissement, 25, 70, 92, 103, 105, 118, 120, 126, 129, 132, 148, 166, 193, 270, 272, 300, 333
- doctes, 42, 86, 90, 121, 143, 147, 164, 182, 184, 193, 235, 269, 327, 331, 333
- dogmatisme, 37, 53, 59, 61, 63, 77, 79, 81, 91, 94, 97, 99, 101, 114, 134, 136, 143, 149, 154, 157, 176, 181, 186, 195, 203, 223, 228, 233, 238, 301, 328, 331, 345, 359
- Douglas*, 263, 272, 319
- Du progrès et de la promotion des savoirs*, 283
- Dybikowski, 266, 403
- easiness*, 27, 34, 39, 51, 156, 197, 228, 240 *Voir aussi* aisance
- Easy Club, 239, 240
- Écosse, 31, 45, 69, 263, 289, 294, 299, 361, 368, 370
- Édimbourg, 40, 272, 290, 292, 299, 374
- Elements of Law*, 327
- élitisme, 44, 168, 238, 269, 272, 275, 281
- Elliot of Minto, 256, 338, 354
- empirisme, 245, 250, 273, 275, 314, 337
- émulation, 40, 45, 146, 243, 264, 279, 289, 291, 293, 298, 308, 324
- Enquête sur l'entendement humain*, 24, 27, 36, 42, 52, 55, 65, 68, 77, 97, 100, 110, 112, 131, 134, 147, 149, 167, 171, 181, 182, 185, 187, 194, 198, 202, 208, 227, 230, 236, 270, 305, 319, 321, 323, 331, 336, 340, 359, 368
- Enquête sur la vertu et le mérite*, 327
- Enquête sur les principes de la morale*, 23, 27, 171, 252, 306, 319, 332, 342, 347, 351
- enthousiasme, 38, 46, 54, 58, 61, 63, 73, 77, 80, 83, 89, 94, 96, 109, 115, 118, 126, 130, 139, 149, 153, 156, 237, 289, 325, 331, 333, 345
- Épicure, 152, 241, 351
- Esquisses pyrrhoniennes*, 127, 197
- Essai sur l'entendement humain*, 53, 98, 141, 202, 327
- Essais moraux, politiques et littéraires*, 23, 29, 41, 47, 65, 76, 86, 114, 116, 124, 131, 134, 170, 179, 185, 190, 235, 245, 252, 258, 262, 267, 269, 306, 309,

310, 319, 326, 329, 330, 335, 339, 345, 359, 364, 372

Of Commerce, 191, 185, 269

Of Essay-Writing, 26, 55, 65, 75, 86, 90, 133, 184, 189, 235, 269, 326, 331

Of the Populousness of Ancient Nations, 321

Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences, 282, 285, 291

Of the Standard of Taste, 252, 281

Of the Study of History, 185, 282, 287, 331, 373

The Epicurean, 55, 75, 112, 119, 150

The Platonist, 55, 75, 112, 125, 150

The Sceptic, 55, 75, 112, 127, 150

The Stoic, 55, 75, 112, 121, 150

Essays on the Laws of Nature, 53

Éthique à Nicomaque, 141

éthique de la discussion, 44, 168, 238, 239

expérience, 37, 39, 42, 44, 65, 68, 71, 75, 82, 87, 90, 92, 95, 98, 100, 104, 107, 110, 113, 118, 127, 134, 137, 142, 157, 166, 174, 181, 184, 186, 190, 192, 194, 202, 204, 208, 210, 212, 220, 225, 228, 230, 240, 250, 264, 275, 281, 283, 286, 301, 312, 314, 317, 320, 322, 325, 331, 333, 335, 342, 353, 356, 359, 362, 365, 374

Fénelon, 256

Fieser, 171, 268

Four Dissertations, 23, 57, 172, 252, 263, 319

Gaskin, 353

Gassendi, 203

Gautier, 44, 54, 59, 75, 76, 78, 142, 241, 255, 314

Glanvill, 203

Glasgow, 40, 189, 191, 375, 376

Glorieuse Révolution, 31, 36, 241

Göttingische Zeitungen von gelehrte Sachen, 177

goût, 23, 40, 44, 87, 107, 123, 125, 129, 131, 145, 148, 164, 173, 184, 188, 202, 222, 252, 255, 257, 264, 270, 274, 281, 289, 298, 305, 310, 324, 330, 334, 347, 364, 371

Grande-Bretagne, 39, 44, 57, 74, 142, 163, 167, 177, 239, 244, 286, 309, 324, 330, 339

Greig, 67, 320, 367

Griskin Club, 272

Grotesque Club, 290

Habermas, 163, 165, 238

Hamilton of Bangour, 368

Hill (Aaron), 290

histoire (étude de l'), 32, 44, 59, 75, 202, 241, 244, 252, 270, 275, 281, 291, 301, 314, 373

histoire (l'), 37, 45, 55, 63, 65, 75, 99, 101, 113, 140, 183, 192, 194, 208, 211, 217, 229, 255, 270, 275, 281, 291, 343, 363, 373

Histoire d'Angleterre, 171, 179

histoire naturelle, 32, 38, 51, 53, 54, 57, 63, 67, 75, 91, 99, 101, 103, 111, 113, 118, 137, 139, 141, 153, 181, 186, 189, 222, 237, 239, 301, 345, 364

de la philosophie, 38, 51, 57, 61, 63, 67, 75, 91, 99, 101, 103, 111, 113, 118, 137, 139, 141, 153, 222, 237, 239, 301, 345, 364

de la religion, 55, 57, 59, 63, 139

Histoire naturelle de la religion, 24, 57, 64, 139, 172
 Hobbes, 64, 247, 252, 327
 Hollande, 286
 Home (Henry, Lord Kames), 178, 200, 233, 238, 242, 253, 265, 269, 294, 319, 326, 338, 344, 367, 372
 Home (John), 263, 272, 319
 humeurs, 38, 39, 46, 55, 63, 65, 88, 96, 115, 119, 122, 127, 129, 39, 142, 150, 152, 158, 237, 301, 325, 329, 352, 360
 Hutcheson, 60, 65, 66, 74, 84, 177, 209, 247, 252, 284, 332
 impartialité, 44, 75, 168, 179, 238, 241, 243, 244, 252, 258, 264, 266, 268, 272, 274, 281, 288
 indépendance (du philosophe), 123, 263, 268
 instabilité, 35, 51, 143, 197, 249
Instauratio Magna, 283
 ironie, 28, 171
 Isaac Bickerstaff, 32
 Israel (Jonathan I.), 286, 410
 Jacob (Margaret C.), 286, 407, 411
 Jaffro, 28, 57, 156, 238, 289, 324
 Johnson (Samuel), 218
 Kant, 53, 66, 143, 164, 206, 252
 Kemp Smith, 25, 65, 74
 Kivy, 281
 Klein (Lawrence E.), 32, 36, 45, 163, 200, 239
 La Boétie, 242
 La Bruyère, 208, 271, 344
 Landemorre, 51
Le banquet, 117
 Le Jallé, 51, 249, 294
 Leibniz, 143
Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Edimbourg, 24, 262, 332
Lettre sur l'enthousiasme, 289
Leviathan, 327
 Literary Society, 40, 189
 Livingston, 38, 113, 153
 Locke, 35, 53, 66, 74, 83, 98, 141, 183, 202, 208, 209, 213, 218, 252, 271, 284, 327, 344
 Loeb, 197, 215, 249
 Lord Kames, *Voir* Home (John)
 Lord Stanhope, 320
 Lothian, 289
 Lumières, 30, 40, 46, 62, 142, 164, 178, 191, 200, 239, 245, 259, 279, 286, 289, 294, 323, 332, 361
 maladie, 35, 37, 51, 59, 62, 67, 70, 73, 76, 90, 92, 96, 103, 114, 121, 123, 128, 147, 149, 152, 154
 Malebranche, 183, 208, 271, 344
 Malherbe, 27, 36, 60, 152, 183, 214, 238, 247, 252, 324, 332, 351, 353
 Mandeville, 83, 209, 247, 252, 284
 McElroy, 40, 45, 163, 189, 191, 239, 240, 272, 289, 298
 Medical Society, 290

mélancolie, 37, 46, 52, 59, 61, 66, 68, 70,
 71, 76, 80, 90, 95, 98, 102, 107, 109,
 114, 118, 123, 128, 130, 132, 134, 137,
 139, 147, 153, 166, 184, 187, 196, 218,
 237, 305, 308, 322, 324, 325, 331, 341,
 348

Mersenne, 203, 359

métaphysicien(s), 64, 66, 76, 83, 89, 103,
 135, 140, 143, 147, 158, 181, 186, 188,
 191, 226, 237, 269, 272, 287, 307, 327,
 331, 339, 340, 344

métaphysique, 33, 37, 57, 59, 62, 66, 76,
 78, 81, 85, 90, 98, 103, 105, 134, 140,
 143, 150, 157, 184, 186, 192, 195, 201,
 205, 229, 233, 268, 282, 293, 299, 327,
 334, 348, 362

méthode, 62, 76, 78, 84, 88, 90, 98, 101,
 130, 139, 140, 150, 165, 174, 176, 202,
 204, 206, 209, 247, 249, 275, 282, 300,
 310, 330, 333, 337, 339, 351, 356

Millar, 171, 196, 263, 320, 373

Miller (Eugene F.), 117, 265, 310

mondains, 42, 45, 86, 90, 109, 137, 143,
 147, 182, 184, 186, 194, 200, 203, 209,
 211, 232, 235, 237, 268, 272, 293, 325,
 327, 333

Montaigne, 242

Montesquieu, 35, 57, 243, 246, 255

Mossner, 37, 40, 67, 74, 90, 170, 175,
 192, 243, 263, 267, 293, 319, 327, 332,
 345, 364, 372

Mure of Caldwell, 179, 200, 242, 255,
 269, 294, 374

My Own Life, 24, 26, 41, 65, 91, 134,
 166, 169, 170, 173, 174, 177, 218, 231,
 244, 262, 267, 297, 299, 300, 306, 318,
 319, 336, 364

nature humaine, 30, 35, 38, 42, 46, 51,
 55, 58, 60, 64, 73, 75, 84, 90, 99, 108,
 111, 113, 116, 121, 127, 129, 131, 139,
 140, 147, 149, 153, 171, 173, 176, 184,
 186, 195, 198, 206, 208, 209, 217, 220,
 227, 231, 233, 239, 247, 249, 253, 255,
 256, 260, 273, 281, 284, 286, 300, 308,
 311, 320, 327, 331, 335, 340, 342, 352

Neuer Zeitungen von gelehrte Sachen,
 177

Newton, 142, 190, 284

Norton, 68, 171, 328, 334, 345

Nouvelle Atlantide, 284

Novum Organum, 79, 284

Nurock, 140

*Of the Proficiency and Advancement of
 Learning Divine and Human*, 305

Ossian, 319

Paganini, 266

Pamphile, 26, 109, 152, 327, 333, 350

peintre, 55, 140, 142, 144, 253, 326, 331,
 340, 344, 352

personnages, 116, 117, 126, 143, 150,
 152, 163, 334, 343, 352, 353, 355

Phillipson, 36, 392

Philon, 97, 117, 152, 333, 351, 353, 355

*Philosophical Essays concerning Human
 Understanding*, 24, 368

Philosophical Society, 40, 189, 243, 272,
 290

philosophie abstraite, 36, 42, 52, 77, 80,
 81, 87, 90, 105, 108, 116, 125, 131,
 134, 140, 142, 145, 147, 149, 155, 158,
 182, 192, 194, 199, 205, 212, 229, 231,

- 233, 255, 261, 268, 270, 272, 287, 325, 327, 329, 331, 333, 339, 340, 346, 361, 363
- philosophie académique, 181, 195, 266, 341
- philosophie facile, 36, 78, 82, 116, 121, 131, 135, 137, 140, 142, 147, 150, 182, 183, 186, 193, 200, 206, 234, 270, 303, 331, 340, 346, 363
- Plain Dealer, 290, 299
- Platon, 36, 117, 372
- Plutarque, 72, 74
- Poker Club, 40, 189, 273
- politesse, 30, 36, 39, 43, 45, 51, 131, 134, 136, 139, 157, 163, 166, 168, 180, 184, 186, 193, 197, 199, 202, 227, 236, 239, 241, 245, 251, 259, 264, 268, 272, 279, 288, 290, 297, 301, 320, 323, 329, 333, 337, 339, 344, 355, 359, 361
- Political Economy Club, 191
- Pope, 27, 30, 32, 43, 188, 375
- Popkin, 203, 266
- Practical Rules of Diet*, 68
- Price (John V.), 28, 65
- progrès, 34, 39, 44, 78, 122, 164, 189, 196, 264, 270, 279, 281, 285, 289, 298, 305, 323, 363
- public (le), 37, 42, 43, 46, 78, 83, 136, 164, 182, 193, 207, 232, 237, 260, 264, 266, 273, 305, 309, 314, 320, 324, 326, 334, 338, 355, 360, 364, 367
- pyrrhonisme, *Voir* scepticisme
- Rainbow Coffe House, 178
- raison (la), 25, 30, 38, 41, 51, 58, 61, 71, 79, 92, 110, 114, 138, 155, 164, 201, 203, 223, 225, 248, 253, 257, 259, 333, 336, 351, 359
- Ramsey (Allan), 239, 240, 272
- Ramsey (Michael), 174
- Rankenian Club, 40, 189, 291, 293, 299
- réception, 40, 44, 78, 83, 91, 164, 169, 173, 179, 186, 189, 192, 195, 200, 202, 212, 225, 227, 231, 235, 238, 242, 256, 258, 261, 263, 266, 267, 270, 272, 279, 281, 287, 293, 297, 301, 306, 308, 310, 317, 322, 328, 331, 334, 342, 344, 346, 349, 350, 355, 360, 363, 367
- Récusation des doctrines philosophiques*, 79
- Reid, 259
- religion, 24, 27, 29, 57, 76, 89, 116, 139, 152, 170, 172, 217, 241, 262, 293, 319, 332, 347, 350, 355, 359
- religion naturelle, 24, 58, 63, 139, 152, 332, 347, 350, 355
- Réponse à cette question : qu'est-ce que les Lumières ?*, 164
- République des Lettres, 41, 46, 83, 89, 158, 167, 174, 180, 182, 185, 203, 235, 236, 238, 244, 259, 264, 267, 279, 289, 294, 320, 323, 329, 331, 334, 346, 365
- réputation, 262, 265, 270, 291, 309, 311, 312
- réserve, 27, 29, 38, 46, 127, 195, 199, 200, 229, 230, 324, 334, 347, 350, 355, 361
- Révolution puritaine, 153
- Richesse des nations*, 191

Robel, 36

Royal Society of Edinburgh, 290

sagesse, 61, 72, 74, 76, 114, 121, 123, 135, 154, 198, 287

Saltel, 70

scepticisme, 26, 30, 36, 39, 41, 45, 51, 55, 59, 61, 63, 65, 76, 80, 86, 91, 93, 99, 104, 110, 114, 117, 121, 124, 128, 134, 137, 142, 145, 152, 163, 166, 170, 179, 186, 192, 194, 215, 219, 222, 227, 230, 233, 237, 262, 264, 297, 301, 308, 324, 325, 328, 331, 336, 341, 344, 347, 350, 352, 355, 364

pyrrhonisme, 37, 52, 59, 61, 63, 91, 96, 144, 154, 157, 181, 186, 195, 197, 215, 224, 228, 233, 262, 266, 301, 332, 341, 359

scepticisme mitigé, 30, 37, 42, 53, 59, 61, 110, 138, 155, 167, 181, 194, 199, 203, 223, 227, 266, 301, 332, 341, 365

science de l'homme, 23, 33, 36, 39, 41, 54, 62, 65, 75, 82, 85, 87, 90, 98, 109, 111, 113, 115, 140, 143, 154, 157, 161, 164, 167, 174, 180, 185, 192, 194, 200, 208, 212, 224, 231, 237, 241, 244, 252, 254, 256, 260, 264, 266, 273, 275, 279, 281, 293, 297, 301, 305, 318, 322, 328, 334, 336, 337, 340, 344, 346, 349, 350, 356, 365, 367

Scriblériens, 54, 78, 134, 184, 188, 208

Selby-Bigge, 319, 339, 348

Select Society, 40, 189, 272

Sénèque, 72, 74

Sextus Empiricus, 127, 197

Shaftesbury, 28, 30, 35, 43, 57, 64, 66, 83, 153, 156, 164, 209, 237, 241, 247, 264, 284, 289, 292, 322, 324, 327, 354

Skinner (Andrew), 57

Smith (Adam), 169, 173, 179, 200, 271, 353, 372, 375, 362

sociabilité, 31, 38, 39, 43, 45, 51, 54, 63, 76, 82, 86, 89, 91, 101, 105, 107, 109, 113, 118, 121, 123, 125, 128, 133, 135, 142, 146, 153, 157, 166, 178, 180, 187, 198, 202, 217, 221, 223, 227, 231, 237, 243, 247, 251, 260, 263, 268, 273, 279, 289, 293, 301, 303, 309, 324, 326, 332

Society for Improving Natural Knowledge, 290

Society for the Improvement of Medical Knowledge, 290

Socrate, 117, 284, 325

Spectator, 26, 32, 39, 163, 325, 329, 397

Spector, 35, 57, 246, 255

Steele, 27, 30, 32, 43, 54, 78, 124, 163, 188, 193, 239, 253, 346

Stephen, 25, 332

Stewart (John), 27, 152, 332, 335, 353

Strahan, 259, 320

style, 29, 75, 87, 111, 133, 142, 148, 199, 236, 291, 299, 321, 324, 331, 333, 338, 345, 354, 367, 371

Swift, 27, 30, 32, 43, 188

sympathie, 120, 123, 217, 246, 247, 248, 249, 252, 257, 261, 290, 293, 302, 306, 312, 313, 319

Tatler, 32

test de sens, 188, 194, 201, 204, 208, 337

test de vérité, 43, 200, 202, 204, 212, 222, 225, 227, 261

The History of the Works of the Learned, 175, 177
The Whole Duty of Man, 74, 119, 154
 théologie, 32, 59, 62, 63, 143, 299, 348, 353
 théologiens, 63, 89, 103, 135, 143, 181, 226, 237, 342
Théorie des sentiments moraux, 271, 414
Three Essays, 117, 265, 309
 Thurnbull, 176
 ton, 33, 46, 99, 286, 324, 328, 348, 364
 Tories, 172, 254, 262, 375
Traité de la nature humaine, 23, 42, 65, 117, 134, 155, 170, 173, 177, 192, 200, 227, 233, 258, 283, 322, 326, 329, 335, 364, 369
 Trenchard, 64
Valerius Terminus, 192
 vérité, 25, 37, 43, 45, 51, 54, 59, 61, 64, 66, 69, 72, 76, 81, 84, 88, 92, 96, 98, 105, 108, 109, 110, 113, 121, 130, 132, 134, 135, 139, 143, 146, 149, 153, 156, 158, 165, 170, 176, 178, 181, 187, 191, 194, 200, 203, 212, 215, 222, 225, 227, 231, 237, 241, 243, 245, 251, 259, 261, 267, 270, 281, 283, 285, 287, 290, 291, 297, 299, 301, 306, 317, 321, 323, 332, 335, 350, 355, 367, 369
 vie active, 38, 67, 70, 109, 116, 121, 127, 133, 147, 157
 vie courante, 38, 42, 71, 87, 95, 98, 103, 105, 131, 157, 187, 190, 194, 198, 204, 217, 220, 230, 282, 287, 347
 vivacité, 43, 93, 125, 197, 205, 210, 213, 214, 219, 222, 227, 229, 257, 261, 311, 313, 314, 334, 337
 Wallace (Robert), 202, 243, 256, 291, 299, 321
 Walpole, 142, 244
 Warburton, 169, 171, 319
 Webster, 39
 Whigs, 172, 254, 262, 375
 Whin-Bush Club, 272
 Wilkes, 179, 200, 374
 Wilkins, 203
 Wise Club, 40, 189
 Wishart, 262

