



HAL
open science

**ETCHEGARAY (Claire), “ D’un soleil, l’autre.
L’éclipse humienne de la certitude morale ”, in
DARVEAU-ST-PIERRE (Vincent) (dir.), La Certitude
morale de Descartes à Hume, p. 169-205**

Claire Etchegaray

► **To cite this version:**

Claire Etchegaray. ETCHEGARAY (Claire), “ D’un soleil, l’autre. L’éclipse humienne de la certitude morale ”, in DARVEAU-ST-PIERRE (Vincent) (dir.), La Certitude morale de Descartes à Hume, p. 169-205. La Certitude Morale de Descartes à Hume, Classiques Garnier, 2023, 10.48611/isbn.978-2-406-15456-3.p.0169 . hal-04288051

HAL Id: hal-04288051

<https://hal.science/hal-04288051>

Submitted on 24 Nov 2023

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.

D'UN SOLEIL, L'AUTRE L'ÉCLIPSE HUMIENNE DE LA CERTITUDE MORALE

Claire ETCHEGARAY

Dans ce chapitre, nous cherchons à apprécier ce que devient la *certitude morale* dans la pensée de David Hume. Or, un constat s'impose : le vocabulaire de la certitude morale est rare sous sa plume. La seule occurrence des termes *moral certainty* dans le corpus publié se trouve dans la *Lettre d'un gentilhomme à un ami d'Édimbourg*. Cependant l'auteur fictif de cette *Lettre à un ami* ne saurait être tenu pour le porte-parole fidèle de Hume¹ : ce dernier, qui publie la *Lettre à un ami* sous couvert d'anonymat, imagine qu'un gentleman cherche à convaincre un de ses amis que le *Traité de la nature humaine* n'est pas une profession d'athéisme. Le narrateur fictif utilise « *moral certainty* », parmi d'autres termes philosophiques qui sont usuels à l'époque mais ne sont pas proprement humiens. Quant à la notion de *moral evidence*, ses occurrences sont plus nombreuses dans le corpus humien, mais restent rares². Elle est synonyme de *probable evidence*. Une seule nuance peut intriguer, sans qu'on puisse encore en mesurer l'importance : parfois *moral evidence* est un terme réservé à l'évidence probable qui concerne les actions humaines³.

1. David Hume, *Lettre d'un gentilhomme à un ami d'Édimbourg* (1745), trad. fr. par Didier Deleule, Besançon/Paris, Belles Lettres, 1977, p. 60 (désormais cité. *Lettre à un ami*).
2. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), David Fate Norton et Mary Norton (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2000, II.iii.1, § 15, trad. fr. par Jean-Pierre Cléro, Paris, GF, 1991, vol. « Les passions » (désormais abrégé *TNH*), II.iii.1, p. 259 ; *Lettre à un ami*, p. 60 ; *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), Tom Beauchamp (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1999, VIII.1 § 19, XI § 3 et XII.ii § 21, trad. fr. par Michel Malherbe, *Enquête sur l'entendement humain in Essais et Traités*, Paris, Vrin Bilingue, 2016, p. 238-239, 284-285 et 396-397 (désormais cité. *EEH*).
3. L'anglais *evidence*, chez les Lumières écossaises, pourrait être traduit par « preuve » ou « garantie », voire, en un sens lâche, par « raison de croire » puisqu'il connote un *just ground of belief*. La traduction française, dès le XVIII^e siècle opte pour « évidence ». Nous la suivrons car le terme « preuve » doit être réservé à « *proof* », lequel désigne soit, chez les lockéens, des « idées intermédiaires dans une démonstration », soit chez Hume une *evidence* bien particulière, à savoir une expérience *absolument* uniforme (*EEH*, vi, note 1), mais aussi parce qu'en français il y a un usage du mot « évidence » très consonant avec

Plusieurs hypothèses sont alors envisageables. Appelons la première celle de « la présence aveuglante ». Puisque la disparition d'un mot n'est pas toujours la preuve que l'idée s'est effacée, il se peut que Hume n'ait plus besoin d'utiliser le vocabulaire de la *certitude morale* parce que loin d'être absente son idée serait chez Hume partout ou presque, c'est-à-dire partout où il est question d'une croyance dans les faits. En Hume culminerait ce que Barbara Shapiro a appelé la *culture des faits*, qui fut promue à l'époque classique dans le sillage de l'importance donnée à la certitude morale⁴. Celle-ci est en effet, selon Barbara Shapiro, une certitude suffisante, c'est-à-dire « par-delà le doute raisonnable », en matière de faits. Sous cette interprétation, la philosophie de Hume se résume ainsi : le versant sceptique de la philosophie humienne serait une attaque contre la certitude morale, son versant naturaliste en serait la théorisation psychologique et le scepticisme mitigé son acceptation pragmatique⁵.

Cependant, on ne saurait être trop prudent. Hume a bien conscience que les avocats de la certitude morale appartenant à la *Royal Society* ne se contentent pas de l'identifier à une certitude en matière de faits. Parmi les écrits de ce groupe bien connus de Hume,

figurent ceux de John Tillotson et John Wilkins, qui utilisent la notion de certitude morale

le terme anglais *evidence*, dans le domaine juridique (comme dans « quelles sont les évidences en faveur de la culpabilité de l'accusé ? ») ou dans le domaine exégétique (« quelles sont les évidences textuelles en faveur de votre thèse ? »). Voir également les remarques de M. Malherbe dans sa traduction du *Traité de la nature humaine. Livre I. L'entendement*, Paris, Vrin Poche, 2022, p. 64-65. Dès lors, dans ce cadre humien, la « certitude morale » caractériserait la croyance qui s'appuie sur un certain type d'évidence (d'indice, de garantie, de raison de croire), et nous verrons que Hume pense que ce type d'évidence revient à un type de probabilité.

4. Barbara Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1983 ; *A Culture of Fact. England, 1550-1720*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2000 ; « Beyond Reasonable Doubt : the Neglected Eighteenth-Century Context », *Law and Humanities*, 8 (1), 2014, p. 19-52.
5. C'est l'interprétation de Henry G. Van Leeuwen, lequel présume ainsi que la probabilité humienne mériterait le nom de « *moral certainty* » aux yeux du groupe de la *Royal Society*, de Chillingworth à Wilkins (*The Problem of Certainty in English Thought. 1630-1690*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, p. 143-152). Il note que les arguments *sceptiques* de Hume sont parfois empruntés à ce groupe. Ainsi, l'argument développé dans le *Traité* selon lequel même la vérité d'un jugement conclu par démonstration est un fait dont la probabilité doit être évaluée à l'aune de nos expériences passées d'erreur, fait écho à un passage de *Religion of Protestants* de Chillingworth (*TNH*, Liv.1 ; Chillingworth, *The Works of William Chillingworth*, Philadelphia, R. Davis, 1844, p. 204).

en un sens apologétique⁶. C'est la certitude de la *foi* que la raison ne saurait détrôner. À l'opposé de l'hypothèse de la *présence aveuglante*, on peut penser que Hume évite soigneusement ce cadre conceptuel. La notion disparaîtrait du corpus humien parce qu'avec lui s'éteindrait le monde épistémologique où elle avait acquis sa pertinence. C'est l'hypothèse de l'*extinction* : la notion de certitude morale s'éteindrait chez Hume, parce qu'en réalité elle avait désigné une certitude d'une autre nature que la probabilité, une certitude infaillible ou absolue *malgré* un degré de probabilité inférieur. Telle est l'hypothèse avancée par Robert Pasnau. Or, justement, Hume n'admet pas de certitude plus ferme que la probabilité des faits. Il ne laisserait, selon Robert Pasnau, qu'à s'en remettre à l'apparence *présente* d'évidence. Ce point nous paraît convaincant. Mais la lecture du scepticisme de Hume par Pasnau conduit à une sorte d'impasse épistémologique. Pasnau remarque que le pyrrhonisme apparaît chez Hume lorsqu'il assentit à la fiabilité de nos facultés (i. e. au *fait* qu'elles soient fiables) est compromis par l'évidence présente. Ainsi lorsque le souvenir de nos erreurs de jugement⁷ ou une opinion contraire⁸ se présente, il y a une évidence contraire à la fiabilité de nos facultés. « Fort heureusement », selon les termes de Hume en conclusion du premier livre du *Traité*, ce pyrrhonisme ne saurait se maintenir car la réflexion sur la *fiabilité de nos facultés* se présente rarement⁹. Hume observe qu'ordinairement l'interrogation sur la *crédibilité de tel ou tel fait* se règle sur le degré de *vivacité* naturelle¹⁰. C'est pourquoi, selon Pasnau, la seule option pour Hume serait un quietisme naturaliste qui se fie à la

6. Une difficulté particulière concerne la démarcation entre la certitude de la théologie naturelle et celle de la science naturelle : si le scepticisme mitigé autorise la science naturelle à se contenter de la certitude morale, pourquoi n'en ferait-il pas autant avec la théologie naturelle ; inversement le caractère inexplicable de certaines propositions religieuses ne vaut-il pas pour l'assimilation de la nourriture ou la cohésion des parties chez Newton ? C'est ce qui a récemment conduit Todd Ryan à nier qu'il y ait une différence chez Hume entre la certitude de la théologie naturelle et celle de la science naturelle (« Academic Scepticism and Pyrrhonian Scepticism in Hume's *Dialogues* », in Plinio Junquerio Smith et Sébastien Charles (dir.), *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Cham, Springer, 2017, p. 319-343).

7. 7 *TNH*, Liv.1, tr. fr. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2020, p. 350-355.
8. 8 *EEH*, XII.
9. 9 *TNH*, Liv.7 § 9, p. 462 : « Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose... ».
10. 10 Robert Pasnau, *After Certainty. A History of Our Epistemic Ideals and Illusions*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 129-133.

vivacité présente, effet naturel du fonctionnement mental, et qui renonce à enquêter sur la fiabilité de ce fonctionnement. Pasnau parle de cette position comme d'un « présentisme » qui nous laisserait fort démunis pour penser la quête d'une véritable vérité, c'est-à-dire d'une vérité qui ne se réduit pas à ce qui nous *paraît* présentement vrai.

On accordera que la rareté du lexique de la certitude morale, chez Hume, va de pair avec une prise de distance à l'égard de la notion. Mais Robert Pasnau ne mène pas une étude précise sur les occurrences de *moral certainty* et de *moral evidence*. Une attention à ces occurrences avait pourtant été donnée par Jamie Ferreira, dont l'interprétation se distingue des deux hypothèses précédentes de la façon suivante.

Ferreira a une lecture qui soutient l'hypothèse d'une réapparition de la certitude morale chez Hume. Selon ce commentateur, la certitude à laquelle Hume en appelle pour répondre au scepticisme n'est pas du tout de même nature qu'une simple *probabilité*. Car «fort heureusement», les doutes pyrrhoniens sont tenus pour de simples « scrupules », quand bien même la fiabilité de la raison a une probabilité que les arguments sceptiques réduisent à peau de chagrin. «Fort heureusement», donc, triomphe la nature – c'est-à-dire, pour Ferreira, la certitude morale. Ainsi Hume retrouverait implicitement la certitude morale défendue par le « groupe de la *Royal Society* », de William Chillingworth à John Tillotson et John Wilkins. J'appelle cette hypothèse celle de la *réapparition*, parce que, si l'on en croit Ferreira, la notion réapparaîtrait chez Hume, dans l'histoire de la philosophie britannique, après une brève éclipse chez Locke, de sorte que la « certitude morale » réapparue chez Hume constituerait la lumière au bout du tunnel sceptique¹¹. La certitude morale, en effet, est celle que l'on a lorsque la prudence ou la pratique autorisent à écarter « tout doute raisonnable ».

Pour notre part, nous voudrions proposer une autre approche, structurée autour de trois thèses et qui vise à montrer comment Hume substitue à cette notion d'autres idées. Notre lecture se distingue de l'hypothèse de la *réapparition*, soutenue par Jamie Ferreira, parce que nous n'entendons pas par le terme «éclipse» une disparition temporaire, comme si la «certitude morale» avait vocation à réapparaître après un moment sceptique. Nous voulons faire entendre au contraire que chez Hume la

11 M. Jamie Ferreira, *Scepticism and Reasonable Doubt : the British Naturalists Tradition in Wilkins, Hume, Reid and Newman*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

notion traditionnelle de *certitude morale* est définitivement éclipsée par ce que l'on pourrait appeler la « certitude probable », entendant par-là la *force* de la croyance probable. Il faudra néanmoins comprendre pour- quoi Hume conserve l'adjectif «moral» pour qualifier, dans certains contextes, l'«évidence probable», c'est-à-dire la probabilité qui nous pousse à croire en un fait que nous ne percevons pas actuellement (un fait qui peut être passé, à venir ou seulement présumé). Nous montrerons que son usage est beaucoup plus polémique qu'il n'y paraît. L'éclipse désigne alors ce geste par lequel Hume opère une *subreption* de la notion d'évidence morale pour imposer dans son halo de toutes nouvelles thèses. C'est une éclipse qui pourrait produire l'illusion que rien n'a changé – une éclipse invisible, dans la lettre du texte, et subreptice, quoique majeure, comme si un soleil se substituait à un autre. Nos trois thèses sont les suivantes.

Primo, Hume concède que l'évidence morale, entendue en un sens large, doit être synonyme de l'évidence probable mais la dernière en vient à éclipser la première. Le décompte des occurrences en est la trace visible : l'expression «évidence probable» (*probable evidence*) est beau- coup plus fréquente que l'expression « évidence morale » (*moral evidence*). Mais ce n'est pas seulement une question d'occurrences. Nous verrons que l'analyse du *probable* modifie les contours de la notion de *matter of fact*, si bien que la définition que les logiques classiques donnaient de la certitude morale n'y correspond plus. Sur ce point, en prolongeant des thèses liées à cette notion – dans son halo – Hume en sape finalement la pertinence. C'est ce que nous verrons dans les deux premières parties.

Secundo la réponse au pyrrhonisme n'est pas un appel à la certitude morale traditionnelle mais à un scepticisme mitigé qui suppose de repen- ser le couple de notions *conscience satisfaite* et *conscience scrupuleuse*. Tout en utilisant le vocabulaire de la certitude morale, Hume ne pense pas la satisfaction sur un mode quiétiste. L'éclipse est ici difficile à détecter. Hume utilise bel et bien le lexique de la certitude morale. Par exemple, il emploie le terme de « scrupules pyrrhoniens » pour dénoncer le doute qui paraîtrait « déraisonnable », et il utilise la notion de « satisfaction » pour désigner l'expérience d'une évidence suffisante. Mais il ploie ces termes dans le sens d'une toute nouvelle éthique intellectuelle. Littéralement on entend toujours le vocabulaire traditionnel, mais une tout autre musique résonne. C'est ce que nous verrons dans la troisième partie.

Enfin, à côté du sens large d'évidence probable, la notion d'évidence morale admet chez Hume un sens *strict* et étroit qui s'applique aux actions humaines. C'est toujours une évidence probable mais c'est une évidence probable concernant un fait dans le domaine pratique (un fait non perçu comme une intention ou une action à venir). Nous verrons que cet usage fait écho à la certitude *hypothétique* de la tradition, mais répond chez Hume à des enjeux théoriques propres. L'éclipse est ici totale. Tout en emprun- tant explicitement la notion d'évidence morale à des auteurs ayant puisé aux sources scolastiques et classiques pour intervenir dans la controverse autour de la liberté et de la nécessité, Hume développe sur ce point une argumentation qui fait passer au premier plan une connotation fascinante : la *condition minimale d'intelligibilité* sans laquelle l'action perdrait pour nous son sens. Ce faisant, il prépare un autre remaniement qui deviendra cen- tral chez les Lumières écossaises, comme nous le verrons pour terminer.

À LA LUMIÈRE DE TILLOTSON

Sans prétendre ici épuiser les significations médiévales et classiques de la *certitude morale*, on peut résumer les caractéristiques de son usage philosophique, tel qu'il pouvait être familier à Hume et sur lesquelles nous reviendrons plus en détail ensuite. On trouve différentes façons de définir le genre de certitude qu'est la certitude : par ses sources, par son domaine d'objet et enfin par son degré. Ses sources peuvent être la foi, le témoignage et parfois l'expérience. Elles la distinguent de la certitude rationnelle et notamment de la certitude démonstrative, bien que la certitude morale soit, notamment pour des raisons pratiques ou morales, *satisfaisante*. Elle sera dite *infaillible* particulièrement lorsqu'elle provient de la révélation ou de la vraie foi. Deuxièmement, définie par *son domaine d'objets* la certitude morale se caractérise par la contingence apparente des faits auxquels elle s'applique, par opposition à la nécessité des vérités portant sur les essences¹². Enfin, le trait peut-être le plus

12 Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *Logique ou Art de penser*, éd. P. Clair et Fr. Girbal, Paris, Vrin, (1981) 1993, livre IV, chapitre xii; éd. D. Descotes, Paruis, Honoré Champion, 2011, livre IV, chap. 11.

remarquable concerne la nature de ses degrés. La certitude morale peut désigner une certitude *haute*, voire *absolue*, alors même qu'une raison scrupuleuse serait incapable d'exclure un degré élevé d'incertitude. Le principe demandant de proportionner l'assentiment à l'évidence est alors subordonné à un principe supérieur d'éthique de la croyance, commandant de passer outre *les doutes ou scrupules déraisonnables*. Les auteurs peuvent alors dire que son *degré* est tel qu'il requiert un assentiment ferme et, selon le mot de John Wilkins par exemple, « indubitable¹³ ».

Or dans un petit texte de *polite literature*, polémique et ironique, intitulé *La Lettre d'un gentilhomme à un ami d'Édimbourg*, Hume présente sa théorie du *probable* sous le signe de la *certitude morale*¹⁴. Dans ce pam- phlet publié anonymement, il se fait passer pour un lecteur cultivé qui tente de défendre son *Traité de la nature humaine* contre les accusations de pyrrhonisme et d'athéisme. L'une de ces accusations prétend que dans le *Traité* « le principe selon lequel *tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause de son existence*¹⁵ » est nié. Pour le défendre, l'auteur fictif, instruit de logiques lockéennes, déclare que le *Traité* reconnaît bel et bien que cette proposition a une certitude : une certitude morale du même ordre que la certitude qui vaut pour les propositions *tous les hommes doivent mourir* et *le soleil se lèvera demain*. C'est l'unique occurrence de *moral certainty* dans le corpus. Mais elle semble significative : l'auteur fictif indique que tout son traitement de la causalité est une promotion de cette notion.

Notre gentilhomme recourt même à l'autorité d'un « pieux prélat » (*sic*), l'évêque Tillotson, pour se défendre d'affaiblir l'évidence naturelle. Dans son « excellent sermon sur la *Sagesse de l'existence religieuse* (*The Wisdom of being religious*) » [*sic*] ne montrait-il pas que l'existence de Dieu relève d'une évidence morale ? Le correspondant de la *Lettre* insiste et Hume s'amuse : contester la démontrabilité de l'existence divine n'est pas réfuter cette existence, n'est-ce pas ? Il serait imprudent de ne tenir pour certain que ce qui est démontré. Il en va de même pour les faits naturels.

13. 13 J. Wilkins, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, Londres, 1675, p. 9.

14. 14 « Il est courant chez les philosophes de distinguer entre les différentes sortes d'évidences : évidence intuitive, évidence démonstrative, évidence sensible et évidence morale ; par quoi ils se proposent seulement de les différencier, et nullement d'indiquer une supériorité de l'une d'entre elles sur quelque autre. La certitude morale peut atteindre un degré de fermeté aussi élevé que la certitude mathématique ; et nos sens doivent à coup sûr être compris parmi les

plus claires et convaincantes de toutes les évidences » (Hume, *Lettre à un ami*, p. 60).

15. 15 *Lettre à un ami*, p. 60.

Tillotson en appelait en effet à une certitude non démonstrative, propre à satisfaire l'homme prudent. Le probable humien est ainsi assimilé à la certitude morale, laquelle fait fi des « scrupules » (*sic*) sceptiques. La thèse de la présence aveuglante trouve là de quoi être étayée.

L'autorité de John Tillotson est certes bien choisie. Dans la préface à ses *Sermons* celui-ci définit la certitude morale de la façon suivante :

*tho moral certainty be sometimes taken for a high degree of probability which can only produce a doubtful assent, yet it is also frequently used for a firm and undoubted assent to a thing upon such grounds as are fully so satisfy a prudent man: and in this sense I have always used this Term*¹⁶.

« Bien que la certitude morale puisse être parfois tenue pour un degré supérieur de probabilité susceptible de produire uniquement un assentiment douteux, elle est cependant fréquemment employée au titre d'assentiment ferme et hors de doute à une chose pour des raisons qui sont entièrement propres à satisfaire un homme prudent; et c'est en ce sens que j'ai toujours employé ce terme. » (*nous traduisons*)

Dans le sermon cité par Hume, Tillotson cherche à faire une place pour la certitude qui puisse se soustraire au doute raisonnable, quand bien même le *contraire* n'en serait pas contradictoire. Dans la préface qui précède ce sermon, deux exemples sont donnés : il est possible que tout le peuple de France meure cette nuit mais cette possibilité n'incline aucun homme à croire que ce sera le cas ; il est possible que le soleil ne se lève pas demain et pourtant personne n'a le moindre doute qu'il se lèvera¹⁷. Ces exemples repris dans la *Lettre à un ami* sont parfaitement consonants avec la thèse établie dans le *Traité* selon laquelle dans le champ du *pro- bable*, c'est-à-dire dans les questions de fait, la certitude peut atteindre une *assurance* quand bien même elle ne serait pas démonstrative¹⁸.

Le statut de la *Lettre à un ami* est néanmoins problématique, lié non seulement au dispositif de *polite literature* qui y est mis en œuvre

16. 16 John Tillotson, *The Works of the Most Reverend Dr. John Tillotson*, Londres, 1735, Préface, p. vi ; *id.*, « The Wisdom of Being Religious » (1664), in *The Works...*, *ibid.*, p. 23.

17. 17 *Ibid.*, Préface, p. iii.

18. 18 « Il paraîtrait ridicule, celui qui dirait qu'il est seulement probable que le soleil se lèvera

demain ou que tous les hommes doivent mourir, bien qu'il soit manifeste que nous n'avons, de ces faits, d'autre assurance que celle que l'expérience nous procure » (*TNH*, l.iii.11 §2, p. 193). L'expérience passée

n'ayant jamais été contraire, elle nous fournit une preuve (*proof*) empirique parfaite, laquelle ne relève d'aucun autre genre d'évidence que l'évidence probable (*probable evidence*).

(publication sous anonymat, auteur fictif, mode épistolaire, contexte polémique) mais également à la défense paradoxale que Hume y déploie en utilisant les catégories de la tradition philosophique¹⁹. En raison même de ce langage d'emprunt, la *Lettre à un ami* nous renseigne sur la lecture que Hume s'attend à recevoir de la part du lectorat lettré écossais. Mais il serait imprudent de croire qu'elle est fidèle à sa pensée. Il faut donc revenir à ses ouvrages sur l'entendement.

L'ÉCLIPSE DE L'ÉVIDENCE MORALE PAR L'ÉVIDENCE PROBABLE

L'exemple du lever de soleil

Les exemples de croyance dans les questions de fait pris par Hume dans le *Traité* et la première *Enquête* forment une constellation qu'il est tentant de placer sous le signe de la certitude morale. Nous croyons que le soleil se lèvera demain, que nous mourrons, que César a existé, que le toit de la maison ne s'effondrera pas sur son visiteur, etc. – lieux communs illustrant la certitude morale. Mais l'équivalence établie par la *Lettre à un ami* entre la croyance probable en un fait non perçu et la certitude morale n'est peut-être pas aussi innocente qu'elle le paraît. Se pourrait-il qu'elle affecte en retour la notion même de certitude morale ? C'est ce que nous allons voir.

Dans le *Traité* pourtant, l'exemple du soleil semblait concéder l'existence d'une certitude morale irréductible à la probabilité :

Qui déclarerait qu'il est seulement probable que le soleil se lève demain ou que tous les hommes doivent mourir, paraîtrait bien ridicule, quoiqu'il soit clair que nous n'avons d'autre assurance de ces faits que celle que l'expérience nous procure. C'est pourquoi, il vaudrait peut-être mieux, pour à la fois conserver aux mots leur signification ordinaire et marquer les différents degrés d'évidence (*the several degrees of evidence*), de différencier la raison humaine en trois sortes (*distinguish human reason into three kinds*), celle qui se tire de la connaissance, celle qui se tire des preuves et la troisième des probabilités (*TNH*, I.iii.11 § 2, p. 280).

Cette entrée en matière au sujet de la probabilité, thème des sections 11 à 13, était une concession qui masquait une rupture plus

¹⁹ Voir la présentation de D. Deleule, dans *Lettre à un ami*, p. 13-15.

profonde opérée par Hume. Hume concède que l'usage de la langue incite à distinguer trois degrés d'évidence (*evidence*) et pour ce faire suggère une distinction «entre trois genres de raison». La certitude que le soleil se lèvera demain semble donc être distincte de la certitude probable. Cependant, son argument, dans la suite du *Traité*, n'est pas que certaines choses sont moralement certaines malgré leur simple probabilité. Les propositions dont on a une preuve sont plutôt *en deçà* qu'*au-delà* de tout doute raisonnable. Elles sont hors de tout doute tant que l'on ne réfléchit pas à la fiabilité de la raison dans les questions de fait. Leur preuve, d'ailleurs, n'est pas d'une autre nature que la probabilité des propositions plus incertaines : elle tient à la *régularité* de

l'expérience. Une expérience uniforme est tenue pour une preuve, une expérience irrégulière pour une probabilité. Même si, communément, le terme de « probabilité » s'applique à ce qui n'est pas absolument certain, une saine psychologie observe que toute certitude dans les questions de fait est relative à la régularité de l'expérience passée, y compris la certitude qui vient d'une preuve (*proof*). Car toute la troisième partie du Livre I du *Traité* montre que la certitude pleine, en matière de faits, est suscitée par une expérience absolument constante (le soleil s'est levé tous les jours et aucun homme n'a échappé à la mort à un âge avancé). Cette certitude pleine ou « assurance » (nom que lui donnait Locke) a les mêmes principes psychologiques que la probabilité, qui elle, désigne la force d'une croyance où se mêle quelque incertitude parce que l'expérience passée fut inconstante.

Dans l'*Enquête sur l'entendement humain* (1748), la distinction entre preuve et probabilité, ainsi que ces exemples passent en note²⁰. Certes, comme dans le *Traité*, l'expérience constante qui donne lieu à l'assurance a un nom particulier : elle est une «preuve» (*proof*). Hume accepte, pour se conformer à l'usage, de distinguer par deux termes preuve et probabilité. Mais dans le corps du texte de l'*Enquête*, l'analyse des « arguments tirés de l'expérience », preuve ou probabilité, sont explicitement rapportés au même principe permettant de juger dans les questions de fait, à savoir l'évidence probable. Il n'y a donc pas de certitude parfaite sur les faits qui soit d'une autre *nature* que la probabilité²¹. Hume

²⁰ 20 *EEH*, VI, note du titre, p. 164a-165a.

²¹ 21 La différence est de degré. Comme pour tout degré de qualité, on perçoit facilement

la différence lorsqu'elle est grande, difficilement lorsqu'elle est faible (*TNH* I.iii.1). Le

nomme ces arguments, même lorsqu'ils donnent lieu à des preuves, des « raisonnements probables ». On peut dire que la preuve n'admet aucun «doute» dans la mesure où aucune expérience directement contraire au fait qui s'est uniformément répété n'est observée. (Notons que cela ne signifie pas qu'aucun doute puisse être élevé contre la fiabilité de notre capacité à construire des preuves. Cette contestation sceptique paraîtra plus loin.) Au moment crucial de l'*Enquête*, où Hume introduit ce que les commentateurs nomment « la fourche de Hume », à savoir la distinction entre le raisonnement *a priori* et le raisonnement qui vaut dans « les questions de fait », Hume ne retient que l'exemple du soleil sans la concession à la différence de genre entre preuve et probabilité :

Tous les objets dont la raison humaine se propose l'étude se divisent naturellement en deux genres : les relations d'idées et les choses de fait (*matters of fact*). [...] Les choses de fait (*matters of fact*) qui constituent les seconds objets de la raison humaine ne sont pas établies de la même manière ; et si grande que soit pour nous l'évidence de leur vérité, cette évidence n'est pas de nature semblable à la précédente. Le contraire de toute chose de fait (*matter of fact*) reste possible, puisqu'il n'implique jamais de contradiction et que l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il était entièrement conforme à la réalité. Une proposition comme *le soleil ne se lèvera pas demain* n'est pas moins intelligible ni n'implique davantage de contradiction que l'affirmation *il se lèvera*. C'est donc en vain que nous tenterions d'en démontrer la fausseté. (*EEH*, IV.i.§ 1-2, p. 95-97)

Hume ne se préoccupe plus de concéder qu'il peut y avoir différents genres de raisons. Sous ses dehors consensuels, le texte opère un déplacement à l'égard de Tillotson. Il ne

distingue pas différents genres de *certitude* selon la nature des questions traitées (relations d'idées ou questions de fait), mais bien différents genres d'*evidence*. Réduite au degré de conviction ou à la force de la croyance, la certitude admet certes une gradation (selon les modalités psychologiques qui nous font concevoir plus ou moins fermement quelque chose), mais c'est, dans tous les cas, une force de crédibilité. En revanche, l'évidence, entendue comme *la*

Traité indiquait déjà : «Des probabilités aux preuves, la gradation est insensible dans bien des cas, et la différence entre ces deux sortes d'évidence [preuve et probabilité] est plus facilement perçue quand les degrés sont éloignés que lorsqu'ils sont proches et contigus » (*TNH* I.iii.12 § 2, p. 201-202). Les sortes (*kinds*) d'évidence que sont preuve et probabilité, pas plus que les «espèces» de probabilité (que sont la probabilité des chances et la probabilité des causes, ne diffèrent en nature.

raison de croire fournie par un raisonnement ou argument, peut être de deux genres. Si cette évidence est procurée par une comparaison entre des idées qui ne porte que sur leur contenu, alors c'est une évidence *indépendante de l'expérience*. Il arrive que des idées retiennent un peu de vivacité de l'impression dont elle dérive (par exemple dans le souvenir d'une odeur) mais une idée parfaite est une perception qui a perdu toute vivacité. Ce premier raisonnement peut donc être nommé « une relation d'idées », étant entendu que c'est une relation entre leurs contenus qui ne tient pas compte de leurs vivacités. Si au contraire, le raisonnement établit un lien entre les perceptions qui *dépend de ce qui est ou fut senti* – donc de la vivacité – alors l'évidence vient de l'expérience. C'est ce que la littérature secondaire a baptisé la « fourche de Hume ».

L'écho à la distinction leibnizienne entre vérités de raison et vérités de fait mérite qu'on s'y arrête. Il est vrai qu'ailleurs, Hume rend hommage à Leibniz pour avoir remarqué que les « systèmes courants de logique » ne donnent pas un traitement satisfaisant des probabilités²². Et ici, la « fourche de Hume » semble faire écho à la distinction leibnizienne entre la nécessité géométrique et la nécessité physique, elle-même fondée sur le choix sage du créateur, donc sur «la nécessité morale, c'est-à-dire sur le choix du sage digne de sa sagesse²³ ». Mais Hume ne souscrit pas aux divisions effectuées au début du *Discours de la conformité de la raison avec la foi*. Il se borne à constater l'invariance de certaines transitions *malgré la variabilité* inépuisable de la fantaisie : certaines relations sont invariables tant que les idées demeurent les mêmes (ce sont celles qui donnent lieu au raisonnement abstrait) et d'autres peuvent varier même si les idées restent les mêmes (comme la causalité). Ainsi, chez Hume, le raisonnement *a priori*, qui n'a pas besoin de l'expérience passée, n'est pas fondé sur un principe formel d'identité. Si le contraire de la relation «implique contradiction», chez Hume, ce n'est pas en vertu de la violation d'un axiome d'identité, mais parce qu'il est impossible que les idées se maintiennent en les reliant autrement. La traduction célèbre de l'argument en termes leibniziens dans l'*Abrégé du Traité de la nature humaine*, petit texte écrit à destination d'un public lettré ayant des

22. 22 D. Hume, *Abrégé du Traité de la nature humaine*, trad. fr. Guillaume Coqui, Paris Allia, 2016, p. 24.

23. 23 G.W. Leibniz, *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, § 2, trad. fr., Paris, GF, 1969, p. 51.

notions de philosophie moderne, ne doit pas nous induire en erreur²⁴. L'impossibilité en question n'est ni métaphysique ni formelle ; elle est uniquement psychologique, réduite à l'expérience que le fonctionnement de l'imagination rencontre une limite quand il conçoit deux idées et tente de changer certaines de leurs relations²⁵. Cette approche psychologique humienne reconnaît donc des genres d'évidence (ici évidence du raisonnement *a priori* et évidence du raisonnement *a posteriori*) – mais la certitude y est d'une seule nature. Elle consiste dans le sentiment (*feeling*) d'être déterminé à concevoir quelque chose, ce qui peut se faire indépendamment ou non de l'expérience.

Au moment d'entrer en matière, pourrait-on dire, c'est-à-dire d'introduire les *matters of fact*, Hume utilise l'exemple du soleil qui est un *topos* déjà présent chez Tillotson. Pourtant, ce n'est pas l'exemple le plus clair pour illustrer la psychologie humienne, car il n'est pas aisé d'identifier sur ce cas de croyance au lever du soleil demain l'association causale, de sorte que par la suite, notamment pour mettre en évidence le rôle de l'habitude pour faire cette association, Hume lui préférera l'exemple des boules de billard, emprunté, lui, à Malebranche²⁶. Il reste que Hume prend acte de ce que, dans le domaine des faits on peut rencontrer une évidence qui n'est pas moindre « pour nous » que l'évidence *a priori*. C'est un point que les savants de la *Royal Society*, avaient déjà fait valoir. Le lever de soleil qui aura lieu demain est un fait naturel. Sur ce point Hume est d'accord avec les penseurs de la certitude morale. En appliquant la certitude morale au domaine de la physique, ces penseurs, comme Descartes ou Leibniz, avaient déjà remanié le cadre conceptuel plus ancien, que l'on trouvait par exemple chez Jean Buridan.

L'exemple du soleil illustre dans la théologie post-scotiste la toute-puissance de Dieu, c'est-à-dire ceux qui considéraient, comme le rapporte

24. 24 « [T]out ce que nous concevons est possible, au moins au sens métaphysique ; mais partout où il y a démonstration, le contraire est impossible, et implique contradiction » (*Abrégé du Traité de la nature humaine*, op. cit., p. 31). Le caractère anodin de la formule fait conclure à sa trivialité. Car si le principe *tout ce que nous concevons est possible* a un sens « métaphysique », c'est précisément parce que la neutralité ontologique concernant l'au-delà des perceptions (impressions et idées), réduit tout le possible pensable à tout ce qui est concevable.
25. 25 « Quand une démonstration me convainc d'une proposition quelconque, elle ne me fait pas seulement concevoir la proposition, mais me fait également sentir qu'il est impossible de rien concevoir qui lui soit contraire » (*Abrégé...*, *ibid.*, p. 34-35).
26. 26 La causalité en jeu sur l'exemple du soleil est une causalité collatérale où *demain* et *le lever du soleil* sont deux effets d'une même cause, la rotation de la terre.

Buridan, que Dieu peut annihiler toute chose et en particulier « arrêter le ciel, enlever la lumière du soleil et la chaleur du feu²⁷ ». Joël Biard a ainsi repéré les « premières figures du Dieu trompeur » chez les théologiens d'Oxford (par exemple Adam de Wodeham [1295-1358] et Richard FitzRalph [1299-1360]), parce que si Dieu est tout-puissant, il peut me donner la représentation illusoire de ces choses en se substituant aux causes secondes. Sans que les théories médiévales de la certitude n'aient pour intention principale de réfuter le scepticisme, certains traitements visant à assurer la possibilité d'une science naturelle prétendaient offrir une réponse à ce risque sceptique. Chez Buridan, ainsi, la certitude naturelle permet de dire que « je sais que le ciel se meut et que le soleil est lumineux ». Elle est telle non point *simpliciter* ou *absolue*, c'est-à-dire

infalsifiable par quelque puissance fût-elle « surnaturelle », mais *secundum quid* ou *ex suppositione*, c'est-à-dire à supposer le cours ordinaire de la nature et ce « même si le contraire est possible par la puissance de Dieu ».

À ces deux modes de certitude, Buridan en ajoute un troisième, « plus faible » (*debilior*) selon lui : celle qui « suffit à bien agir moralement ». Cette *certitude morale* est ainsi définie : « quand ayant vu et cherché les circonstances données, un homme peut chercher avec diligence s'il juge selon ce qu'exigent des circonstances de cette sorte, ce jugement sera évident et d'une évidence suffisante pour bien agir moralement, et cela même si le jugement était faux, en raison de l'ignorance insurmontable de quelque circonstance²⁷ ». La vérité manifestée par cette évidence est telle à supposer que toutes les circonstances soient connues ; mais en contexte d'ignorance partielle, la certitude morale est celle d'un *jugement susceptible d'être faux, quoique suffisant* pour agir moralement. Le modèle buridanien de la certitude morale est en fait celui d'un *verdict* satisfaisant. Cela se vérifie sur l'illustration que Buridan en donne : c'est la certitude que peut avoir un juge qui condamne un homme à la pendaison sur un témoignage et des documents, un homme qu'on sait « bon » par ailleurs mais que l'on condamne parce que ce sont des apparences suffisantes, un tel juge ayant la certitude *d'avoir bien agit* en prenant sa décision.

27. 27 Johanes Buridanus, *Summulae de demonstrationibus*, VIII, 4, 4, Groningen-Haren, 2001, p. 112 cité et traduit par Joël Biard, in *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*, Paris, Vrin, 2012, p. 29.

28. 28 Cf. J. Biard, *ibid.*, p. 28-35.

Ainsi l'exemple du soleil, chez Buridan, illustre un fait qui est une propriété naturelle (la luminosité du soleil) plutôt qu'un événement naturel (son lever demain) ; une certitude *ex hypothesi* et non une certitude morale. Mais Hume a pu trouver chez les savants du xvii^e siècle une confiance dans le cours ordinaire de la nature procurant une certitude morale au fait que le soleil se lèvera demain. Ainsi Leibniz, cité plus haut, voyait dans les faits une nécessité morale plutôt que métaphysique. Ainsi également, en citant Tillotson, Hume se place-t-il sous l'autorité plus générale de la *Royal Society* qui applique la certitude morale aux faits naturels. Si c'est le cas, notre hypothèse de l'éclipse doit montrer en quoi, malgré des emprunts incontestables, Hume prend ces distances : en quoi le principe de distinction des deux genres d'évidence, dans la fourche de Hume, se distingue de celui de ces savants ; en quoi la certitude procurée par l'évidence probable n'est plus, chez Hume, *ex hypothesi* (du moins plus au sens traditionnel) ; enfin en quoi la satisfaction procurée par l'évidence probable et susceptible d'être mise en question par le sceptique se distingue de la connotation *morale* (éthique ou prudentielle) qu'elle avait chez ses prédécesseurs.

La notion de *certitude morale* désigne traditionnellement une catégorie de certitude à part. C'est le cas notamment chez Tillotson. Il y a, selon le Révérend, des genres de certitude procurés par des genres d'évidence, c'est-à-dire des genres de preuves différents « *according to the matter or things spoken of*²⁹ ». Autant de genres de choses, autant de *preuves*³⁰. On a vu que chez Hume ce n'est pas tant la certitude qui est spécifiée que l'évidence. Tout au moins, la reprise de la notion de *matter of fact* dans ce contexte n'est-elle pas l'indice que l'hypothèse de la présence aveuglante est juste ? Cette hypothèse argue, à l'inverse de notre lecture, que la certitude probable de Hume revient

à la certitude morale de la tradition. Nous prétendons au contraire qu'en utilisant des lieux communs et des notions traditionnelles, Hume procède néanmoins à une déflation du concept de certitude morale. Il réduit considérablement son sens en l'identifiant à la conviction procurée par ce qu'il appelle l'évidence probable.

29. 29 J. Tillotson, « The Wisdom of being Religious », *op. cit.*, Sermon I, p. 1.

30. 30 On trouve ce principe déjà chez Hugo Grotius dans le *De Veritate Religionis Christianae* : « [...] scire debet, pro rerum diversitate, diversa quoque esse probandi genera » (*De Veritate*

Religionis Christianae (1620-1640), II.xix, Leipzig, F. Gleditsch, 1709, p. 142-143).

Certes, au cours du siècle précédent, les faits naturels avaient peu à peu été « assimilés » au domaine de la certitude morale dès lors que des auteurs comme John Wilkins avaient montré que la science devait s'appuyer sur une pluralité de sources comprenant, outre la raison menant des déductions à partir de *principes physiques* posés, les sens faisant des observations et surtout les témoignages dont la crédibilité à des facteurs multiples (nombre mais aussi moralité des témoins)³¹. Mais Hume accomplit le geste inverse de ce que prétendrait l'hypothèse de la présence aveuglante : sa psychologie du probable passe au premier plan et en vient à expliquer ce qui relevait de la certitude morale, notamment la croyance testimoniale³². Plus généralement, la théorie associationniste du raisonnement sur les questions de fait (*reasoning on matters of fact*) lève les césures antérieures qui avaient distingué des genres de certitude selon les facultés (la raison, les sens, le témoignage ou la foi), selon les domaines d'objets appréhendés et leurs modalités d'existence (distinguant par exemple les essences et les faits et même, parmi ceux-là les événements naturels et les actions libres) ou selon le degré de probabilité. Une telle univocité, à la faveur de la disparition de la catégorie à part de certitude morale, s'accompagne d'un remaniement conceptuel important concernant la logique du jugement dans les questions de fait.

Juger in matters of fact

Selon Hume, l'évidence dans les *matters of fact* se construit au travers de l'expérience. Par-là, comme l'a montré Kenneth Winkler, la théorie humienne rompt avec un modèle « verdictif » du jugement³³. C'est pourtant ce modèle qui était solidaire de la certitude morale, en

31. 31 On peut ajouter Isaac Barrow, Walter Charleton ou Robert Boyle. Cf. Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 32-33. Shapiro souligne que selon Boyle, la plupart des découvertes scientifiques ont une certitude morale et ne sont pas uniquement déduites de la connaissance des causes (Robert Boyle, *Works*, II, p. 739 et IV, p. 432).

32. 32 Shapiro souligne qu'« originellement, la certitude morale s'était concentrée sur le témoignage » (*ibid.*, p. 32).

33. 33 Kenneth Winkler, « Lockean Logic », in *The Philosophy of John Locke : New Perspectives*, Peter R. Anstey (éd.), Londres, Routledge, 2003, p. 154-178 et « Perception and Ideas, Judgment », in *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*, K. Haakonssen (éd.), 2006, vol. 1, p. 234-285.

particulier, chez certains logiciens avec lesquels Hume prend ses distances. Analysons cette rupture à l'aune du sens donné à « *in matter of* ». Le lien entre la notion de *matter* et celle de certitude morale se trouvait déjà chez Chillingworth lorsqu'il demandait de se

contenter de l'assentiment suscité par un argument sans exiger d'argument plus fort que ce que la question (*matter*) peut supporter³⁴. De la même façon, dans l'*Essai* de Locke, la notion *in matter of* délimite les questions selon la source compétente pour en traiter : *in matter of reason* s'oppose par exemple à *matter of faith*³⁵; et alors que dans les questions de spéculation (*in matter of speculation*), on envisage des causes cachées aux opérations de la nature, dans les questions de fait (*in matter of fact*), on s'appuie sur l'expérience et le témoignage³⁶. Dans les questions de fait, selon Locke, il n'est pas possible d'obtenir une connaissance purement démonstrative ou intuitive, qui, au sens strict, consiste à percevoir la convenance des idées, immédiatement ou par l'intermédiaire d'autres idées. Il faut donc s'en remettre soit à la connaissance sensible lorsque le fait est directement perçu, soit se prononcer à partir de l'expérience passée et du témoignage lorsque le fait n'est pas directement perçu. Ce dernier cas est ce que Locke appelle proprement un « jugement probable ». Chez lui, à côté du modèle perceptif de certitude, on trouve un modèle verdictif, pour juger des faits non perçus, sur lesquels on se prononce en considérant l'expérience passée et le témoignage d'autrui. Ce modèle «verdictif» se retrouve dans un manuel fort répandu au

34. 34 William Chillingworth, *The Religion of Protestants. A Safe Way to Salvation* (Oxford, 1638), in *The Works of William Chillingworth*, Londres, 1704, p. 108. On retrouve le même principe d'ajuster la connaissance ou la compétence « according to the matter or thing spoken of » chez Tillotson (*The Wisdom of being Religious, op. cit.*, Sermon I, p. 1).

35. 35 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter Nidditch (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1975, IV.xviii § 2.

36. 36 Dans le quatrième livre de l'*Essai*, la notion de *matter of fact* renvoie alors à ce qui tombe sous l'observation humaine et peut ensuite être rapporté par un témoin, et se définit ainsi par opposition à la spéculation et notamment la spéculation sur *les modes opératoires* de la nature. À la différence des conjectures qui se font sur les causes de ce que nous observons, nous pouvons atteindre une probabilité haute concernant les *matters of fact* (qui sont les effets de ces causes ignorées) et qui sont attestés par l'expérience et le témoignage. Ainsi, un haut degré de probabilité est atteint lorsque le consentement général des hommes vient confirmer le témoignage honnête (*Essai*, IV.xvi.6). Et peu à peu, dans le livre IV de l'*Essai*, le champ des *matters of fact* en vient à être limité à celui de l'expérience et du témoignage : « The probabilities we have hitherto mentioned are only such as concern matter of fact, and such things as are capable of observation and testimony » (*Essay*, IV.xvi.12).

xvii^e siècle, celui d'Isaac Watts, qui se demande sur quelles évidences on peut juger d'une proposition³⁷. Dans sa *Logique*, Watts montre que dans les questions de fait (*in matters of fact*), on peut juger d'une proposition soit par le témoignage (humain ou divin), soit par la raison qui établit des relations causales. Il souligne que la certitude du témoignage (à laquelle il réserve le nom de « certitude morale ») peut approcher celle des sens ou la certitude mathématique. Parmi ses exemples on trouve ceux que Hume reprendra plus tard : l'existence d'une ville où nous ne nous trouvons pas, ou encore l'existence historique de Jules César³⁸. Quant à la raison, c'est en établissant « une liaison nécessaire (*necessary connexion*) entre antécédent et conséquent, cause et effet, signe et signifié, sujets et adjonctions » qu'elle peut en venir à conclure, à partir d'un fait observé, un fait non perçu. Selon lui, il faut préalablement établir une connexion nécessaire entre cause et effet pour pouvoir ensuite inférer l'un de l'autre³⁹. D'une certaine manière Watts retrouve donc

37. 37 Watts utilise très fréquemment l'expression *in matters of* pour désigner un domaine de certitude acquise sur des évidences de différentes sources. Les questions (*matters*) sont délimitées selon l'*autorité* compétente pour en juger, qui dépend du domaine où son jugement s'applique ; ce domaine se délimite autant par un type d'objets que par le type d'évidence et la branche spécifique du savoir qui y sont afférents. Ainsi à partir des évidences fournies par la conscience, une proposition concernant les choses intérieures peut être jugée. À partir de celles fournies par l'intelligence, on peut juger d'une proposition concernant la proportionnalité

des idées. À partir des évidences fournies par le témoignage et l'expérience on peut juger d'une proposition concernant les faits. « We must judge of every proposition by those proper and peculiar mediums or means whereby the evidence of it is to be obtain'd, whether it be sense, consciousness, intelligence, reason or testimony. All our faculties and powers are to be employ'd in judging of their proper objects » (I. Watts, *Logick*, II.iv, « General Directions to Assist Us in Judging », p. 204-205).

38. 38 « The evidence of human testimony is not so proper to lead us into the knowledge of the essence and inward nature of things, as to acquaint us with the existence of things, and to inform us of matters of fact both past and present. And tho' there be a great deal of fallibility in the testimony of men, yet there are some things we may be almost as certain of, as that the sun shines, or that five twenties make a hundred. Who is there at London that knows any thing of the world, but believes there is such a city as Paris in France ; that the Pope dwells at Rome ; that Julius Caesar was an Emperor, or that Luther had a great hand in the reformation ? » (I. Watts, *Logick*, II.v.5, Londres, Crosby & Co Stationer's Court, 1802, p. 224).

39. 39 Watts présente ainsi la seconde de ses règles qui guident l'usage de la raison dans les questions de fait : « 2. Where Antecedents, concomitants and consequents, causes and effects, signs and things signified, subjects and adjuncts are necessarily connected with each other, we may infer the causes from the effects, and effects from causes, the antecedents from the consequents, as well as consequents from antecedents, &c and thereby be pretty certain of many things both past, present, and to come. It is by this principle that astronomers can

la distinction de Buridan entre certitude naturelle et certitude morale au sein de l'ensemble des *matters of fact*.

Hume ne reprend pas le modèle verdictif où la certitude se tire d'évidences qui peuvent avoir des sources différentes, pas davantage qu'il ne reprend le modèle perceptif de Locke, où la certitude consiste à percevoir la convenance des idées. Comme l'a relevé Kenneth Winkler, Hume prend une troisième voie. Selon lui, l'évidence de la relation de causalité est la transition régulière d'une perception à une autre ; c'est donc un modèle expérimentiel où l'esprit passe d'une perception à une autre, et où la relation n'est pas tant perçue ou décidée que constituée par l'expérience mentale sensible. C'est ainsi qu'il rend compte du jugement sur les faits généraux de la nature (tels que le feu brûle) et sur les faits particuliers, passés, présents ou futurs.

Certes, Hume partage avec Watts la conviction que dans les *matters of fact*, où l'on infère un fait non perçu à partir d'une impression présente, la relation en jeu est celle de la causalité. Toutefois, par contraste avec Watts, Hume accomplit dans le *Traité* un geste très significatif. La genèse humienne de l'idée de liaison nécessaire montre que le jugement sur les faits expérimentaux généraux est dérivé de nos croyances probables particulières en un fait non perçu, lesquelles ne se laissent pas conclure d'un principe général de causalité, mais sont engendrées par une association causale⁴⁰. Le renversement à l'égard des règles logiques de Watts est complet : on ne comprendra comment l'expérience peut être à la source du principe selon lequel une cause est toujours nécessaire⁴¹, qu'en ayant d'abord expliqué pourquoi, par expérience, on croit en l'existence d'un fait non perçu à partir d'une autre observation présente⁴². La croyance particulière n'est pas déduite du principe général que « tout

tell what day and jour the sun and moon were eclipsed five hundred years ago, and predict all

future eclipses as long as the world shall stand. » (I. Watts, *Logick*, II.v.7, p. 275).

40. 40 C'est bien le sens du déplacement opéré dans la troisième partie du Livre I du *Traité*, dès la fameuse section 3 – celle où Hume traite la question (qui fait le titre de la section) « pourquoi une cause est toujours nécessaire (pour qu'un être vienne à exister)? » en répondant à cette autre question : « pourquoi tenons-nous pour admis qu'une cause est nécessaire pour qu'un être commence à exister ? ». La nécessité qu'un être ait

une cause pour exister n'est pas une connaissance (au sens strict) – ce n'est pas une intuition ou une démonstration établissant un rapport immuable entre idées en vertu de leur seul contenu. Hume s'aperçoit trois manières, respectivement inspirées de Hobbes, Clarke et Locke,

de réduire ce principe à une relation immuable entre idées.

41. 41 En *TNH*, l.iii.14, p. 337-338 (voir *EEH*, VII).

42. 42 En *TNH*, l.iii.8, p. 243-254 (voir *EEH*, V).

ce qui commence à exister a une cause » ; au contraire ce principe est une « maxime » qui vient exprimer dans une proposition générale la manière dont l'esprit opère régulièrement quand il raisonne sur des questions de fait. Le but de Hume n'est pas de saper la crédibilité de cette maxime générale, mais seulement de montrer que, contrairement à ce que supposaient les logiques traditionnelles, celle-ci ne fournit pas le fondement de la conclusion dans une question de fait (*matter of fact*).

Une croyance probable en un fait non perçu consiste à attendre ce fait à partir d'une observation présente comme lorsque nous concevons qu'il y a du feu en voyant uniquement de la fumée. Dans une telle inférence, selon lui, l'esprit passe directement de l'impression présente de fumée à l'idée du feu – idée vivifiée parce qu'elle est habituellement reliée (par association causale) à quelque chose avec quoi je suis en présence. L'esprit conçoit vivement le feu en observant de la fumée – il se sent en présence du feu. En conséquence, le sens du mot « nécessité » ne peut renvoyer qu'à ces deux circonstances que sont la conjonction constante et l'inférence de *facts*.

Quelle certitude pouvons-nous avoir dans une question de fait (*matter of fact*) selon Hume? Elle est d'un seul et même genre. Sa nature ne change pas selon que l'évidence dont elle se tire est probable ou testimoniale. C'est la force avec laquelle nous en venons à concevoir un fait non perçu à partir de la perception d'un autre fait que nous observons. Elle dépend d'habitudes, non de la supposition d'une vérité universelle comme un principe de liaison nécessaire préalablement posé par la raison. L'évidence probable de ce fait non perçu n'est pas un principe général de « liaison nécessaire », principe supposé pour prononcer un verdict sur tel ou tel fait. L'évidence probable consiste uniquement dans la liaison habituelle de ce fait à un autre. Si c'est à ce type de certitude que revient la certitude morale, comme la *Lettre à un ami* le prétend, c'est donc en prenant ses distances avec une certitude *ex hypothesi*, fondée sur un principe supposé qui en serait la raison. Car la maxime que « tout ce qui commence à exister a une cause » est plutôt l'expression générale de ce que nous avons l'habitude de croire pour chaque fait particulier. Que le cours de la nature soit uniforme n'est pas un principe universel dont la vérité est posée par la raison préalablement à toute croyance particulière en un fait non perçu, c'est l'expression de ce qui est au cœur de chacune de nos habitudes. C'est ce qui est non pas une proposition

universelle supposée à titre de prémisse, mais la forme générale de ce qui est tenu pour admis, implicitement, singulièrement, en chacune de nos anticipations.

Un dernier trait mérite d'être souligné. Hume ne tient pas l'inférence associative (causale) et le témoignage pour deux genres différents d'évidence. L'évidence fournie par le témoignage est à ses yeux une évidence probable (ou évidence dans un fait non directement perçu). Dans le *Traité*, la croyance testimoniale à l'existence de Jules César est précisément l'exemple sur lequel Hume dégage deux circonstances caractéristiques de toute croyance dans un *matter of fact*. Ces deux circonstances sont les suivantes : une impression présente et une association habituelle. Plus précisément, le cas de la croyance à l'existence passée de Jules César est un exemple où Hume montre que le raisonnement hypothétique qui remonte du conséquent à la cause est insuffisant s'il ne s'enracine pas dans une impression présente⁴³. Dans la section de l'*Enquête* sur les miracles, Hume aura à cœur de défendre que là, comme dans toute question de fait, l'expérience est *the only guide*⁴⁴. Nous avons appris par expérience, c'est-à-dire par habitude, à donner plus ou moins de crédit à différents types de témoignages⁴⁵. Le cas limite d'une croyance testimoniale au miracle est celui où une évidence testimoniale (qui reste toujours fondée sur l'expérience, sur celle au moins de la nature humaine) s'oppose à une évidence expérimentale (elle aussi fondée sur l'expérience) – mais il ne s'agit pas de deux sortes d'évidence répondant à des principes psychologiques différents.

L'évidence probable par laquelle une assurance est atteinte concernant les faits généraux physiques n'est pas différente de celle qui donne une certitude dans les faits historiques particuliers, passés ou à venir. Prenant le nom d'évidence morale, dans la Première *Enquête*, elle n'en substitue pas moins un modèle unifié, non verdictif, qui rend caduque l'ancienne catégorie de certitude morale. L'unique emploi de l'expression « espèce inférieure d'évidence morale » dans le corpus humien doit donc être interprété dans ce contexte⁴⁶. Elle apparaît dans une section de l'*Enquête*

43. 43 *TNH*, l.iii.4.

44. 44 *EEH*, Xi § 3, 284-285.

45. 45 Nous ne discuterons pas du réductionnisme qui est attribué à Hume. Cf. sur ce point Claire

bien spécifique, qui s'est ouverte par une référence à un autre argument de Tillotson et qui porte sur la croyance aux miracles. Tout l'art de Hume dans cette section consiste à retourner cet autre argument de Tillotson au profit d'une critique de la croyance au miracle. Sans pouvoir entrer ici dans le détail de cette critique, nous y voyons un nouvel indice en faveur de l'hypothèse de l'éclipse. Dire qu'une défense des miracles doit être fondée sur une véritable évidence morale, c'est pour Hume substituer une logique à une autre. La spécification de l'évidence probable n'est plus, comme le disait Tillotson, *according to the matter or things spoken of*; désormais elle se fait plutôt *according to the regularity*. Il y a des sortes de faits qui sont plus ou moins réguliers dans l'expérience et c'est ainsi que l'évidence concernant le rare, le merveilleux ou le miraculeux peut être considérée. Pourquoi Hume qualifie-t-il de « morale » l'évidence probable appliquée à une telle région de faits ? Parce que cette évidence est susceptible de nous induire en erreur alors même que le raisonnement est correct. On a raison, ainsi, d'attendre un climat plus clément en juin qu'en décembre car telles sont les probabilités. Reste que notre attente peut être trompée du fait que notre assentiment se proportionne à la

régularité passée. C'est donc sur la seule région des faits délimitée par leur régularité que le jugement doit porter pour avoir un droit à l'erreur. Hume pense donc comme Locke que le Prince indien eut raison de ne pas croire aux premiers témoignages du gel que lui fit un ambassadeur hollandais⁴⁷. Mais selon Hume, en l'absence de plus amples informations, les Indiens devraient éviter de « se déclarer » sur le gel dans des pays qui leur sont inconnus. Le droit à l'erreur ne vaut que pour le gel dans leur pays⁴⁸.

Le droit à l'erreur ne consiste pas, comme chez Buridan, à absoudre le juge passant outre l'incertitude. L'incertitude est ici liée à l'irrégularité ; et le droit à l'erreur consiste à reconnaître qu'à propos des faits irréguliers, on peut régulièrement s'attendre à l'erreur. En somme, la certitude morale n'a pas d'autre source que les probabilités, c'est-à-dire l'expérience. Or, cette attente est non seulement indissociable d'une disposition à la correction méthodique de nos croyances à l'aune de nouvelles expériences, mais également d'une disposition à la réserve et à limiter la certitude à une région de l'expérience. On reconnaîtra là,

47. 47 J. Locke, *Essay*, IV.xiv.

48. 48 *EEH*, Xi § 10nb, p. 290-291.

en réalité, les deux caractéristiques du scepticisme mitigé présentées à la fin de l'*Enquête*⁴⁹. L'équivalence entre évidence probable et évidence morale pourrait donc avoir une portée *sceptique*. Pour savoir si Hume est un penseur de la certitude morale, en éteint le concept ou le transforme, il faut donc à présent considérer le rapport qu'a chez lui la notion d'évidence morale et son scepticisme. Après tout, c'est une notion qui est traditionnellement avancée pour faire taire tout scrupule sceptique.

SCRUPULES ET SATISFACTION EN CONTEXTE SCEPTIQUE : QUIÉTISME OU ENQUIRISME ?

Résumons. Si l'hypothèse de l'extinction juste alors, face au scepticisme, la philosophie de Hume pourrait sembler bien démunie, ayant perdu l'arme de la certitude morale. Mais il faut, pour répondre à cette difficulté, prêter attention à ce que Hume dit des dispositions intellectuelles : il y a en effet une *satisfaction* que l'on peut atteindre malgré les scrupules sceptiques. Or si tel est le cas, l'hypothèse de la réapparition ne retrouve-t-elle pas une plausibilité ?

La lettre du texte paraît en faveur de cette hypothèse défendue par Jamie Ferreira, qui voit chez Hume la réapparition d'un ancien concept de certitude, celui de la *certitude morale*. Par deux fois au moins, l'adjectif « moral » est en effet employé par Hume pour qualifier l'évidence morale dans un contexte de discussion avec le scepticisme – comme s'il devait qualifier la probabilité *face* à la menace sceptique. Ainsi, dans la *Première Enquête*, le raisonnement probable est d'abord dit « moral » dans la section IV sur les « doutes sceptiques », qui s'agit de toute tentative de justification *ex hypothesi* de l'attente probable, et il est de nouveau qualifié ainsi dans la section XII sur les objections pyrrhoniennes, lorsqu'il s'agit de considérer s'il *résiste* aux « scrupules » sceptiques.

Considérons la première occurrence. La section IV montre que la supposition préalable, générale, d'un ordre de la nature est sans fondement, ni empirique ni *a priori* et elle

n'est elle-même que l'effet des attentes instinctives et habituelles⁵⁰. Toute tentative de justification *ex*

49. 49 *EEH*, XII.iii.

50. 50 L'habitude a un caractère auto-dissimulateur, puisqu'elle est d'autant plus forte qu'elle

se fait moins sensible, il peut même arriver que dans le cours ordinaire des choses nous confondions une inférence habituelle *a posteriori* (celle qu'il y a du feu) avec une conception *a priori*.

hypothesi devrait donc partir du *résultat* (impossible à prouver) des attentes particulières qu'elle est censée fonder puisque, comme on l'a vu, l'ordre uniforme de la nature *se conclut* de nos croyances particulières⁵¹.

Néanmoins, si l'évidence *morale* mérite son nom, ce n'est pas parce qu'elle serait *psychologiquement* fondée sur une supposition générale dont la vérité serait suspendue à la puissance de Dieu ou de la nature. Elle mérite ce nom parce que, fondée sur l'expérience passée, rien n'exclut que ses conclusions soient défaites à l'avenir. Non seulement une croyance en un fait non perçu pourrait voir sa probabilité parfaite diminuer en raison d'une expérience contraire dans le futur, mais surtout toute assurance probable repose sur un instinct, « qui comme tout autre instinct peut être fallacieux et trompeur⁵² ». Cela suffit à écarter l'hypothèse de la réapparition.

Venons-en à la seconde occurrence que nous mentionnons : pourquoi l'évidence probable est-elle appelée « évidence morale » dans la section XII de la première *Enquête* consacrée aux objections « contre les raisonnements que les questions de fait⁵³ » ? *La fiabilité de nos facultés* est alors examinée comme une question de fait (le fait non perçu que nos facultés soient ou non fiables). Sa probabilité est estimée par des évidences telles que la contrariété dans nos opinions et nos expériences passées d'erreur et d'illusion⁵⁴. Ces arguments contraires à notre croyance naturelle, qui pourtant ne parviennent pas à la suspendre, sont nommés « *scrupules* » lorsque leur mise en doute paraît *excessive*, incapable de durer et que leur portée même paraît dénuée de sens⁵⁵. Dès lors, ce point de vue qui juge la *probabilité* suffisante pour vivre et agir, malgré le pyrrhonisme sceptique, la qualifie de « probable ». Mais ce point de vue est-il celui

51. 51 « Faites les cours des choses aussi régulier que vous voudrez jusqu'à maintenant ; ce n'est pas assez, sans un nouvel argument ou une nouvelle inférence, pour prouver qu'il le restera à l'avenir » (*EEH*, IV.ii § 21, p. 123).

52. 52 *EEH*, XII.ii § 22, p. 400-401.

53. 53 *EEH*, XII.ii § 21 p. 397.

54. 54 Hume entend par pyrrhonisme un scepticisme outré qui peut faire feu autant des

arguments aporétiques (faisant valoir l'opposition de nos opinions) que des arguments acataleptiques (arguant de l'expérience passée de l'erreur et l'illusion). Le scepticisme académique a en revanche, selon lui, tenté de se rendre compatible avec la vie pratique en acceptant que la suspension du jugement ne soit que théorique. Sur cette interprétation des sceptiques anciens par Hume, voir P. J. Smith, « Hume's Academic Scepticism and Its French Context », in *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Cham, Springer, 2007, p. 347.

55. 55 *EEH*, XII.ii § 23, p. 402 (*his doubts and scruples*).

© 2023. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

de la conscience *satisfaite* qui fait valoir une certitude morale *par-delà tout doute raisonnable* (hypothèse de la réapparition) ou faut-il penser qu'une fois admis que ces scrupules sont irréfutables, Hume développerait pour toute réponse une forme de *quiétisme* insouciant (hypothèse de l'extinction) ?

Pour répondre, il faut analyser le sens qu'il donne à la *satisfaction*. Il y voit un état d'esprit caractéristique de la *conviction* et accompagné de *confiance*⁵⁶. Dans le *Traité*, Hume souligne à plusieurs reprises que la satisfaction ressentie devant une hypothèse ne doit pas empêcher de vérifier qu'elle repose sur une évidence solide, en l'occurrence *probable*⁵⁷. Tout le problème est alors de savoir si la satisfaction procurée par une évidence probable est *suffisante*. Non seulement la probabilité est susceptible d'être remise en question à l'avenir par de nouvelles expériences, mais les arguments sceptiques sont à même de montrer que l'évidence est un effet de nos facultés dont la valeur épistémique est impossible à assurer. Les arguments sceptiques, irréfutables, sont d'ailleurs source d'insatisfaction et ne procurent aucunement une quiétude isosthénique. C'est le cas lorsqu'ils demandent la raison d'une opération mentale et montrent qu'aucune réponse n'a d'évidence, ou lorsqu'ils montrent qu'un même type d'évidence conduit à un faisceau d'opinions contradictoires. À l'inverse, le risque de la tendance naturelle de l'esprit qui oublie la question de la fiabilité de nos facultés est de se satisfaire de toute inférence présente.

Or, les doutes sceptiques sont de *véritables expériences*⁵⁸ dont il est possible de « tenir compte ». Hume ne préconise pas d'*exclure* ou *oublier*

56. 56 La plupart des 61 occurrences de « satisfaction », « *satisfactory* », « *unsatisfactory* », « *satisfy* » et « *satisfied* » dans le livre I du *TNH* ont le sens d'une *conviction*.

57. 57 La satisfaction peut être suscitée par les seules passions de *surprise* et d'*admiration*, sans qu'un raisonnement rigoureux ne les accompagne. C'est pourquoi, au moment d'examiner les arguments sur la divisibilité de l'espace et du temps, dans le *Traité*, Hume prévient contre l'effet de *complaisance* que peut avoir une satisfaction mutuelle entre philosophes d'une même secte ou entre un maître et son disciple (*TNH*, I.ii.1 §1). C'est aussi la raison pour laquelle, après avoir développé les arguments qui mettent en évidence le rôle de la coutume dans la relation causale, il éprouve le besoin d'ajouter de nouvelles expériences en sa faveur, car il admet que toute nouvelle hypothèse en philosophie mérite une « hésitation scrupuleuse » (*TNH*, I.iii.9 § 1).

58. 58 Lorsque l'on se demande si nos facultés sont fiables, les erreurs passées de nos raisonnements et l'indiscernabilité entre perception et objet font naître le doute. Ce sont dans le *Traité* de véritables expériences où la *vivacité* est perturbée (*TNH*, I.iv.1 et I.iv.2). Les scrupules sceptiques dans l'*Enquête* ne sont pas moins perturbants (*EEH*, XII.ii). La fiabilité du

définitivement ces doutes au prétexte qu'ils seraient insensés. Le scepticisme mitigé, résultant du pyrrhonisme, consiste précisément en la conscience de la fiabilité des facultés, tout en admettant l'urgence pratique de l'action et de la vie sociale. Il reconduit à un *enquirisme* plutôt qu'à un *quiétisme* car l'évidence probable présente est admise en *acceptant* qu'elle puisse être défaite à l'avenir et en *utilisant les nouvelles expériences de la vie* pratique et sociales pour éventuellement la corriger. L'expérience n'est jamais totale et, en ce sens, la certitude empirique jamais parfaite. Il faut se résoudre à accepter que la raison ne peut même pas justifier sa confiance en l'expérience. Néanmoins, parce que l'expérience est immuable à la vie, elle se poursuit et donne lieu, si elle est méthodique, à une *enquête* ouverte. Cette interprétation enquiriste nous semble à même de faire une démarcation entre le traitement humien de la théologie naturelle et celui de

la philosophie naturelle. Dans l'enquête quant à la production du monde, chaque réponse est susceptible de faire renaître l'insatisfaction⁵⁹. L'argument sceptique *empêche* toute satisfaction quant à l'hypothèse d'une cause première. À l'inverse, l'insatisfaction qui naît des arguments sceptiques sur les espèces d'évidence en *général* est *dissipée* par l'urgence pratique et vitale qui requiert de s'en remettre à la satisfaction présente procurée par une apparence d'évidence *dans un cas particulier*. Toutefois, Hume ne recommande pas de se *contenter* de l'évidence présente d'un cas singulier. La méthode demande de regarder *les cas semblables* et de repérer la circonstance régulière⁶⁰. Ainsi l'apparence d'une cause particulière sur un cas verra sa probabilité augmenter ou diminuer selon son occurrence dans d'autres situations. La science emploie d'ailleurs cette méthode quand elle repère une circonstance commune à plusieurs faits observés et ressemblants. Elle peut et elle doit l'appliquer avec *réserve et modestie* aux questions qui relèvent soit

raisonnement démonstratif, du raisonnement probable et de la perception interrompue est mise en cause. Si l'on considère toutefois un autre fait que la fiabilité de nos facultés, par exemple en examinant si la dette de la France va augmenter, les expériences passées commandent une croyance probable. La question est de savoir si Hume soutient un naturalisme naïf, indifférent à l'expérience du doute. Selon nous son naturalisme est *instruit* de ces doutes : il admet que l'évidence probable *suffit* dans certaines circonstances pratiques, politiques, scientifiques ; mais il ne s'en satisfait jamais *pleinement*.

59. 59 Sur l'insatisfaction renouvelée par la régression à l'infini de la recherche d'une cause, voir *Dialogues sur la religion naturelle*, Partie IV, trad. fr. par M. Malherbe, Paris, Vrin, 1997, p. 122-123 (désormais cité. *DRN*).

60. 60 *TNH*, I.iii.15, p. 345.

de la démonstration (raisonnements *a priori*), soit des faits (*matters of fact*) – tel est exactement le caractère du « *sceptique mitigé* », présenté dans la section XII de l'*Enquête*, scepticisme mitigé qui n'oublie donc pas l'expérience des doutes pyrrhoniens⁶¹. À l'inverse, les *Dialogues sur la religion naturelle* traitent de questions qui ne peuvent être tranchées par démonstration ou probabilité. Les croyances du théisme expérimental reposent sur de *simples analogies* avec des productions ou engendrements observables car nous *n'avons pas d'autre expérience* de monde ni d'autre expérience de la production d'un monde⁶².

Enfin, pour comprendre en quoi un scientifique peut véritablement être *satisfait*, il faut prêter attention à une connotation spécifiquement humienne, hétérogène au paradigme de pensée lié à la certitude morale, mais très différente d'un *quiétisme* négligent. C'est pourquoi ni l'hypothèse de la présence aveuglante, ni celle de l'extinction, ni même celle de la réapparition ne sont pleinement convaincantes. Chez Hume la notion de satisfaction connote un *plaisir* pour lequel nous avons un désir. Plus spécifiquement, le désir de *satisfaction intellectuelle* est un fait de nature, qui a pour nom *curiosité* et qui poursuit quelque chose qui *concourt* à la dynamique naturelle de l'imagination, comme le plaisir sensible « concourt à nos *inclinations naturelles* » (*strikes in with the natural propensities*)⁶³. Ce qui rend la vérité « agréable » et qui fait la « source principale de satisfaction que nous recevons des sciences » est « l'exercice de notre esprit » pour l'inventer ou la découvrir. D'ailleurs le *désir* est excité par l'activité elle-même, de sorte que l'intérêt est nourri par l'exercice, composé de l'attention fixée sur le but mais aussi des « revirements » qui, comme dans la chasse ou le jeu, font craindre qu'il nous échappe et qui fait que l'on s'y attache plus encore⁶⁴. En d'autres termes, la

satisfaction n'est pas *quiétiste*. C'est un plaisir de la quête que l'inquiétude (de ne pas pouvoir atteindre le vrai) n'éteint pas. La quête du vrai a pour motivation la curiosité, qui reste un puissant désir

61. 61 *EEH*, XII.iii.

62. 62 Philon déclare ainsi : «Les naturalistes, il est vrai, expliquent très justement les effets

particuliers par des causes plus générales, bien que ces causes générales elles-mêmes doivent rester à la fin totalement inexplicables ; mais jamais, assurément, ils n'ont jugé *satisfaisant* d'expliquer un effet particulier par une cause particulière qui n'était pas susceptible d'être expliquée davantage que l'effet lui-même. » (*DRN*, IV, trad. fr., p. 126, nous soulignons « satisfaisant »).

63. 63 *TNH*, I.iv.2 § 37, p. 384.

64. 64 *TNH*, II.iii.10, trad. fr., p. 312.

naturel. La recherche soucieuse des probabilités expérimentales, peut être insouciant en métaphysique dans la mesure où elle se détourne de la question portant sur la fiabilité des facultés. Sans prétendre donner de réponse *satisfaisante* aux objections sceptiques, elle se fait alors enquête sur les faits⁶⁵. Cette enquête est motivée par le souci de raffiner la probabilité de nos croyances. Notre curiosité en effet ne se satisfait pas d'une évidence apparente si une expérience contraire s'est présentée. Mais elle peut parfaitement se souvenir des doutes sceptiques sans avoir la prétention d'enquêter sur la *fiabilité de nos facultés*. L'humilité éprouvée au sein de ces doutes peut avoir développé une disposition à la modestie dans nos croyances particulières sur les faits. Le scepticisme mitigé « *résulte* » donc du pyrrhonisme, et consiste autant dans une disposition éthique intellectuelle à l'humilité⁶⁶ qu'à borner le raisonnement aux questions où l'évidence démonstrative et l'évidence probable peuvent être suffisamment satisfaisantes. C'est en ce sens original que les raisonnements probables peuvent être dits « moraux⁶⁷ ».

L'expérience de l'erreur dans nos raisonnements ou l'expérience d'une contradiction dans la croyance à l'existence indépendante des corps sont des expériences de doute qui ne suffisent certes pas à dissiper nos croyances (démonstratives, probables ou encore perceptives) mais qui laissent, tout de même, une insatisfaction suffisante pour rester *modestes* dans nos jugements, même les plus certains.

Buridan liait la certitude morale à la « satisfaction » d'avoir agi moralement ou prudemment ; Tillotson ou Wilkins restaient fidèles à cette idée. Chez Hume, la satisfaction est relative à la curiosité, nourrie par l'expérience de notre recherche. L'insatisfaction sceptique n'est pas balayée par une bonne conscience, ou par la confiance en une Providence naturelle. C'est pourquoi la notion traditionnelle de « certitude morale »

65. 65 On pourrait penser que cette satisfaction se rapproche de la *volupté du probable* qui, selon Cicéron, « emplit l'esprit » ou qui, chez La Mothe Le Vayer repaît parfaitement. Il est certain que Hume s'écarte de la tradition qui depuis le *Contra Academicos* d'Augustin situait la véritable béatitude dans le vrai. Mais la *quête du vrai* n'est pas complètement abandonnée. C'est en quoi Hume s'écarte d'un La Mothe Le Vayer. Cf. Sylvia Giocanti, « La Mothe Le Vayer et l'Académie sceptique », *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Cham, Springer, 2017, p. 65-80.

66. 66 *EEH*, XI.iii §24, p. 405 : une «légère teinture de pyrrhonisme abaisse l'orgueil des savants ».

67. 67 *Ibid.*, § 30, p. 411. Sur tout ceci voir Laurent Jaffro, « Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé », *Daimon. Revista Internacional de Filosofia*, n° 42, 2011, p. 53-69.

n'est pas endossée comme telle par Hume. Elle ne réapparaît pas telle qu'elle chez lui. La probabilité présente qui s'impose par-delà tout doute raisonnable garde le goût des insatisfactions passées – ce pour quoi elle peut être qualifiée de « morale » en un sens qui éclipse celui que lui donnait le « pieux prélat ».

L'ÉVIDENCE MORALE DES ACTIONS VOLONTAIRES : L'ÉCLIPSE DE LA CERTITUDE MORALE PAR L'INTELLIGIBILITÉ TENUE POUR ADMISE

Pour terminer il faut prêter attention à un usage plus étroit de la notion d'évidence morale, qui se présente dans le *Traité* comme dans l'*Enquête*. Il s'agit d'une évidence probable appliquée à un raisonnement sur les faits bien particulier : l'inférence concernant les actions des hommes, dérivée de la considération de leurs motifs, tempéraments et situations⁶⁸. Dans ce cadre, l'usage répond à des enjeux plus spécifiques, en rapport avec la controverse sur la liberté et la nécessité : l'évidence morale c'est l'évidence qui nous permet de croire qu'une action libre ou volontaire sera ou a été effectuée. Toutefois l'évidence morale au sens étroit reste une évidence probable aux yeux de Hume. Elle n'est pas d'une autre nature. Car elle repose sur les mêmes principes que toute autre évidence probable. Nous verrons que l'usage étroit de l'expression « évidence morale » a seulement pour Hume un intérêt stratégique : montrer *que même les défenseurs de l'évidence morale au sens traditionnel* (ceux qui supposent qu'elle est d'un genre différent) supposent une « nécessité » au sens humien. Ils doivent par conséquent reconnaître que tous les faits, événements physiques ou actions humaines, sont soumis à la « nécessité » impliquée par nos attentes plus ou moins probables. Hume cherche donc à retourner l'appel à la certitude morale contre toute thèse exceptant les actions humaines du règne de la nécessité.

James Harris a établi que William King et Samuel Clarke figuraient parmi les cibles de cette attaque. D'après Hume en effet ils admettent en fait une *certitude* concernant le rapport constant entre d'une part l'action et d'autre part les motifs et la situation connus de l'agent. Ainsi King pense que beaucoup d'actions humaines – telles que les actions intempérantes, inconséquentes et impies – seraient *absurdes* sans la supposition de la liberté qui réside dans un pouvoir de choix en lui-même

68 C'est un usage circonscrit à deux passages : *TNH*, II.iii.1.15, trad. fr., p. 259 ; *EEH*, VIII.1 § 19, p. 239.

plaisant⁶⁹. Clarke pour sa part a argué que dans l'acte de volition, le jugement intellectuel *ne nécessite pas* le pouvoir d'agir comme une cause mécanique, mais a seulement l'influence ou la nécessité d'un *motif moral*⁷⁰. Si un homme « libre de toute douleur et de tout désordre mental » qui juge déraisonnable de se blesser ou se tuer, *ne peut pas* agir contre son jugement, ce n'est pas parce qu'il manque du pouvoir physique ou naturel de le faire, mais « parce que cela est absurde, pervers (*mischievous*) et moralement impossible pour lui de choisir de le faire⁷¹ ». C'est en quoi, selon Hume, ils admettent *de facto* une nécessité car la nécessité au sens humien n'est rien d'autre que cette certitude, entendue comme sentiment d'être déterminé à attendre l'un de l'autre, en vertu de la conjonction passée entre faits semblables⁷². Toutefois, la stratégie de Hume ne doit pas

masquer les divergences. La nécessité morale envisagée par Clarke est *ex morali hypothesi* : à supposer que l'agent connaisse son bien et qu'il y donne son consentement, il ne se fera pas de mal. Celle qui vaut dans le passage de King que nous mentionnions consiste pour sa part à expliquer l'action en posant pour principe l'expérience indubitable de la liberté. Sur ces deux aspects, Hume est en rupture. Pour sa part il ne reprend pas à son compte le concept d'une *nécessité ex hypothesi* qui supposerait l'intelligence du bien (ou tout au moins un jugement sur le bien apparent) et il n'explique pas l'action comme l'effet d'un pouvoir actif absolument libre.

Le travail mené dans notre article conduit à ajouter d'autres cibles. Hume vise notamment les champions de la « certitude morale », John Tillotson et John Wilkins. La façon dont il *redéfinit* l'évidence morale est une discussion implicite de ces auteurs. Wilkins prétendait d'ailleurs, comme King mais avant lui, que la liberté est un « premier principe » « évident par soi », éprouvé dans une expérience directe et dont la

69. 69 William King, *De origine mali* (1702), Brème 1704. La liberté est chez King un pouvoir d'agir autrement que ce que nous dictent les sens, les appétits et la raison, pouvoir qui repose sur un choix toujours libre.

70. 70 Samuel Clarke, « the Necessity by which the Power of Acting follows the Judgment of the Understanding is only a Moral Necessity, that is, no Necessity at all, in the Sense wherein the Opposers of Liberty understands Necessity » (*A Demonstration of the Being and Attributes of God*. 7th ed., Londres 1728 p. 98-99). James Harris a souligné que les exemples de Clarke illustraient une forme de certitude morale (*Of Liberty and Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 50).

71. 71 *Ibid.*

72. 72 *TNH*, I.iii.13 et *EEH*, VII.ii.

certitude est pour cette raison non point morale mais *physique* ; mais Wilkins soutient également que la punition et la récompense n'ont de sens que si l'assentiment de l'agent n'est pas nécessité, ce qui est selon lui le cas dans la certitude *morale* (à la différence de la certitude mathématique et de la certitude physique *qui nécessitent l'assentiment*)⁷³. En effet, la certitude morale, pour Tillotson et Wilkins, est celle qu'il serait déraisonnable de remettre en doute quand bien même le contraire n'est pas impossible. Si un homme devait attendre d'avoir la preuve euclidienne que son boulanger, son brasseur ou son cuisinier ne l'a pas empoisonné, il mourrait de faim ou de soif, disait Tillotson⁷⁴. Et si un homme devait toujours envisager *ce qui est possible*, argue Wilkins, il ne pourrait « se déterminer à la croyance ou à la pratique de quoi que ce soit », et il lui faudrait ne jamais franchir de porte « de peur que la maison ne s'effondre sur lui⁷⁵ ». Hume retient de ces auteurs l'attention aux réquisits implicites de la pratique. Il prend des exemples très approchants dans *l'Enquête*⁷⁶. Mais il suggère qu'il est incohérent d'admettre d'un côté une telle certitude et de l'autre le principe d'un libre arbitre. En outre, comme nous allons le voir, il pense que ces réquisits sont imposés non seulement par *intérêt pratique* (comme le pensent Tillotson et Wilkins), mais par *le sens même* de nos attentes pratiques. Tillotson et Wilkins admettent une forme de postulat providentialiste selon lequel l'intérêt poursuivi par l'homme prudent est, par la grâce du créateur, un bien véritable. Hume pour sa part s'en tient à une description expérimentale : selon lui la certitude morale (qui n'a d'autre source que la probabilité) est l'effet de principes naturels, de sorte qu'excepter l'assentiment du règne de la « nécessité » bien comprise est une erreur. Wilkins, en outre, souscrit à une logique hypothético-déductive où des conclusions sur les *matters of fact* sont tirés des principes « évidents par soi » dont la certitude est morale (au sens traditionnel). Hume pense au contraire que le *principe* de

l'évidence morale (entendu comme ce qui permet de raisonner sur les actions humaines) n'est pas une prémisse énonçant un fait général dont on déduirait une attente particulière, mais est plutôt

73. 73 J. Wilkins, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, *op. cit.*, p. 7 et 30-31.

74. 74 J. Tillotson, « The Wisdom of being Religious », *op. cit.*, p. 23.

75. 75 J. Wilkins, *Of the Principles...*, *op. cit.*, p. 29.

76. 76 *EEH*, VIII.1 § 20, p. 241. Je ne crains pas qu'un visiteur que je connais va me poignarder,

pas plus que je n'imagine « l'effondrement de la maison elle-même, laquelle est neuve et bien fondée ».

une *circonstance commune* aux associations particulières effectuées par nos raisonnements pratiques.

L'argumentation de Hume à propos de la nécessité des actions humaines renforce en réalité la conception du probable qui a éclipsé la notion de certitude morale. D'abord, son résultat réfute la distinction de genres d'évidence entre les domaines de choses : l'évidence morale n'est pas différente de l'évidence naturelle puisque les mêmes principes psychologiques y sont à l'œuvre. Au début de l'argumentation, dans le livre II du *Traité*, Hume montre que l'évidence probable du témoignage repose sur une *évidence* morale, mais cela signifie seulement que nos raisons de croire un témoignage reposent sur la *probabilité* que les témoins agissent honnêtement en relatant un fait⁷⁷. Croire que César est mort aux Ides de Mars, qu'Auguste fut vainqueur de ses batailles ou que Néron fut cruel suppose de se fier aux témoignages, tenus pour *effets* (éventuellement indirects, par la chaîne de témoins) des observations directes de l'époque (les premiers témoins). Un témoignage ne sera considéré comme *l'effet* d'un témoin fiable qu'en vertu de considérations sur les motifs et la situation de ce prétendu témoin. C'est parce que les *premiers témoins* risquaient leur réputation et n'avaient pas d'intérêt à mentir qu'on en vient à croire leurs récits historiques. En somme l'évidence *probable* du témoignage suppose d'avoir observé la régularité de ces motifs *sur un éventail d'individus* : en général, lorsque les hommes n'ont pas d'intérêt à mentir et que leur réputation est en jeu, ils ne mentent pas. L'évidence morale ne désigne dans ce passage que l'évidence probable qui concerne les actions humaines – et plus exactement une *évidence probable* sur les *motivations pratiques* des acteurs.

Une lecture réductrice pourrait laisser croire que l'évidence morale consiste à inférer telle action (ou une action de tel type) de telle passion (ou d'une passion de tel type). Mais cette évidence consiste plutôt à conclure *une action* singulière ou à inférer une émotion chez autrui, à partir *d'une observation ou expérience générale* de ce que les hommes font dans telle situation (ou tel type de situation), lorsqu'ils sont conduits par telles (types de) motivations. Nous n'avons pas à établir que *pour telle personne S, il ne peut y avoir une action A que si S a eu une passion P*. Et c'est heureux car un tel lien conditionnel, en réalité, serait très difficile à établir puisque les passions d'autrui ne sont jamais directement

77 *TNH*, II.iii.1, § 17.

observables. Le cercle serait inévitable : comment attribuer la passion qui cause l'action si la passion n'est jamais que présumée ou éprouvée par sympathie *en observant les actions et comportements* d'autrui ? Le propos de Hume repose sur un constat plus

commun. Il suffit d'avoir observé sur un éventail de personnes dont *la situation* était semblable, qu'elles ont réalisé des actions volontaires semblables (c'est-à-dire, pour Hume, des actions *motivées* par des passions⁷⁸ – donc des actions *sous la description de motifs passionnels semblables*), pour s'attendre à ce qu'elles réalisent des actions du même type, entrant sous la même *description motivationnelle*. Dans ce cadre l'action est attendue en fonction d'une régularité passée, qui porte sur les conduites collectives.

Ainsi, l'évidence morale est une confiance tenue pour admise par tout raisonnement politique, militaire, commercial ou pratique dans la vie ordinaire. Dans le *Traité*, les exemples que Hume donne sont liés à la planification : un prince qui impose une taxe à ses sujets attend d'eux qu'ils « s'y plient » (*expects their compliance*), un homme qui donne ses ordres pour le dîner ne doute pas que ses serviteurs lui obéiront. Ces attentes à l'égard des *intentions* d'autrui supposent « *ipso facto* » (*sic*) de croire que les actions volontaires résultent de motifs liés aux situations où les agents se trouvent. Or Hume fait à la suite de ce paragraphe une remarque décisive qui exprime sa rupture à l'égard des modèles logiques antérieurs. Il souligne que « la connexion nécessaire » admise par les libertariens tels que Clarke et supposée par tout raisonnement pratique « n'est pas découverte par une conclusion de l'entendement mais est seulement une perception de l'esprit⁷⁹ ». Par-là, il ne revient certes pas à une conception perceptiviste de la connexion nécessaire, mais il exclut que le jugement en la matière soit prononcé sur l'expérience passée selon un modèle logique verdictif. La connexion nécessaire n'est pas conclue de l'expérience passée (c'est-à-dire de l'association passée). Elle est uniquement une opération mentale consistant à passer d'une conception vive à une autre – une expérience de l'esprit et non une sentence prononcée *sur* une expérience de l'esprit.

78. 78 On se souvient que toute motivation est selon Hume passionnelle. La raison seule raisonne sur l'existant et sur les faits, mais ne nous fait pas agir (*TNH*, II.iii.3). Donc une action dite « volontaire » est en réalité une action accomplie sous l'effet d'une passion (désir, crainte, etc.).

79. 79 *TNH*, II.iii.1.16, trad. fr., p. 260.

L'abandon du modèle verdictif conduit à penser l'évidence morale comme ce que nous tenons pour admis tacitement et qui ne peut être nié sans absurdité. Comme plus haut, à propos des faits naturels, le contraste avec la logique de Watts est frappant. Tout en concédant que chaque individu a une liberté d'indifférence, Watts pense que nous inférons un fait passé, présent ou à venir à partir du principe « des causes semblables auront des effets semblables » en supposant préalablement une connexion nécessaire entre les actions humaines d'un côté et les tempéraments et circonstances de l'autre⁸⁰. À cette logique pratique qui suppose *d'abord la connexion* pour ensuite conclure un fait, Hume oppose une psychologie fort différente, où l'attente *est* tout ce à quoi le terme de « connexion nécessaire » peut renvoyer.

Or la croyance qui attend l'action sur ces principes est une condition d'intelligibilité du raisonnement pratique : « celui qui raisonne de cette manière ne sait pas ce qu'il dit s'il nie [cette croyance]⁸¹ ». L'évidence morale est le réquisit minimal sans lequel l'opération mentale par laquelle nous donnons un sens à nos actions perdrait tout sens. L'absurdité n'est pas *seulement ce qui est contraire au possible* (puisque d'autres possibles sont concevables), mais Hume ne se contente pas non plus de la définir comme ce qui serait contraire à *l'intérêt de l'homme prudent*, à la différence de Tillotson et Wilkins qui tenaient l'intérêt prudent pour le seul critère humain permettant de juger de ce qui est *sensé*. Chez Hume, l'absurdité est ce qui est contraire à *l'intelligibilité* d'un raisonnement

pratique. Mais cette intelligibilité repose, une fois encore, sur le raisonnement probable : si nous n'étions pas plus ou moins certains de l'action à venir en fonction de la régularité passée, nos raisonnements pratiques n'auraient plus de sens.

Outre que l'hypothèse de la réapparition ne convient décidément pas, même dans le domaine pratique, on notera que Hume ne revient pas à une conception « affaiblie » de la nécessité naturelle, ni ne la pense comme une nécessité morale à la mode de Clarke⁸².
Affaiblir la détermination

80. 80 I. Watts, II.v.7, p. 232.

81. 81 *TNH*, II.iii.1 § 15, trad. fr. modifiée, p. 260.

82. 82 Que Hume ne revienne pas non plus à une position hobbesienne a été bien montré par

James Harris. Là où Hobbes et Collins défendent la compatibilité de la liberté et de la nécessité au nom d'une redéfinition de la liberté, Hume le fait en proposant une redéfinition radicale de la *nécessité*. Harris s'écarte donc de l'interprétation de Paul Russell parce qu'il est sensible au fait que « Collins est un dogmatique, là où Hume est un sceptique » (J. Harris, *Of Liberty and Necessity*, op. cit., p. 79; p. 86-87). Nous insistons pour notre part sur le fait que la « nécessité morale » à laquelle en appelle Bramhall et Clarke ne

serait admettre une forme d'indétermination ontologique. Or même l'irrégularité qui peut se constater dans les actions ne fait qu'affaiblir notre *croyance* ou notre certitude, mais ne peut rien nous laisser conclure sur le pouvoir de détermination ou d'indétermination à l'origine des actions humaines. Nous ne faisons jamais l'expérience de l'action déterminante de quelque pouvoir actif, en nous ou hors de nous. La philosophie humienne n'affirme ni ne nie une telle action nécessitante. Tout juste nous *sentons* nous déterminés (passivement) à concevoir un fait à partir d'un autre⁸³. De ce sentiment, il peut arriver que l'esprit attende une action déterminante dans les choses. Mais ce n'est qu'une *projection* que la philosophie de l'entendement ne saurait ni confirmer ni infirmer. À l'inverse, l'affirmation d'un libre arbitre est bien *démentie* par l'expérience, et s'explique parce que d'aucuns confondent *l'absence du sentiment de détermination* (c'est-à-dire d'une *action* déterminante) avec le *sentiment d'un pouvoir d'indétermination*⁸⁴. Dans *l'Enquête*, Hume se fait plus « conciliant » dans la mesure où il insiste sur l'expérience mentale qui *autorise* la croyance en une *indétermination* : les hommes *ne sentent pas en eux la liaison entre le motif et l'action*. L'absence de détermination (d'action déterminante) n'étant pas *exclue*, la doctrine de la liberté qui ne s'avancerait pas au-delà, ne serait pas *stricto sensu* défaite par l'expérience. Mais la doctrine de la liberté commet une erreur si elle affirme dans telle situation *un pouvoir actif* de faire ou ne pas faire sur tels ou tels motifs⁸⁵.

La position de Hume n'est pas non plus une forme de nécessitarisme fictionnaliste, qui demanderait dans la vie commune comme dans les raisonnements commerciaux et socio-politiques, de faire *comme s'il y avait une nécessité réelle*. Car l'affirmation d'une nécessité réelle est

saurait constituer « la sorte de nécessité » susceptible de satisfaire Hume (contrairement

à ce que suggère J. Harris, *ibid.*, p. 73).

83. 83 *EEH*, VII.

84. 84 Le mot de « libre arbitre » ne renvoie pas à une idée dérivée de quelque impression – mais seulement à l'absence de sentiment de détermination *confondu* avec le sentiment d'un pouvoir d'indétermination. *TNH*, II.iii.2.

85. 85 La *Première Enquête* reprend dans une note l'explication du sentiment d'indétermination, qui vient d'une confusion entre le sentiment (réel) de n'être pas déterminé par le motif, et la croyance en une liberté d'indifférence qui naît d'une illusion (le flottement entre des conceptions différentes de l'action qui sont produites rétrospectivement, de telle sorte que le jugement *contrefactuel* « si j'avais voulu, j'aurais pu faire non-x » est une reconstruction qui s'appuie sur une *nouvelle situation*, celle où l'on cherche à prouver que l'on peut agir autrement, et qui oublie la situation initiale où il faudrait dégager les circonstances essentielles d'où l'action a suivi). *EEH*, VIII.i § 22n, p. 247a.

oiseuse. L'attente qui a pour objet une chose ou action particulière est indispensable, mais l'affirmation que cette chose ou action résulte d'une détermination active dépasse largement les réquisits de l'intelligibilité pratique (au moins dans le *Traité* et l'*Enquête*). Il suffit de s'en tenir à nos *croyances particulières*, qui ne sont pas des croyances sur la réalité parce que ce qui est tenu pour admis *n'est pas un principe général métaphysique supposant une idée de cause à appliquer au réel*, comme si la connexion causale était posée par l'entendement; ce qui est tenu pour admis est la connexion causale réduite à une *liaison* effectuée par l'imagination entre des idées. Ce qui est tenu pour admis c'est un principe psychologique, dont la seule réalité est non point d'être une *conclusion* de l'entendement, mais une transition habituelle de l'imagination. On ne fait pas *comme si* le motif était le principe de détermination active de l'action. On agit d'après les attentes qui ne manquent pas de naître à la considération de la situation incluant tels ou tels motifs. On se passe de toute hypothèse métaphysique sur les *principes actifs* de la réalité. On ne fait de supposition que sur l'enchaînement empirique observable et prévisible.

Au terme de notre analyse, il apparaît que l'hypothèse de la présence aveuglante aussi bien que celle de la réapparition négligent un point important de la pensée humienne : le domaine des faits, auparavant justiciables de *genres* d'évidence distincts, est susceptible d'une certitude univoque qui n'est plus conçue sur un modèle « verdictif ». En outre la certitude procurée par le raisonnement probable n'est pas *ex hypothesi* et en particulier pas *ex morali hypothesi*. Qu'ils s'agissent des faits généraux naturels, des faits historiques naturels ou des faits historiques humains, et que l'on en juge par la raison, le témoignage ou l'expérience, la force de la croyance répond à des principes naturels identiques. Le probable ainsi repensé éclipse l'ancienne certitude morale.

D'un autre côté, l'hypothèse de l'extinction, selon laquelle la seule leçon à tirer des analyses humiennes est un quiétisme s'en remettant aveuglément à l'évidence, masque tout l'intérêt du scepticisme mitigé lorsqu'il s'agit de concevoir une « satisfaction » par-delà les « scrupules pyr rhoniens ». L'emprunt du lexique de la certitude morale paraît finalement une stratégie d'éclipse par laquelle une autre conception de la certitude est mise en place, attentive à ce que nos opérations mentales *tiennent pour admis* et qui ne se réduit pas à une prémisse générale. Ces conditions d'*intelligibilité* de nos actions pratiques et opérations mentales,

définies par ce sans quoi elles seraient absurdes, apparaissent par excellence sur le cas de nos attentes pratiques. Une attention semblable portera Reid à repenser le concept de *self-evidence*, mais il appartiendrait à une autre étude de le montrer⁸⁶.

Claire EtChegaray Université de Paris-Nanterre IRePh (EA 373)

⁸⁶ L'étude de Jamie Ferreira serait de nouveau décisive (J. Ferreira, *Scepticism and Reasonable Doubt...*, *op. cit.*). Mais étudier la façon dont la *self-evidence* reidienne s'est nourrie des conceptions de la certitude morale devrait mesurer l'écart entre Wilkins et Reid. Wilkins entendait par *self-evidence* l'évidence d'un principe « qui ne peut pas être prouvé par quelque chose de plus clair ou mieux connu » (J. Wilkins, *Of the Principles...*, *op. cit.*, p. 8). Il avait envisagé à côté de

la *self-evidence* mathématique (d'une proposition vraie en vertu des termes qui la composent), une *self-evidence* physique et une *self-evidence* morale. La *self-evidence* physique vaut selon lui pour un principe qui n'a pas besoin d'autre preuve que l'expérience directe – que ce soit la sensation ou la liberté elle-même. La *self-evidence* morale vaut pour un principe qui n'a pas besoin d'autre preuve que la simple absence de doute raisonnable – c'est-à-dire la satisfaction de l'homme prudent, qui sait où est son intérêt. Reid, de son côté, réaffirme le principe d'une pluralité des *genres d'évidence* que Hume avait biffé, mais il montre que toute *self-evidence* des « premiers principes de vérités contingentes » tient à ce qu'ils sont tenus pour admis dans nos opérations mentales particulières, et qu'elle ne peut donc être contestée sans ruiner le sens même de nos pratiques.