

Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé

¿Es moderado el escéptico humeano? El papel del pirronismo en la génesis causal del escepticismo mitigado

LAURENT JAFFRO*

Abstract: Cet article montre qu'il est faux de considérer le scepticisme mitigé que présente Hume dans la section 12 de l'*Enquête sur l'entendement humain* comme un scepticisme modéré. Afin d'établir ce point, l'argument principal est qu'il existe un rapport de causalité par lequel l'affect que laissent derrière eux les doutes pyrrhoniens est en grande partie responsable de la production du scepticisme mitigé. Cet affect n'est pas la mélancolie paralysante dont parle le *Traité de la nature humaine*, mais ce qui motive le sceptique à être prudent parce qu'il est sensible à la fragilité des facultés qu'il a radicalement éprouvées dans l'exercice des doutes outrés. Le scepticisme mitigé n'est pas un oubli, mais, au contraire, une mémoire du scepticisme excessif.

Key words: Scepticisme mitigé; doutes; sentiment; croyance; causalité psychologique; David Hume.

Resumen: Este artículo defiende que es falso considerar el escepticismo mitigado que presenta Hume en la sección 12 de la *Investigación sobre el entendimiento humano* como un escepticismo moderado. A fin de establecer este punto, su argumento principal es que hay una relación causal por la cual el estado de ánimo que dejan tras de sí las dudas pirrónicas es en gran parte responsable de la producción del escepticismo mitigado. Este estado no es la melancolía paralizante de la que habla el *Tratado de la naturaleza humana*, sino aquel otro que lleva al escéptico a ser prudente puesto que, en el ejercicio de la duda exagerada,

se ha hecho consciente de la fragilidad de sus facultades. El escepticismo mitigado no es un olvido sino, por contra, un recuerdo del escepticismo excesivo.

Palabras clave: Escepticismo mitigado; dudas; sentimiento; creencia; causalidad psicológica; David Hume.

L'objet de cette étude est de montrer, essentiellement à partir d'une étude de la section 12 de l'*Enquête sur l'entendement humain*, que le rapport entre «doutes pyrrhoniens» et «scepticisme mitigé» est de nature causale: la thèse défendue ici, prenant Hume au pied de la lettre,

Fecha de recepción: . Fecha de aceptación: .

* Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. EA3562 Philosophies contemporaines. (laurent.jaffro@gmail.com)

est que le scepticisme pyrrhonien, ou plus exactement, non ce scepticisme en tant que tel ou son exercice, mais une réflexion sur cet exercice, est partiellement la cause du scepticisme mitigé. Cependant, à la suite de certaines remarques de Hume, de nombreux commentateurs considèrent que ce sont bien plutôt les contraintes de la vie ordinaire qui sont les facteurs déterminants du scepticisme mitigé: la naturalité de certaines croyances, plus généralement le «sens commun», les objets quotidiens de l'intérêt des hommes, les impératifs de l'action et les passions qui nous stimulent, seraient la source du scepticisme mitigé, interprété alors comme un scepticisme qui a été modéré de l'extérieur. Selon l'interprétation proposée ici, c'est d'un autre côté qu'il faut chercher: l'impact psychologique des arguments du scepticisme pyrrhonien, combiné secondairement aux considérations qu'on vient d'indiquer, constitue le facteur causal principal du scepticisme mitigé. Il faut prendre littéralement ce qu'écrit Hume au tout début de la troisième partie de la section 12 de l'Enquête:

There is, indeed, a more mitigated scepticism or academical philosophy, which may be both durable and useful, and which may, in part, be the result of this Pyrrhonism, or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by common sense and reflection¹. (EHU 12.3.1)

Mon interprétation consiste à insister sur la causalité qui produit le «résultat», à donner des significations différentes, respectivement, à la correction par le sens commun et à la correction par la réflexion, et à accorder la priorité à la seconde². Un passage suggère que cette réflexion conditionne la limitation des inférences causales à l'expérience commune:

They will never be tempted to go beyond common life, so long as they consider the imperfection of those faculties which they employ, their narrow reach, and their inaccurate operations. (EHU 12.3.2)

Dès lors, dans la mesure où il convient de considérer le scepticisme mitigé comme un effet indirect, médié par la réflexion, de la pratique du scepticisme pyrrhonien, le scepticisme mitigé doit bien être dit «radical».

En outre, comme le scepticisme pyrrhonien n'est efficace, c'est-à-dire ne produit le scepticisme mitigé, que s'il est mis en œuvre, il convient de ne pas surestimer le caractère spéculatif, théorique, voire fictif, du scepticisme pyrrhonien. Celui-ci est un exercice

1 Hume s'appuie verbalement sur la distinction commune entre le scepticisme pyrrhonien et le scepticisme de la nouvelle Académie, mais son usage du terme «pyrrhonien» ne renvoie pas précisément au pyrrhonisme historique, qui recommandait la suspension de tout assentiment, chose impossible autant pour le sceptique humien que pour l'homme ordinaire. Il est clair que l'usage de cette distinction par Hume est susceptible d'encourager le lecteur à voir une opposition, plutôt qu'une continuité, entre «scepticisme mitigé» ou «philosophie académique» et scepticisme pyrrhonien, comme si Hume souscrivait à l'opposition de Sextus Empiricus (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 33), ce qui n'est pas le cas.

2 Robert J. Fogelin envisage une théorie causale du scepticisme, qui lui permet de dire fort justement que «the emergence of mitigated skepticism is an explicable event in the natural history of philosophy», mais il me semble qu'il situe les causes ailleurs que dans l'affect produit par les arguments pyrrhoniens: «Mitigated skepticism results from the interaction of two forces: a *departure* from common instinctive belief, counteracted by the *persistence* of common instinctive belief.» (Fogelin, 2009, p. 158)

mental effectif, sans lequel la «réflexion» ne saurait survenir. Selon l'usage que Hume a du terme *reflection*, il n'est pas possible d'avoir une réflexion sur une action *x* sans que *x* ait été accomplie par qui réfléchit, car la réflexion est une forme de remémoration, et non pas la considération d'un événement possible. Le «résultat» est produit par la conscience de quelque chose de réel. Le pyrrhonisme ne saurait alors être du chiqué. Si nous interprétons Hume de manière humienne, c'est-à-dire avec le souci d'imiter sa méthode en complétant l'analyse par la genèse (ce qui revient, par exemple, à ne pas en rester à la seule dénonciation des justifications rationalistes illusoire, mais à la parachever par la production d'une causalité psychologique qui à la fois se substitue à ces justifications et explique comment elles sont engendrées), alors nous pouvons considérer que le scepticisme mitigé n'a pas sa justification dans la correction qu'apporterait l'irrésistibilité des croyances ordinaires à un doute qu'il faudrait oublier, mais dans la manière dont, étant affectés par l'efficacité du scepticisme pyrrhonien nous réfléchissons à ses effets, y prêtons attention. L'avantage qu'offre cette interprétation est d'expliquer comment le scepticisme mitigé est positivement produit, tandis que l'interprétation par la correction externe du sens commun explique seulement comment le scepticisme pyrrhonien est limité. La lecture défendue ici, qui donne raison à Waxman³, insiste sur la continuité entre les deux scepticismes, donc sur la radicalité du scepticisme mitigé, tandis que l'autre lecture favorise dangereusement l'idée d'une modération humienne.

1. «What is meant by a sceptic ?»

À l'arrière-plan de cette discussion, il y a évidemment la question classique des relations entre l'*Enquête* et le *Traité*. Sur ce point, il suffira pour mon propos d'indiquer que les doutes pyrrhoniens paraissent avoir deux issues. Ils donnent lieu soit à l'insouciance à leur égard, soit à une forme de préoccupation, ou encore de conscience, dont ils sont à la fois l'objet et la cause. Comment concevoir cette conscience ? On sait que, dans le *Traité*, Hume envisage la réaction aux doutes comme une «mélancolie» (T 1.4.7.1), une «maladie» (T 1.4.2.57). L'affection que laisse le doute outré est triste, la réflexion qui roule sur les idées laissées dans la mémoire par cette impression n'est pas la source d'un dynamisme intellectuel. Pour agir, il ne faudra plus se soucier des objets abstraits et obscurs, mais trouver la force motivationnelle ailleurs que dans le parcours intellectuel du scepticisme, c'est-à-dire dans la vie, et substituer l'insouciance à la conscience malheureuse (si l'on me permet dans ce contexte une expression hégélienne). Dans l'*Enquête*, le propos semble très différent. La conscience des effets du pyrrhonisme n'est pas mélancolique, même s'il est question de la «léthargie totale» à laquelle conduirait un pyrrhonisme général, non modéré par les croyances naturelles. Au contraire, la manière dont nous sommes affectés par la considération des conséquences extrêmes du scepticisme excessif nous motive à la mise en œuvre de la prudence, qui prend la forme du scepticisme mitigé. La force est trouvée dans cette affection même, c'est-à-dire est puisée à l'effet du pyrrhonisme. La vie et le sens commun viennent en

3 «When Hume advocated a mitigated skepticism, I believe it was never his intention to water down in the slightest, much less turn his back upon, the radical skeptical consequences of his analysis of human understanding...» (Waxman, 1994, p. 270) Voir aussi les commentaires de Waxman sur le terme *mitigated*, p. 267.

renfort seulement. Dans le premier cas, c'est l'assentiment ordinaire qui prend le relais de la suspension philosophique de l'assentiment, et constitue une rectification des doutes outrés. Cette vue n'est pas nouvelle. Pascal écrivait: «Je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point.» (*Pensées*, éd. Lafuma, 131) Dans le second cas, le relais est pris par un usage sceptique de l'assentiment, attentif aux raisons de douter, différenciant ses réactions selon les domaines et les occasions.

Je ne veux pas dire que Hume ait changé d'avis entre le *Traité* et l'*Enquête* et suis tout à fait prêt à admettre qu'il s'agit, au fond, de la même thèse. Usuellement on considère que Hume atténue la radicalité de ses vues, ou au minimum (si l'on concède, avec raison, qu'il défend exactement la même conception et la même pratique du scepticisme) qu'il atténue la *manière de présenter* ses vues, dans l'*Enquête*, en comparaison du *Traité*. Je soutiens exactement le contraire: dans l'exposition de l'*Enquête*, la thèse est formulée de manière plus radicale, puisque le scepticisme mitigé n'est pas une sagesse oubliée, mais la pointe de la conscience de la vérité du pyrrhonisme.

Un autre préalable est un éclaircissement sur la portée du scepticisme. Bien que la thèse sur la relation causale entre les deux scepticismes soit relativement (mais, certes, pas complètement) indépendante de la question de l'interprétation de la portée du scepticisme humien (est-il compatible avec un réalisme ? consiste-t-il en un idéalisme ? comment entendre le naturalisme qu'on attribue à Hume ?), il est difficile de présenter cette thèse sans esquisser une position sur ce sujet, puisqu'une des deux questions qu'aborde la section 12 est «What is meant by a sceptic ?» (EHU 12.1.2).

Être sceptique, c'est suspendre son assentiment, soit ne pas tenir ni pour vraie ni pour fautive telle proposition ou telle conception. Un scepticisme parfait au sens extensif (étendu à tous les sujets d'assentiment) est peu plausible pour des raisons, non logiques (du point de vue de Hume il n'y a aucune autoréfutation absolue à appliquer le scepticisme à tout, y compris à lui-même), mais psychologiques. Ces raisons renvoient au fait qu'on ne peut s'empêcher de donner son assentiment sur certains sujets. Le scepticisme ne peut être absolument général. Dans la première partie des *Dialogues*, Cléanthe rapproche sur ce point, à tort, le scepticisme du stoïcisme: «There appears a great resemblance between the sects of the Stoics and Pyrrhonians, though perpetual antagonists; and both of them seem founded on this erroneous maxim, That what a man can perform sometimes, and in some dispositions, he can perform always, and in every disposition.» (DNR 1.7) Cléanthe se trompe au sujet du scepticisme. Il ne saurait prétendre être universel. C'est pourquoi rappeler qu'il n'y a pas de parfait sceptique ne constitue pas du tout une objection contre le scepticisme.

Être sceptique n'est pas prétendre qu'on doit suspendre son assentiment sur *tout* sujet, mais c'est montrer et savoir que lorsque l'on donne son assentiment, on le fait en vertu d'une causalité sur laquelle on n'a pas de contrôle et qui est très différente de raisons justificatives. C'est sur ce point seulement que le scepticisme peut être dit universel: *tout* assentiment est irrationnel dans son origine, dans la mesure où il est déterminé par un *feeling*. L'universalité n'est pas dans la suspension de l'assentiment, mais dans l'irrationalité de ce qui conduit à l'assentiment. Comme on sait, ce processus s'appuie en effet, selon Hume, sur la «partie sensitive» et non sur la «partie rationnelle» de notre nature. L'irrationalité de l'origine ne doit pas être confondue avec l'irrationalité du contenu, bien que la plupart de nos croyances, *et*

peut-être toutes, soient irrationnelles dans les deux sens. À la lecture du *Traité*, nous avons de très bonnes raisons de penser que des croyances comme celle selon laquelle il existe un moi substantiel, ou la croyance qu'il y a un monde extérieur au-delà de nos perceptions, ou plus généralement la croyance qu'il existe du substantiel, sont profondément erronées et de ce point de vue elles sont toujours irrationnelles aussi du point de vue du contenu; c'est également vrai de la croyance qu'il existe des connexions causales. Même si elles coïncident, il convient cependant de distinguer conceptuellement les deux irrationalités. Par exemple, il est certain que la croyance qu'il existe entre les événements naturels des connexions causales manque de justification, mais ce n'est pas *de là* qu'on peut conclure qu'elle est erronée; tandis que la croyance qu'il existe dans un événement un *pouvoir* causal est nécessairement erronée, car elle constitue une justification irrecevable des connexions causales. Au sujet des connexions causales, nous n'avons pas d'autre justification à fournir que la production de la causalité psychologique qui est à l'origine de l'inférence causale⁴. Cette production nous fournit une explication, et non pas à proprement parler une justification. Il faut prêter attention au fait que la section 12 dit de l'inférence causale qu'elle *peut* être erronée, ce qui suggère qu'il ne s'agit pas nécessairement, avec elle, d'une «absolute fallaciousness» (EHU 12.1.5)⁵:

Nothing leads us to this inference but custom or a certain instinct of our nature ; which it is indeed difficult to resist, but which, like other instincts, may be fallacious and deceitful. (EHU 12.2.6)

Ceci est un cas d'irrationalité de l'origine sans que soit nécessairement impliquée l'irrationalité du contenu. Barry Stroud écrit des croyances que «their truth or reasonableness does not figure in the explanation of their origin» (Stroud, 1991, p. 233). J'ajouterai

4 Cette causalité psychologique dont le scepticisme montre qu'elle est à l'arrière-plan de nos croyances est elle-même un objet de ce scepticisme. Il s'agit de l'application de la théorie générale des relations causales aux relations entre les perceptions (Waxman, 1994, pp. 17-18). La seule «énergie» causale qui soit ne se trouve pas dans un pouvoir qu'aurait une impression de susciter une idée, mais consiste simplement dans la détermination de l'esprit, acquise par l'habitude, à passer d'une perception à une autre (T 1.4.7.5). Il n'y a aucune contradiction à employer la relation de causalité au niveau des principes mêmes de la nature humaine, pourvu qu'on ne tienne pas cette relation pour exempte des doutes qui s'appliquent à toute inférence causale.

5 Hume semble parfois laisser un espace pour une distinction entre deux niveaux de *fallaciousness*, celui de la croyance et celui de la justification de la croyance. Le lecteur peut hésiter: est-ce l'idée de nécessité de la cause, ou bien sa justification, qui est fallacieuse ? Certaines formulations se gardent bien de dire que c'est directement la thèse de la nécessité de la cause qui est visée: «Every demonstration, which has been produced for the necessity of a cause, is fallacious and sophistical.» (T 1.3.3.4). C'est la démonstration, ou encore la justification de cette nécessité par l'idée d'une énergie ou d'un pouvoir (T 1.3.14) qui est fallacieuse. Toutefois, l'idée de nécessité de la cause ne peut être analysée que dans les termes d'une transition coutumière de l'imagination. L'explication psychologique est la seule qui subsiste et elle hypothèque toute interprétation réaliste. Dans la section 12 de l'*Enquête*, Hume semble également suggérer une dissymétrie entre la croyance en la connexion de nos perceptions avec des objets extérieurs, qui n'a *aucun* fondement dans l'expérience («an never find any convincing argument from experience to prove, that the perceptions are connected with any external objects» (EHU 12.1.14)), et les inférences causales qui ont un fondement *seulement* dans l'expérience («It is only experience, which teaches us the nature and bounds of cause and effects» (EHU 12.3.6)). Cependant, il ne faut pas tirer de conclusion hâtive de cette apparente dissymétrie, car le principe de l'inférence causale est dans l'habitude, qui engage le même processus de transfert de vivacité que les autres «instincts».

volontiers que la fausseté des croyances et leur irrationalité (de contenu) ne figurent pas, non plus, dans l'explication de leur origine.

Une telle thèse choque les lecteurs de Pascal qui attendent une distinction forte entre convaincre (démonstrativement) et persuader (par d'autres moyens). Ou plus généralement ceux qui font une différence entre l'opinion et la science. Or Hume ne nie pas la pertinence épistémologique de la distinction entre connaissance et probabilité, qu'il reprend dans des termes qui sont très proches de ceux de l'*Essai* de Locke. Cette distinction correspond à la différence entre les relations d'idées et le savoir fondé sur l'expérience. On ne peut pas rendre compte de ce qu'est le savoir dans toute son étendue sans faire une distinction de ce type. Néanmoins, Hume installe la même causalité psychologique au principe de chacun de ces deux domaines. Il y a une différence manifeste entre les raisons pour lesquelles je tiens que $2 + 2 = 4$ et la manière dont je parviens à une croyance causale. Cela n'empêche pas que d'un point de vue psychologique la différence entre une démonstration et des considérations sur la probabilité n'est que de degré. Lorsque l'on passe d'un segment d'une démonstration à un autre, on doit garder en mémoire l'étape précédente, mais les longues chaînes d'arguments font que la vivacité qui était attachée à l'inférence finit par se perdre. Un raisonnement dégénère en une probabilité et une probabilité dégénère presque en l'absence de conviction, parce que la confiance dans le jugement antérieur s'affaiblit continûment (T 1.4.1; voir Garrett, 1997, p. 224-226). Cette approche du raisonnement est exclusivement psychologique et ignore la dimension non psychologique du logique.

La thèse de l'irrationalité de l'origine concerne tout assentiment, y compris celui que donne le philosophe au scepticisme. Il n'y a ici aucune contradiction dirimante. Le fait que le philosophe soit poussé à tenir pour vraie telle proposition ou plus généralement telle doctrine par un sentiment et non par des raisons d'un ordre supérieur ne constitue pas du tout une contradiction tant qu'on ne tient pas pour vraie la thèse (M):

(M): Une proposition qui est tenue pour vraie sous l'impulsion d'un sentiment est en réalité, de ce fait même, fausse.

Tant que le sceptique n'adopte pas (M), il est cohérent lorsqu'il affirme que tout assentiment, y compris celui qu'il donne au scepticisme, est irrationnel dans son origine.

(M) revient à dire que l'irrationalité de l'origine entraîne l'irrationalité du contenu. Bienheureusement (M) est fausse⁶.

La thèse de l'irrationalité de l'origine est une conséquence ou une instanciation de la thèse générale selon laquelle la raison, à elle seule, est impuissante. Cette thèse ne vaut pas seulement pour le domaine moral, ni même seulement pour le domaine pratique en général. L'originalité de Hume n'est d'ailleurs pas dans la forme morale ou pratique de cette thèse, car il n'est sans doute pas le premier à avoir dit que la raison n'est pas à elle seule capable de déterminer ou de contrôler une action ou une passion. Les auteurs classiques ont souvent rappelé que la passion ne peut être contrôlée que par une autre passion ou par le recours de la raison à l'instrument que constitue une autre passion; de même, est-il si original de soutenir

6 Je remercie Bernard Drigout de m'avoir signalé le rapport étroit entre cette situation du sceptique humien et le point que discute Moore dans ce passage: «Un homme qui comme Bertrand Russell, croit avec la plus grande assurance que jamais il ne sait avec certitude que, par exemple, il est assis, peut néanmoins, sans qu'il y ait pour lui l'ombre d'un doute, croire fermement, dans des milliers de cas, qu'il est assis.» (Moore, 1959, p. 195, trad. B. Drigout).

que ce n'est pas la raison en tant que telle, mais des sentiments ou des désirs forts qui sont susceptibles de déterminer à l'action ? Il me semble que la nouveauté humienne est plutôt dans la généralisation de cette thèse, le fait qu'il ne la cantonne pas au domaine moral⁷. La raison n'a pas la capacité de se décider pour..., que ce soit dans le domaine théorique ou dans le domaine pratique. Il lui faut pour cela une autre source, qui est sensitive. Elle n'est pas seulement incapable de déterminer une action, c'est-à-dire de poser une fin, elle est également incapable de passer d'elle-même de la conception à la croyance, de déterminer un assentiment. Si les rôles instrumental et informatif de la raison supposent bien que l'on tienne pour vrai ou simplement pour probable que telle action est le moyen adéquat pour atteindre telle fin ou que telle situation présente telles caractéristiques, alors il faudra aussi une impulsion prise à une autre origine pour que la raison puisse tenir ces rôles. Je crois que c'est vrai aussi de la décision en faveur du scepticisme mitigé: cette décision a sa cause principale dans un affect⁸.

2. La production du scepticisme mitigé: des doutes sur la faculté à la prudence dans son usage

Je soutiens que la relation entre les deux scepticismes est (par la médiation de la réflexion) de nature causale, et cette hypothèse me conduit à donner un statut particulier et une grande importance à la diversité des espèces de scepticisme que décrit la section 12 de l'*Enquête*. Hume distingue plusieurs sortes de scepticisme et les met en série. On peut dire, en simplifiant trop, qu'il commence par des formes qui sont défectueuses et termine avec des formes plus satisfaisantes. Devons-nous comprendre ces distinctions comme une hiérarchie de valeurs, certaines formes étant meilleures, ou vraies (au sens où il s'agirait d'un vrai scepticisme, authentique), tandis que d'autres seraient fausses. Ou bien devons-nous voir là une typologie descriptive ? Ou comme quelque chose d'intermédiaire, à la fois normatif et descriptif ? Il est possible que des formes de scepticisme qui sont manifestement moins bonnes que d'autres ne soient pas pour autant fausses et dénuées d'importance. Je crois en effet que la série des formes de scepticisme est, partiellement au moins, de nature causale, et j'invite à la voir de manière dynamique. Le pyrrhonisme est d'une certaine manière dépassé, dans cette série, par le scepticisme mitigé. Est-ce à dire que le pyrrhonisme soit simplement abandonné au profit du scepticisme mitigé ? Ou bien qu'il contribue à le produire ?

Pour comprendre la série des scepticismes, il nous faut avoir recours à une distinction entre faculté et usage. Certaines sortes de scepticisme portent sur la faculté —sur sa fiabilité en général— ou sur la manière dont on l'emploie. Cette faculté peut être, principalement, la raison, ou les sens. Le «scepticisme excessif» ou «pyrrhonisme» est un ensemble de doutes

7 Même si Hume distingue soigneusement la manière dont le *feeling* intervient dans la formation des croyances et dans celle des jugements de valeur. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon étude, «Inactivité de la raison et influence du sentiment: de la métaéthique humienne au point de vue architectonique», à paraître dans la *Revue internationale de philosophie*.

8 De la même façon que la thèse de l'irrationalité de l'origine ne conduit pas à elle seule à soutenir que le contenu des croyances est toujours nécessairement erroné, de la même façon la thèse humienne sur l'impuissance pratique de la raison est une thèse théorique — qui porte sur la nature exclusivement sentimentale de la motivation — et non pas une thèse normative — qui inviterait à valoriser la subjectivité et l'individualité des sentiments.

à propos de la fiabilité des facultés et de leur justifiabilité. Le «scepticisme mitigé» est un ensemble de doutes relatifs à la portée de ces facultés du point de vue de leur usage. Douter de la faculté, c'est, par exemple, soutenir une thèse selon laquelle les sens sont toujours ou souvent trompeurs. Cette thèse porte sur la faculté. Mais je peux aussi être sceptique en recommandant la plus grande prudence dans l'exploitation des données qui viennent des sens. Il en va de même pour la raison. Il y a un scepticisme qui doute du pouvoir de la raison. Il y a un autre scepticisme qui conseille la modestie dans l'usage de la raison.

Or la question qui anime cette étude est: aurait-on été sceptique mitigé si on n'avait pas été sceptique excessif ? Dans la section 12, il est clair que sans la conscience de la pertinence du scepticisme excessif, et même de ses effets et de sa vérité, il n'y aurait pas de scepticisme mitigé. Si je ne savais pas qu'il est légitime de mettre en doute la fiabilité de la faculté, alors je ne serais pas prudent dans l'usage de cette faculté. Au moment où Hume dit que le pyrrhonisme est outré, on a l'impression qu'il l'abandonne pour le scepticisme mitigé, mais en réalité celui-ci est le résultat de celui-là. La typologie des scepticismes doit être comprise, non comme une nomenclature, mais comme une genèse psychologique du scepticisme mitigé.

Si on a chez soi un outil —un marteau— dont on sait qu'il est défectueux, on sera prudent dans l'usage de cet outil. Le scepticisme postérieur à la science, dans sa forme pyrrhonienne, présente l'intérêt d'être une expérience de la fragilité des facultés dans laquelle se construit la nécessité de la prudence. Dès lors, être sceptique mitigé ce n'est pas ne pas être sceptique outré, c'est l'avoir été dans la pratique et le rester dans la conscience de la fragilité des facultés. La genèse du scepticisme commence par les doutes à propos de la faculté, parce que sans ces doutes-ci on n'aurait aucun motif puissant et général d'avoir des doutes à propos de l'usage. Par exemple, si je n'ai jamais soupçonné la défectuosité de mon marteau, je peux bien avoir à l'occasion certains doutes en raison de menus accidents, mais la prudence dans l'usage ne sera pas aussi puissamment et généralement motivée que si j'avais fait l'expérience de la défectuosité profonde de cet outil.

Pour soutenir cette thèse, j'ai eu besoin de la distinction entre faculté et usage, mais conçue de manière purement épistémologique. Elle permet de comparer les divers exercices du scepticisme. Elle ne suppose en rien une psychologie des facultés. Un objecteur qui dirait qu'il n'y a pas de faculté de la raison ni de faculté de sens, mais seulement des idées et des impressions, ne comprendrait pas que cet usage du terme de faculté n'est pas ontologique ou psychologique, mais épistémologique. On ne suppose pas qu'il y a des parties de l'esprit. On parle seulement des pouvoirs de conduire certaines opérations et de ces opérations elles-mêmes.

Les deux premières formes de scepticisme qui sont distinguées dans la section 12, le scepticisme antérieur à la science et le scepticisme postérieur à la science, portent sur la faculté: ils mettent en doute sa fiabilité et sa justifiabilité. Le scepticisme antérieur est lui-même de deux sortes. La première sorte, que Hume dit cartésienne, est incohérente puisque la mise en œuvre de ce scepticisme constitue un usage d'une faculté dont il conteste a priori la fiabilité. La seconde sorte est une version modérée (c'est ici, et ici seulement, que la section 12 emploie le terme *moderate*), sans prétention fondatrice, de la première: un ensemble de doutes qui préparent l'usage. Quant au scepticisme postérieur, il constitue le «pyrrhonisme» proprement dit et porte encore sur la faculté.

Toute la discussion sur les arguments forts du pyrrhonisme qui permettent de montrer que la faculté des sens n'est pas fiable concerne la croyance qu'il y a un monde extérieur. Il faut comparer ce point avec les passages parallèles dans le *Traité*, dans lesquels Hume s'appuie assez largement sur les *Principes de la connaissance humaine*, I, 73. Berkeley distingue trois périodes dans l'histoire de la philosophie qui sont aussi trois systèmes de croyances. Une thèse métaphysique est constamment mobilisée à travers ces trois périodes: il ne peut pas y avoir de qualités sans substrat de ces qualités. Dans la première période, la physionomie ordinaire de l'expérience perceptive conduit à considérer que toutes les qualités existent en dehors de l'esprit. Nous percevons les choses comme étant hors de nous. Comme les qualités ne peuvent exister sans un sujet, les gens, qu'ils soient ou non philosophes, trouvent dans le monde extérieur et spécialement dans une substance matérielle le support de ces qualités. Le second moment est l'âge de la philosophie mécanique, avec la distinction des qualités premières et des qualités secondes. On soutient alors que certaines qualités seulement sont hors de l'esprit, par exemple la solidité. On admet que les couleurs, par exemple, sont dans l'esprit qui les perçoit. Appliquant toujours le principe «pas de qualités sans substrat», il faut un support pour les qualités premières, à savoir la substance matérielle. Le troisième système de croyances est l'immatérialisme. Comme on peut montrer que les qualités premières n'existent pas dans le corps, il faut un autre substrat, et nous l'avons: c'est l'esprit.

Hume reprend ce schéma de la révision des systèmes de croyance, mais il le modifie en profondeur puisqu'il tient le principe «pas de qualités sans substrat» pour faux. C'est manifeste dès le début du *Traité*, puisque les idées et les impressions existent sans substrat. L'esprit est le lieu des perceptions, mais non un substrat dans lequel elles seraient inhérentes. Ayant dénoncé l'illusion substantialiste, Hume doit proposer une genèse psychologique de cette illusion. Comme à son habitude, il ne se contente pas de montrer qu'on se trompe profondément, mais il essaie d'expliquer comment cela se produit. La genèse psychologique, ici, tient à une confusion entre ressemblance et identité. Le principe métaphysique «pas de qualités sans sujet» est remplacé par le principe psychologique de notre propension à confondre notre expérience de choses qui se ressemblent avec une expérience de choses identiques. C'est la même propension qui est à l'origine de la croyance en l'identité personnelle et à l'origine de la croyance dans un monde extérieur. Dans le cas de l'inférence d'un monde extérieur à partir des données des sens, cela se passe ainsi. Selon le réalisme perceptif naïf caractéristique de la première époque dont parlait Berkeley, la croyance en l'extériorité est la projection d'une identité numérique fictive, celle de la substance matérielle. Cette croyance est produite par le fait que le sentiment de l'identité est indistinct du sentiment de la continuité du flux des perceptions. Dans la première partie de la section 12, Hume illustre ainsi ce premier âge:

This very table, which we see white, and which we feel hard, is believed to exist, independent of our perception, and to be something external to our mind, which perceives it.» (EHU 12.1.8)

Ce qui correspond à la deuxième période de Berkeley, c'est la réflexion des philosophes à l'âge classique à propos des qualités. Même si les philosophes mécanistes sont conscients de la subjectivité des qualités sensibles, ils ne peuvent pas s'empêcher de souscrire à la

thèse substantialiste. C'est ce qui a conduit la philosophie classique aux absurdités du représentationnalisme. Constatant l'écart entre l'inconstance de nos sensations et la permanence supposée de la substance, les philosophes ont introduit une distance entre les représentations et les choses et se sont éloignés des «primary instincts of nature» (EHU 12.1.10).

Hume développe ces arguments de manière dialectique. Il ne souscrit explicitement ni au représentationnalisme, qui suppose une interaction entre âme et corps, ni à l'idéalisme. Hume affirme que s'il y a un monde extérieur, alors nos perceptions doivent en être des représentations. Mais Hume n'asserte pas la vérité de la prémisse. Dit-il alors qu'il n'y a pas de monde extérieur ? Pas ici. L'idéalisme est cependant bien moins problématique que la position qui suppose une interaction entre âme et corps :

Nothing can be more inexplicable than the manner, in which body should so operate upon mind as ever to convey an image of itself to a substance, supposed of so different, and even contrary a nature.» (EHU 12.1.11)

L'essentiel est de montrer les embarras. Lorsqu'on considère le pouvoir des sens et la question de leur fiabilité dans l'accès au monde extérieur, on tombe dans des difficultés qui montrent qu'on n'a pas de justification claire de la fiabilité des sens. Le terme du scepticisme est la suspension de la conviction. Cette première objection philosophique «contre l'évidence des sens et l'opinion d'un monde extérieur» est suivie d'une objection plus technique qui résume simplement l'argument de Berkeley selon lequel, les qualités premières n'étant pas séparables des qualités secondes, si on admet que celles-ci sont des perceptions de l'esprit on doit l'admettre également pour celles-là.

Avec la deuxième partie de la section 12, on rencontre des arguments semblables à propos du pouvoir de la raison. Hume distingue alors deux sortes de scepticisme: par rapport aux raisonnements abstraits et par rapport aux questions de fait. Relativement aux premiers, c'est-à-dire à la raison dans son exercice sur les relations d'idées, Hume montre, dans le cas de ce scepticisme qui est radical, que le domaine des relations mathématiques et logiques n'est pas préservé des doutes. Même s'il l'établit à partir de considération des notions d'espace et de temps qui ne sont pas des notions logiques, cela ne signifie pas que cela ne concerne que la géométrie et l'arithmétique et que ces doutes n'entament pas la confiance dans le raisonnement formel en général. L'argument de Hume, qui ignore le concept mathématique de limite pour soutenir que la divisibilité à l'infini est incompréhensible, n'est pour nous pas satisfaisant. Il suppose à tort que l'instant doit être considéré comme une «partie réelle» du temps. Les arguments de Hume sont ici, comme ailleurs, de nature psychologique. C'est cependant ainsi qu'il montre les apories dans lesquelles se trouve prise la raison.

Pour les raisonnements sur les faits, du domaine de la probabilité, Hume distingue aussi des arguments faibles et des arguments forts. Si je doutais systématiquement du témoignage d'autrui, ce serait absurde, car on n'aurait pas tort de me faire observer que le témoignage d'autrui est souvent fiable. Il faut quitter ces objections populaires pour examiner les objections philosophiques. La principale de ces objections est que, les raisonnements sur les faits reposant sur la relation de causalité, notre incapacité à justifier les inférences causales a des répercussions dans l'ensemble du domaine des raisonnements sur les faits.

Ces doutes, même sous leur forme «philosophique», sont présentés comme excessifs par Hume. Mais cela ne signifie pas du tout qu'ils soient faux⁹. Ces doutes pointent les embarras ou contradictions de la raison dans ses deux principaux exercices. Ils sont excessifs parce qu'ordinairement ces doutes-ci ne peuvent accompagner l'exercice du savoir, à l'exception de la philosophie humienne. Mais cela n'empêche pas que la conscience de leur légitimité doit accompagner l'exercice du savoir.

À la fin de la deuxième partie de la section 12, Hume affirme qu'à l'issue des doutes postérieurs à la science, relatifs aux sens et à la raison, qu'il appelle scepticisme excessif, le sceptique se réveillera, rira de lui-même, retrouvera une vie normale. Cependant, il demeure qu'il n'y a pas de réponse philosophique qui mette un terme au scepticisme excessif en montrant sa fausseté. Et pour cause: il est juste. Nous avons les meilleures raisons de suspendre notre assentiment. Comment comprendre alors la correction du scepticisme excessif par le retour à la vie quotidienne, conformément à ce qui était dit dans le *Traité* ? C'est une forme de modération, qu'on peut dire externe. Le scepticisme est limité par les instincts naturels au sens où le philosophe est aussi un homme comme un autre. La dissipation des doutes n'est rien de plus que leur mise entre parenthèses. Je sais que j'ai des raisons de douter, mais je suis conduit par les passions et les actions quotidiennes à mettre ces raisons dans un coin et je vis comme un autre. Le thème est bien présent dans la section 12, par exemple au début de la deuxième partie: «The great subverter of Pyrrhonism or the excessive principles of scepticism, is action, and employment, and the occupations of common life¹⁰.» (EHU 12.2.5)

Cette manière de voir les choses est pertinente mais ne permet pas de comprendre le rapport entre les deux scepticismes. Le «scepticisme mitigé» n'est pas le retour à la vie ordinaire. Ce n'est pas oublier les doutes, mais au contraire se les rappeler et en avoir conscience. Le scepticisme excessif est corrigé par la «réflexion». C'est la conscience de nos infirmités. Chat échaudé craint l'eau froide ! Tel est le rapport entre les deux scepticismes. Je dois savoir actuellement que ces doutes excessifs ont un fondement pour être épistémiquement prudent. Ce qu'il faut constamment avoir à l'esprit, c'est l'embarras: cette conception est diamétralement opposée à celle de Descartes. Le doute est fondateur, non en ce qu'il rendrait possible une véritable certitude, mais parce que tout savoir, sauf à être fanatique, en conserve la mémoire et en est «accompagné», selon le mot qu'emploie Hume au début de la troisième partie. La substitution du scepticisme mitigé au pyrrhonisme n'est pas l'élimination du second au profit du premier, mais sa conservation¹¹.

9 Je rejoins ici la remarque de James Fieser: «Hume's moderate skepticism must presuppose the theoretical legitimacy of the contradictions that the excessive skeptic uncovers.» (Fieser, 1989, p. 95) Cependant, l'usage du terme «moderate» au lieu de «mitigated» me paraît une source de confusion et je ne vois pas où est son fondement textuel.

10 Mais il convient de noter que, dans ce passage, Hume parle de la modération par les croyances communes des arguments populaires contre la probabilité, et non pas d'une modération des arguments philosophiques, c'est-à-dire des arguments qui s'appuient sur la critique des justifications de l'inférence causale. Loin d'être corrigés par les «maxims of common life» les arguments philosophiques conduisent à en douter.

11 Voir Michel Malherbe: «La troisième partie de la section ne suspend pas un tel radicalisme, mais elle s'intéresse à ses effets sur l'esprit...» (Malherbe, 2004, p. 23) Je souscris aussi à ce qu'écrit Graciela de Pierris sur ce sujet: «Hume's own Pyrrhonian skepticism remains a permanent threat: there is no theoretical refutation of radical skepticism, and there is no elimination of the radical skeptical standpoint. Radical skepticism is not an instrumental ladder to be used only once and subsequently thrown away.» (Pierris, 2002, p. 502) Mais G. de Pierris ne voit pas que cette conservation du pyrrhonisme donne précisément lieu au scepticisme mitigé.

On a vu que la série des scepticismes n'est pas une typologie statique des sortes de doutes, mais la description d'une causalité psychologique. Cette causalité, qui nous fait passer de l'exercice du pyrrhonisme à la conscience de sa vérité, et de l'impact affectif de cette conscience à la pratique du scepticisme mitigé, peut être considérée aussi comme un progrès: avoir été un bon pyrrhonien, cela conduit à être un bon sceptique mitigé, ce qui est encore mieux puisque cela accompagne l'exercice de la science. Ici, la description de la causalité psychologique coïncide avec la recommandation de la méthode philosophique¹². Je suis tenté par une reformulation hégélienne: il faut avoir vécu avec le pyrrhonisme «abstrait» la contradiction interne de la raison pour pouvoir vivre un scepticisme «concret» qui conserve le principe du pyrrhonisme. Mais une formulation pascalienne est aussi séduisante: la grandeur est la conscience de la misère. Mais Hume n'est pas Hegel, ni Pascal: le rapport entre les deux scepticismes n'est ni dialectique ni tragique, parce qu'il est de nature psychologique.

On pourrait m'objecter que, dans la mesure où il s'agit, dans la section 12, d'une distinction entre des espèces de scepticisme, et à plus forte raison si l'on soutient que les deux scepticismes, le pyrrhonien et le mitigé, sont au fond identiques ou en tout cas conceptuellement liés, il est impropre de poser une relation causale entre eux, car la condition d'indépendance logique des deux événements causalement reliés n'est alors pas remplie. À cette objection, je réponds que la relation causale est non pas directement entre l'exercice des doutes pyrrhoniens et le scepticisme mitigé, mais entre la conscience ou mémoire de l'infirmité des facultés auquel donne lieu le premier exercice et le scepticisme mitigé. Il n'y a aucune contradiction à soutenir, à la fois, une thèse causale relativement à la relation entre cet affect (la réflexion) et le scepticisme mitigé, et la thèse d'un lien conceptuel, à un autre niveau, entre les deux scepticismes.

3. L'impact affectif du pyrrhonisme: mélancolie, léthargie ou... scepticisme mitigé ?

Don Garrett fait de la mélancolie de la dernière section du premier livre du *Traité* l'effet de la conscience des échecs cognitifs; et il souligne que cet état instable qu'est le spleen n'empêche pas que surgisse de nouveau l'intérêt pour la philosophie, à travers deux motivations. Le premier motif est celui de la curiosité. Le second motif a été précisément l'objet de la présente étude. Comme l'écrit Garrett: «Reflection on human weakness produces a second motive to philosophize.» (Garrett, 1997, p. 234) Le divertissement, la relaxation de la vie ordinaire et la remotivation par le jeu social de la passion n'est donc pas la seule manière de sortir de l'abattement auquel les doutes peuvent donner lieu. Mais, dans ce cas, il faut donner à la réflexion sur la faiblesse une plus grande portée, et en faire le principe même du scepticisme mitigé.

L'expérience pyrrhonienne de la fragilité et de l'irrationalité de l'entendement, de l'injustifiabilité, et même du caractère erroné de la plupart de nos croyances importantes, d'elle-même, n'a pas directement pour effet le scepticisme mitigé, mais la suspension de l'assentiment et l'aporie. Mais la réflexion (si elle a lieu) sur cette expérience peut produire

12 Fieser (art. cit.) a raison de parler de «recommandation», mais il ne voit pas que le normatif, ici, coïncide avec l'orientation d'une causalité psychologique, de telle manière qu'un sceptique pyrrhonien est conduit *naturellement* à devenir un sceptique mitigé. Malherbe (loc. cit.) écrit que les effets des doutes «peuvent être changés en règles de bonne conduite, en philosophie»; ne faut-il pas plutôt dire que les règles sont les effets des doutes ?

le scepticisme mitigé. Il est clair que la genèse causale du scepticisme mitigé, en tant qu'elle repose sur une manière de ressentir les effets du pyrrhonisme, échappe largement à notre contrôle — en ce sens, il n'y a pas grand sens à nous recommander le scepticisme mitigé plutôt que le pyrrhonisme, comme s'il s'agissait ici d'un objet de choix.

Hume distingue deux espèces de scepticisme mitigé, mais elles convergent dans leur relation avec les doutes excessifs qui les précèdent. La première espèce est la modestie et la prudence dans l'exercice du savoir, qui procède d'une réflexion sur les doutes à l'égard des sens et de la raison:

But could such dogmatical reasoners become sensible of the strange infirmities of human understanding, even in its most perfect state, and when most accurate and cautious in its determinations; such a reflection would naturally inspire them with more modesty and reserve, and diminish their fond opinion of themselves, and their prejudice against antagonists. (EHU 12.3.1)

La seconde espèce est la mesure de la portée de l'entendement par domaine, qui nous incite à répondre à la question: jusqu'où et comment pouvons-nous connaître ou faire une expérience ? Hume n'est pas explicite sur l'affectivité du sceptique dans ce passage, mais les exemples qui sont donnés suggèrent une forme d'effroi: le philosophe est invité à la prudence par la conscience du danger. Le danger n'est pas de douter, mais d'être victime des illusions que le doute a débusquées. Ici encore, il est dit que le scepticisme mitigé est le «résultat» de cette conscience:

Another species of mitigated scepticism, which may be of advantage to mankind, and which may be the natural result of the Pyrrhonian doubts and scruples, is the limitation of our enquiries to such subjects as are best adapted to the narrow capacity of human understanding. (EHU 12.3.2)

Cette insistance de Hume sur cette relation de «résultat» n'empêche pas certains commentateurs de soutenir une interprétation qui contredit littéralement le texte¹³.

Hume n'a pas développé en détail sa théorie des affections qui accompagnent les opérations mentales. Plus exactement, s'il a certes explicité sa théorie du *feeling* et s'il a souligné son importance dans l'analyse des croyances, il n'a pas appliqué à cette théorie la méticulosité typologique qui est celle des théories classiques des passions. Si l'esprit typologique des deux premières parties du livre II du *Traité* avait été davantage mobilisé au livre I pour décrire l'affectivité propre de la vie mentale sous tous ses aspects, et en particulier l'affectivité qui accompagne la croyance, alors nous pourrions en savoir plus que ce que nous livrent les remarques éparées du *Traité*, de *l'Enquête* et des *Dialogues* sur les affects du scepticisme. En particulier, nous pourrions savoir si Hume identifiait

13 Voir par exemple l'emploi, peu conforme au texte qu'il commente, du terme *result* sous la plume de Terence Penelhum: «When Pyrrhonian arguments do succeed in getting a foothold in the minds of the philosophically-inclined, which they can do for short periods, the result during those periods is not the relaxation and unperturbedness which the classical Sceptics said would follow, but bewilderment and anxiety.» (Penelhum, 1983, p. 173) L'auteur ne voit pas que la conscience de cette anxiété a son *résultat* dans le scepticisme mitigé.

l'effet des doutes radicaux dont la conscience motive le scepticisme mitigé avec la mélancolie, elle-même démotivante, dont parle le *Traité*; ou si cette mélancolie n'est pas plutôt caractéristique d'un scepticisme qui manque encore de pratique ! Dans le *Traité*, Hume présente la conscience des doutes comme une conscience déprimée, et au moment même où ses formulations se rapprochent de celles de la section 12 de l'*Enquête*, ce n'est pas encore la théorie causale du scepticisme mitigé. Hume écrit ainsi: «My memory of past errors and perplexities makes me diffident for the future.» (T 1.4.7.1) J'aurais pu faire de cette déclaration le titre de cette étude, en particulier parce qu'elle parle d'une *mémoire* du scepticisme. Mais la signification de l'énoncé dans le *Traité* est celle-ci: être méfiant dans le futur, c'est se méfier de tout engagement, au risque de se complaire dans le «désespoir»; tandis que, dans l'*Enquête*, il s'agit d'aller de l'avant en suspendant l'assentiment seulement quand les conditions d'un usage régulier ne sont pas réunies. En fait, le pathos du *Traité*, sur ce thème insistant du désespoir, pourrait empêcher la compréhension du dynamisme du scepticisme mitigé.

Il y a au moins un passage dans lequel Hume a envisagé un rapport causal entre doutes et croyance, via un *feeling*. Dans l'appendice du *Traité*, Hume présente ce cas comme une exception par rapport sa théorie générale de la croyance qui fait du *feeling* non pas une perception distincte et séparable, mais une *manière* d'avoir une conception:

If ever this experience can be disputed on any occasion, 'tis when the mind has been agitated with doubts and difficulties; and afterwards, upon taking the object in a new point of view, or being presented with a new argument, fixes and reposes itself in one settled conclusion and belief. In this case there is a feeling distinct and separate from the conception. The passage from doubt and agitation to tranquillity and repose, conveys a satisfaction and pleasure to the mind. (T Appendice 4)

Si l'on comprend bien, le souvenir des doutes est, dans ce cas exceptionnel, vivifié par une impression de réflexion distincte. C'est ce genre de *feeling* qui peut être à l'origine du scepticisme mitigé.

Dans la première partie des *Dialogues*, Philon ira jusqu'à invoquer un impact du scepticisme excessif sur le caractère:

If a man has accustomed himself to sceptical considerations on the uncertainty and narrow limits of reason, he will not entirely forget them when he turns his reflection on other subjects; but in all his philosophical principles and reasoning, I dare not say in his common conduct, he will be found different from those, who either never formed any opinions in the case, or have entertained sentiments more favourable to human reason. (DNR 1.8)

On ne saurait mieux dire que les doutes excessifs, loin d'être oubliés, façonnent la manière de penser et de vivre qui leur succède. Cette causalité psychologique s'accompagne certainement d'une transformation, au moins d'une inflexion, puisqu'on sort de l'embarras complet. Si on voulait mieux comprendre ce point, il faudrait chercher dans le *Traité* plusieurs cas où la réflexion sur nos opérations produit un effet différent de ces opérations

elles-mêmes, voire opposé. La conscience de l'aporie débouche sur autre chose que l'aporie, sur l'exercice prudent de la science.

Concentrons-nous sur le scepticisme mitigé de deuxième espèce. Ici il est vraiment question d'un scepticisme non à propos de la faculté, mais à propos de l'usage. Cela suppose que j'aie conscience du manque de fiabilité de la faculté, mais son objet n'est pas d'établir ce manque de fiabilité, puisque ce point est déjà acquis. Ce scepticisme consiste à faire la part entre les exercices légitimes et les exercices illégitimes de la raison dans ses deux domaines d'exercice. Prenons le cas de la probabilité. Le scepticisme ici ne consiste plus à mettre en doute la capacité de la raison à raisonner sur des faits, mais au contraire à distinguer des contextes dans lesquels l'usage de la relation de causalité est légitime et d'autres où il ne l'est pas. Il s'agit également de formuler des règles de cet usage. Sur ce point, il faut se reporter ici au *Traité* qui distingue probabilités philosophiques et probabilités non philosophiques (T 1.3.13). Indépendamment de la critique de la relation de causalité (mais non indépendamment de la *conscience* que laisse derrière elle cette critique), il faut veiller à bien mettre en œuvre cette relation. Ainsi il faut se méfier de la ressemblance qui favorise des confusions, se méfier aussi des généralisations hâtives, etc. Hume fait la différence entre des croyances causales superstitieuses et des croyances causales régulières. Dans la troisième partie de la section 12 de l'*Enquête*, Hume mentionne la question de l'origine des mondes: les raisonnements sur les faits ne s'y appliquent pas, car l'expérience manque (EHU 12.3.2). Il faut en conclure qu'en dépit des déclarations des adversaires de Philon, qui lui attribuent des doutes outrés, le scepticisme que celui-ci met en œuvre dans les *Dialogues*, lorsqu'il montre qu'on ne saurait employer la relation de causalité pour penser le rapport entre le monde et un créateur intelligent, est le scepticisme mitigé de deuxième espèce, dont l'objet est la régulation de notre assentiment par domaines. La critique à l'égard de la religion naturelle qui est proprement radicale — puisqu'elle consiste en un doute à l'égard de la valeur cognitive de notre passion métaphysique et ne se cantonne pas à la dénonciation des religions révélées et de l'institution religieuse, et fait donc autre chose et mieux que les écrits des Lumières contre les prêtres — utilise le scepticisme mitigé. C'est une raison suffisante pour trouver absurde le concept historiographique, fort à la mode aujourd'hui, de «Lumières radicales», surtout quand il est employé pour soutenir que Hume n'est pas radical !

À la deuxième question qu'aborde la section 12, «how far it is possible to push these philosophical principles of doubt and uncertainty ?» (EHU 12.1.2), il faut répondre: très loin, même au moyen du «scepticisme mitigé», comme l'attestent les *Dialogues*. Nous devons en finir avec le grand contresens sur le scepticisme mitigé, qui le confond avec un scepticisme modéré (comme le fait, par exemple, Jones, 1982, chap. 5), voire qui produit un mixte des deux¹⁴. La modération est chose complexe: il peut s'agir de tempérer des excès — en ce sens la nature peut modérer le doute, la suspension de l'assentiment ne résistant pas aux habitudes; ou cela peut consister dans la vertu du contrôle de soi ; il y a dans ce cas, non pas une identité, mais des rapports entre la modération ainsi entendue et le scepticisme mitigé. Dans la première partie des *Dialogues*, Philon expose le scepticisme mitigé et est critiqué

14 William E. Morris, dans son article sur Hume pour la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2001, révision de 2009), lui attribue une formule que je n'ai pas trouvée sous sa plume: «mitigated or moderate scepticism» (les guillemets sont de Morris). Certes, les deux termes sont sémantiquement proches, mais il est regrettable qu'une transition facile de l'imagination ait conduit les commentateurs à prendre l'un pour l'autre.

par ses interlocuteurs qui prétendent lui opposer la rétorsion du sens commun: le sceptique a des croyances naturelles comme les autres, si bien que la suspension pyrrhonienne serait contredite par la vie du sceptique. C'est la réponse par la modération externe. Cléanthe n'hésite pas à attribuer à Philon des propos qu'il n'a pas vraiment tenus:

Our senses, you say, are fallacious, our understanding erroneous, our ideas even of the most familiar objects, extension, duration, motion, full of absurdities and contradictions. (DNR 1.14)

C'est un beau résumé des doutes pyrrhoniens. Mais cette réponse est complètement inadéquate. Le scepticisme mitigé ne peut pas être corrigé par la vie commune. Car c'est une régulation de l'usage de nos facultés par domaine, qui conditionne la suspension non directement par la fragilité de la faculté, mais par le dépassement de sa portée. Comme le dit Philon, quand nous abordons les questions théologiques, «we must be far removed from the smallest tendency to scepticism not to be apprehensive, that we have here got quite beyond the reach of our faculties» (DNR 1.10). Le problème, ici, n'est plus de savoir si les facultés de la raison ou des sens sont fiables, mais si leur usage est correct, approprié.

Il est aussi nécessaire de bien distinguer (1) le retour à la vie commune comme réaction à la mélancolie que peuvent induire les doutes excessifs, et (2) le scepticisme mitigé comme résultat de la réflexion sur ces doutes. Dans le cas (1), qui est analysé dans le *Traité* (T 1.4.2), la «maladie» qu'est le doute relatif à la raison et aux sens ne peut jamais être complètement éradiquée. Elle nous affecte tant que nous ne parvenons pas à penser à autre chose et elle s'augmente avec la réflexion sur le doute, de telle sorte que «seule l'insouciance (*carelessness*) et l'inattention peuvent nous fournir un remède» (T 1.4.2.57). Être insouciant, c'est ne plus penser aux doutes et à ce qui les suscite, et retrouver la confiance coutumière. Il s'agit ici, non du scepticisme mitigé, mais de la suspension du scepticisme outré par l'irrésistibilité des croyances naturelles. L'usage du terme *careless* ne doit pas être monté en épingle. Si on a certes des raisons de l'utiliser pour caractériser généralement le scepticisme humien¹⁵, il peut faire obstacle à une bonne compréhension de la causalité psychologique qui aboutit au scepticisme mitigé.

Dans le cas (2), en effet, il ne s'agit pas de cette insouciance, mais exactement du contraire. La section 12 de l'*Enquête* nous invite à comprendre le scepticisme mitigé comme une attention aux arguments pyrrhoniens. Qui ne se soucie pas de leur vérité, et ne la médite pas, ne saurait être un bon sceptique ! Comment se fait-il que la réflexion sur les doutes, cette fois, donne lieu à la motivation et non à la mélancolie ? Il est difficile de répondre à cette question, faute d'une description plus précise de la manière dont nous affecte la conscience

15 Lorsque Pamphile parle du *careless scepticism* de Philon dans la lettre inaugurale des *Dialogues*, le terme est opposé à l'exactitude («accurate philosophical turn») attribuée à Cléanthe. Ce n'est plus explicitement l'inattention à l'égard des arguments sceptiques et l'oubli de leurs conséquences, le style négligé du sceptique. Que peut vouloir dire Hume lorsqu'il emploie ce terme ? Probablement que le sceptique Philon n'a pas l'apparente rigueur scientifique de Cléanthe, le raisonneur, qui prétend tirer argument de l'expérience. Le sceptique est sceptique à l'égard de son propre scepticisme et ne craint donc pas une forme de désinvolture. Là encore, Hume rejoint Pascal et sans doute une littérature traditionnelle: les sceptiques «ne sont pas pour eux-mêmes, ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout sans s'excepter» (*Pensées*, éd. Lafuma, 131).

de la fragilité de la raison. On note que cette affection n'est pas paralysante ; elle déclenche, au contraire, la pratique de la science sceptique.

Nous pouvons comprendre, au moins, la forme de ce processus, dans les termes de la philosophie humienne de l'esprit: il suffit d'appliquer aux rapports entre les deux scepticismes les principes de la causalité psychologique, et de considérer que l'exercice du pyrrhonisme donne lieu à une impression de réflexion dont le scepticisme mitigé est la mémoire¹⁶.

Bibliographie

- Fieser, James (1989), «Hume's Pyrrhonism: A Developmental Interpretation», *Hume Studies*, XV (1), p. 93-119.
- Fogelin, Robert J. (2009), *Hume's Skeptical Crisis: a Textual Study*, New York, Oxford University Press.
- Garrett, Don (1997), *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Jones, Peter (1982), *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Malherbe, Michel (2004), «Introduction», in Hume (éd.), *Essais et traités sur plusieurs sujets*, Paris, Vrin.
- Moore, G. E. (1959), «Four Forms of Scepticism» *Philosophical Papers*, London, Allen & Unwin.
- Penelhum, Terence (1983), «Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy», *The Philosophical Quarterly*, 33 (131), p. 166-181.
- Pierris, Graciela de (2002), «Causation as a Philosophical Relation in Hume», *Philosophy and Phenomenological Research*, 64 (3), p. 499-545.
- Stroud, Barry (1991), «Hume's Scepticism: Natural Instincts», in M. Atherton (éd.), *The Empiricists*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.
- Waxman, Wayne (1994), *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.

16 Je remercie Claire Etchegaray et Laura Berchielli de leurs remarques sur une première version.

