

Copyright © 2009 by Renato Lessa

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição-Uso Não-Comercial-Vedada a Criação de Obras Derivadas 2.5 Brasil. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/br/> ou envie uma carta para Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

LESSA, Renato. **Le bonheur des sceptiques: trajets anciens et modernes**. Rio de Janeiro: Edição Laboratório de Estudos Hum(e)anos – Online, Setembro 2009.

Le bonheur des sceptiques: trajets anciens et modernes¹

Renato Lessa

(Laboratório de Estudos Hum(e)anos/Iuperj, Brésil)

Ouverture

Ce texte se propose d'apprécier deux modes de traitement du thème du bonheur, tous deux présents dans la longue tradition du scepticisme. Ces modes peuvent être décelés en deux moments bien distincts, à savoir, celui qui est constitué par le scepticisme pyrrhonien, à partir du III^e Siècle aEC, et celui qui a fait surface sous une version moderne (- la plus marquante de la tradition sceptique -) avec David Hume, pendant le XVIII^e siècle.

Le versant pyrrhonien a élaboré une version singulière du problème, en associant le thème du bonheur (*eudaimonia*) à celui de la tranquillité (*ataraxia*) et en faisant de cette dernière le résultat quelque peu accidentel d'un parcours dont les premiers mouvements comportent des aspects de nature plus cognitive que morale. Autrement dit, le bonheur pyrrhonien, en dépit du fait d'être inscrit dans le domaine de la morale – il s'agit, en fait, d'une forme de bonheur – exige, comme condition de possibilité, une entreprise préalable où des opérateurs philosophiques non équivoques seraient en action: l'équipollence (*isosthenéia*) et la suspension (*epoché*). Comme nous le verrons, la tranquillité résulte de ce trajet, d'une façon non voulue. En langage peu philosophique, un peu à la façon mertonienne, c'est comme si l'ataraxie était la conséquence non anticipée – quoique nécessaire – du processus qui débouche sur la suspension. L'important, dans l'analyse du versant pyrrhonien, sera d'indiquer combien l'association entre *eudaimonia* et *ataraxia* exige une théorie du bonheur qui la définisse comme, avant toute chose, un état mental (*state of mind*) privé.

Dans le traitement de la version introduite au cours du XVIII^e Siècle, par

¹. Cette conférence a été présentée dans le cadre du colloque *La Philosophie entre quête de sagesse et la recherche du bonheur* (Université de Sherbrooke, Québec, Canada, le Mars 2009)

David Hume, il faut constater la force d'un déplacement fondamental par rapport au traitement classique: le bonheur, quoique non banni de l'horizon des objectifs existentiels majeurs, finit par être imbibé dans le domaine de la moralité et de la vie commune, et ne borne donc pas, à la jouissance d'un état mental privé de tranquillité. Pour employer la nomenclature des anciens sceptiques, le bonheur selon Hume semblerait exiger plutôt une certaine *taraché* que de l'*ataraxia*.

À la base de la distinction entre les deux versions indiquées se trouve une réflexion divergente au sujet du statut de la croyance. Pour les pyrrhoniens originaires il existe un lien positif évident entre le contrôle de la croyance – soit par la suspension, soit par l'adoption d'une attitude adoxastique face aux croyances usuelles et dans la expérience ordinaire – et la jouissance de la paire tranquillité/bonheur. Sous la perspective hummène, les croyances ont une nature obligatoire – et une partie non négligeable du scepticisme de Hume se manifeste en les reconnaissant comme *croyances*, c'est à dire, si nous parlons d'un monde humain, l'analyse du travail exercé par les croyances – naturelles et culturelles est obligatoire – dans un tel domaine. Quoiqu'il y ait des raisons philosophiques pour les révéler comme fondement *a minima* controversé, du point de vue existentiel – c'est à dire expérimental – il est impératif de les reconnaître comme des faits, dans leurs conséquences de nature publique et historique. Si nous traitons du thème du bonheur, c'est des possibilités d'existence d'un sujet qui *croit être heureux* dont nous parlons. Cette autocroyance cependant, implique et exige l'existence de dimensions extérieures au sujet, dans lesquelles les opérations de *sympathie* et du *sentiment moral*, sont des parties constituantes.

Trajets pyrrhoniens

Une des plus anciennes références au scepticisme grec, dans la variante originale pyrronée a fait du thème du bonheur, pour le dire de façon modérée, un aspect central de cette école philosophique. En effet, Timon – un

élève du propre Pyrrhon d'Elis, et la source la plus précieuse d'informations sur son maître – dans l'exposition qu'il fait de la structure d'argumentation pyrrhonienne, présente le désir d'une vie heureuse comme la porte d'entrée des thèses originales du scepticisme. Quoique bien connu, le passage, dont l'auteur est Aristoclès de Messène, rapporté par Eusèbe de Césarée, et traduit par Jean-Paul Dumont, se doit d'être cité ici:

Mais Timon, son élève (de Pyrrhon) dit que celui qui veut jouir du bonheur doit considérer ces trois points. Premièrement: quelle est la véritable nature des choses? Deuxièmement: quelle doit être la disposition de notre âme relativement à elles? Enfin: que résultera-t-il pour nous de cette disposition? Puisque, déclare-t-il, les choses ne manifestent aucune différence entre elles et échappent également à la certitude et au jugement, ni les sensations ni les opinions ne peuvent ni nous révéler la vérité ni nous tromper. C'est pourquoi il ne nous faut par leur accorder crédit, mais demeurer sans opinions, sans penchants et sans nous laisser ébranler, nous bornant à dire de chaque chose qu'elle n'est pas plus ceci qu'elle n'est cela, qu'elle est et en même temps qu'elle n'est pas, ou bien ni qu'elle est, ni qu'elle n'est pas. Pour peu que nous connaissions ces dispositions, nous connaissons, dit Timon, d'abord l'aphasie, puis l'ataraxie et, dit Aénésidème, le plaisir.

Le passage Timon traite de trois questions centrales de la perspective pyrrhonnienne, à savoir: (i) *le problème de la nature des choses*, (ii) *l'attitude cognitive sceptique devant elles*, et (iii) *les résultats d'une telle attitude*. Ces questions se traduisent, en plus, dans la séquence suivante établie par les premiers sceptiques: équipollence (*isosthenéia*), suspension (*epoché*) et tranquillité (*ataraxia*).

La première des questions soulevées dans la référence d'Aristoclès a trait à la nature des objets hors de toute relation perceptuelle. La réponse pyrrhonienne, qui évite toute attribution de sens et de contenu à ce domaine, par définition précognitif, a comme noyau l'idée d'indétermination. Les objets, par nature, sont avant tout *indéterminés*. Autrement dit, il ne nous est

pas permis d'établir de façon non controversable les propriétés immanentes et objectives des choses du monde. Dans le combat aux dogmatiques, les sceptiques ne disputeront pas la vérité ou la fausseté des propositions de ceux-là par rapport à ce qui n'est pas évident (*adelon*). Leur position réside dans l'établissement d'une situation d'équipollence, dont la consistance exige que l'on prenne les sujets et les objets sur lesquels les dogmatiques fondent leur empire philosophique comme indéterminés.

Le deuxième problème posé par le passage d'Aristoclès concerne l'attitude à prendre face à la nature des choses, tenue comme indéterminée. Les jugements au sujet de ce domaine exigent des propositions sur des choses non-évidentes. Pour un sceptique, de telles propositions ne sont ni fausses ni véritables. Elles sont tout simplement disqualifiées comme objet digne de préoccupation cognitive, et comme critère de conduite dans la vie pratique. Face à ces propositions, les sceptiques appliquent une formule rendue célèbre : *pas plus ceci que cela* ou, tout simplement abrégée, *pas plus*. Par le biais de cette formule, les propositions dogmatiques rivales à propos de la nature des choses, sont l'objet de dosages justes et identiques d'indifférence.

La formule "pas plus ceci que cela" définit notre état d'âme (*pathos*): en vertu de l'égalité (*equipollence*, d'après la traduction de Bury) des pressions exercées sur nous par des raisons contraires, nous sommes conduits à la quiétude (*equipoise*, selon Bury). Par "égalité" (*equipollence*, selon Bury) nous désignons le sentiment d'une égale probabilité de nos représentations, par "contraires" nous entendons généralement en conflit, et par "quiétude" (*equipoise*, selon Bury): le refus de donner notre assentiment à telle ou telle raison.

Le troisième problème établi par Timon se réfère aux résultats de la séquence (i) *indétermination de la nature des choses* (ii) *suspension du jugement*

devant leurs significations réelles. Le point d'arrivée accompli de ce parcours est la tranquillité ou l'absence de perturbations: l'*ataraxia*. De façon emphatique, celle-ci est associée, avec la référence à Aénésidème et, en un vocabulaire à saveur épicuriste, à la jouissance (véritable ?) du plaisir. De façon moins emphatique, en ce qui concerne la relation entre tranquillité et bonheur, le thème des trois stades de l'argumentation sceptique a été enregistré par Sextus Empiricus, comme on peut le constater dans le passage ci-dessous, au début des *Hypotyposes Pyrrhoniennes*:

Le scepticisme est une faculté (*dynamis*), un pouvoir d'opposer des représentations sensibles (*phainomenon*) et conceptions intellectuelles (*nooúmenon*) de toutes les manières possibles, pour en arriver, étant donné l'égalité propre aux choses sensibles et aux raisons, d'abord à l'équilibre mental qui caractérise la suspension du jugement (époque) et ensuite à la quiétude de l'âme (*ataraxia*).

Trois questions, à mon sens, doivent être prises en compte dans l'entendement du thème de l'ataraxie; tout d'abord, il importe de définir son mode d'acquisition; ensuite il est fondamental d'établir sa portée, ce qui implique aussi bien le thème de la croyance que celui de l'incontournable perturbation de la vie commune, et finalement, la relation entre ataraxie et bonheur.

1. Ataraxie: mode d'acquisition

L'ataraxie, aux termes présentés par Sextus Empiricus est un état de quiétude qui émerge de façon accidentelle de la décision de suspendre le jugement devant les querelles au sujet de la nature objective et réelle du monde. Le caractère accidentel de l'ataraxie a été soutenu par Sextus Empiricus, dans un passage célèbre où il associe la conquête et sa jouissance à l'effet pictorique obtenu par le peintre Apeles qui, devant ses échecs successifs de ses tentatives de représenter pictoriquement l'écume de la bouche d'un cheval, et

pris d'impatience, lance l'éponge sur le tableau sur lequel il travaillait, et obtient ainsi, par accident, l'effet désiré.

Le hasard de l'ataraxie, ainsi représenté, peut cependant être circonscrit à sa première apparition. Dorénavant, il est possible d'imaginer que les sceptiques deviennent conscients que la suspension du jugement est la cause efficiente d'une ataraxie non plus accidentelle mais désirée. La propre mention à l'effet esthétique accidentel d'Apeles n'est pas quelque chose dont la compréhension est triviale. En vérité, Apeles désirait représenter l'écume de la bouche du cheval, mais il ne disposait pas à ce moment, de la *téchne* appropriée pour le faire. Si l'ataraxie, comme effet, peut être rapprochée du résultat obtenu par Apeles, on ne peut pas dire, cependant qu'elle n'est pas recherchée, avant même que la jouissance se présente. Le mélange entre *accident* et *désir* comme des composants du processus de genèse de l'ataraxie permet de supposer que la volonté de quiétude s'introduit déjà dans les premiers pas de l'établissement de l'équipollence, qui conduira à la suspension. Un désir de quiétude précède donc le trajet philosophique des sceptiques pyrrhoniens. Le hasard d'Apeles, a été, dans ce sens, préparé par des événements antérieurs, sans lesquels il aurait été impossible.

En effet, il est possible de percevoir une distinction entre la place occupée par le thème du bonheur dans la narrative d'Aristoclès sur Timon et dans la lettre sextienne. Pour le premier, le bonheur apparaît comme un désir qui exige des conséquences de nature philosophique. Des exigences assurément non-triviales: indiquer le caractère indéterminé de la nature des choses et adopter un état de suspension devant la multiplicité de pétitions de vérité, présentés par des *logoi* dogmatiques rivaux. Dans la clé sextienne, le scepticisme est une faculté qui oppose les prétentions de vérité les une contre les autres, et dont les conséquences sont déjà connues: *isostheneia*, *epoché* et, finalement, *ataraxia*. Celle ci, comme nous l'avons vu, émerge à la fin d'un

processus, d'une manière qui finit par combiner le désir déjà posé de quiétude avec le caractère accidentel de sa jouissance.

D'une certaine façon, l'*ataraxia* laisse tout comme avant. Elle est surtout un état mental éprouvé par ceux qui parcourent d'une façon complète et vertueuse le chemin de la suspension. Les effets de l'ataraxie portent de façon primaire sur la relation entre son usager, disons, avec l'univers de sa croyance. Il y aura donc, un soupçon possible de solipsisme, si nous confinions l'*ataraxia* à la sphère de la jouissance personnelle et privé de celui qui l'obtient, puisque l'univers de la croyance, dévasté quotidiennement par la *diaphonía*, se maintient comme tel, intouché par l'introspection suspensive du sceptique. Même sans disposer d'un concept positif de bonheur, le sceptique jouit d'une façon privée de la purge de la tranquillité, de l'absence de perturbation dogmatique et se voit débarrassé de l'impératif de déterminer la nature des choses, au-delà de leur apparition.

2. La portée de l'ataraxie

En ce qui concerne la portée de l' *ataraxia*, tout semble donc indiquer qu'il s'agit, avant tout, de la jouissance d'un état mental ou de l'esprit (*state of mind*) dans les termes posés par Gisela Striker. Il me semble cependant de rigueur que l'on considère deux ordres d'effets qui découlent du fait que les sceptiques, à partir d'un moment donné, jouissent d'ataraxie – ou d'une certaine ataraxie. Ils concernent, par ordre, une *dimension thérapeutique* – présente dans l'interaction avec des sujets infectés par le dogmatisme – et une *dimension communautaire* – impliqué par le fait que même en état d'ataraxie, le sceptique ne peut pas refuser la *taraché* qui lui est imposée, de façon irrécusable, par la vie ordinaire. Dans les deux dimensions, le thème de la croyance est fondamental.

2.1. La dimension thérapeutique est contenue dans un passage bien connu de Sextus Empiricus, dans les *Hypotyposes*, au sujet de la disposition philanthropique devant la précipitation (*propetéian*) et du concept que le dogmatique fait de soi-même (*oiesin*) (une clé qui semble anticiper le thème montagnain de la vanité). Dogmatiques sont ceux qui prétendent établir la nature réelle du monde au delà de son apparence sensible et partagée par des observateurs communs. Dans sa confrontation avec des systèmes philosophiques dogmatiques, le scepticisme propose un mode de philosopher qui dispense la présentation de propositions alternatives ayant la même prétention. Les sceptiques prétendent, de cette façon, s'éloigner des querelles dogmatiques en comprenant (entendant?) le *dogme* comme *any assent to a non-evident proposition (adeló)*

Au delà de cet éloignement suspensif, le sceptique – *pace* Sextus – est porteur d'une disposition thérapeutique face aux porteurs de dogmes philosophiques. Devant ceux-ci, le sceptique est poussé par une disposition philanthropique: *the sceptic, being a lover of his kind (philánthropos), desires to cure by speech, as best as he can, the self-conceit (oiesín) and rashness (propetéian) of the Dogmatists* . En dépit de la disposition thérapeutique, il faut noter que la peinture du dogmatique impliquée par le passage ne lui est pas favorable: il croit à des entités non évidentes, il est précipité et pris d'un amour envers soi-même lorsqu'il examine ses propres jugements. Autrement dit, le dogmatique combine une espèce de narcissisme cognitif avec une absence de toute hésitation.

L'effet thérapeutique exige la confrontation entre un sujet qui jouit d'*ataraxia*, du fait d'avoir pratiqué la suspension de ses propres croyances (ici entendues comme des pratiques d'assentiment dogmatique), avec un autre sujet, - ou d'autres sujets – cognitivement infectés par des dogmes. Selon Sextus, une telle relation peut être pensée comme favorisée par une disposition philanthropique du sceptique. Il y a un certain mystère dans cette disposition

philanthropique. Ayant suspendu ses croyances, quel type d'obligation positive conduit le sceptique à la pratique thérapeutique de *logoi* envahis par des pathologies dogmatiques?

Julia Annas suggère que la ligne possible d'interprétation de ce que j'appelle ici un mystère, peut être trouvée dans le fait que l'*ataraxie* du sceptique est affecté par la présence active de *logoi* dogmatiques autour de lui. Autrement dit, l'*ataraxie* dont jouit déjà le sceptique n'est pas immunisée contre la *taraché* produite par les *logoi* dogmatiques restants chez les autres. Dans ce sens, c'est la propre consistance de l'*ataraxie* qui est en jeu dans la disposition thérapeutique. Mais s'il en est ainsi, pourquoi la désigner comme ayant une nature philanthropique? Pourquoi introduire une clé qui évoque la présence d'un modèle de bienveillance, si tout ce qui importe est l'intégrité intime de l'*ataraxia* ?

Je pense que deux observations peuvent être faites à ce sujet.

Tout d'abord, le sceptique – en tant que sujet qui prend les apparences comme critères – vit une apparence particulière selon laquelle l'expérience de la recherche de la nature réelle des choses est productrice d'anxiété et de sentiments d'infortune. La disposition philanthropique peut être perçue comme une espèce de généralisation de l'expérience personnelle ayant cette apparence, celle de la perturbation. La précipitation dogmatique à la recherche de la nature réelle de la chose est ressentie par le sceptique comme perturbatrice pour *n'importe quel sujet*. De ceci découle la justification raisonnable de la généralisation susmentionnée. Pour cette expérience avec la souffrance, le sceptique croit détenir une clé curative, sans qu'il lui soit nécessaire de dogmatiser. Il suffit de généraliser l'impression que la suspension des croyances conduit à la tranquillité. La disposition philanthropique est thérapeutique et constitue par conséquent un exercice de partage du registre d'une apparence.

Je crains, cependant que le scénario que je vient de brosser ne se rapporte qu'à

une espèce particulière de dogmatique, celui qui est contaminé, de façon quelque peu angoissée, par une certaine indécision par rapport à quelle version du monde doit-il donner son assentiment. Il s'agit d'un sujet qui suit une maxime, disons, transcendantale, selon laquelle il faut avoir une vision bien claire du fondement des choses, au-delà de leur apparence erratique. Nous nous trouvons donc devant des dogmatiques indécis possédés du métadogme que la *taraché* qu'ils expérimentent sera guérie par la détection de la vérité. L'*epoché* sceptique est, en vérité, la suspension de ce métadogme qui fait effondrer la possibilité d'assentiment à tout dogme ou croyance. Mais là n'est pas le trajet suivi par les dogmatiques, auxquels s'imposent autant la thérapie que la disposition philanthropique des sceptique.

Toutefois - et ici nous passons à la deuxième observation - que faire face des dogmatiques apaisés ? Des sujets, pour le dire d'une façon orthodoxe, qui jouissent d'une ataraxie dogmatique, de la tranquillité de ceux qui connaissent la vérité, et qui, en vertu de la certitude intime dont ils sont porteurs, se considèrent immunisés contre la diaphonie des croyances et la perturbation des *logois* rivaux.

Si, d'une part, la souffrance de la première classe de dogmatiques mobilise le sceptique du fait de sa propre expérience par rapport à l'apparence d'agonie inhérente au processus de recherche de la vérité, de l'autre, la deuxième classe semble admirablement bien représenté par les termes *oiésin* et *propetéian*. C'est la classe des empressés et de ceux qui d'une façon cognitivement narcissique, n'écoutent qu'eux-mêmes. De plus, il ne semble exister aucune apparence de souffrance pouvant susciter et déclencher des paraboles médicales. Du fait que le sceptique n'est pas un socratique, qui sait que le dogmatique ne sait rien, sa disposition thérapeutique indique dans ce cas, moins une disposition philanthropique que la présence d'un effet de la propre *ataraxia* dont il jouit lui-même. Et que même en raison du fait qu'il s'agit d'un état mental joui de façon privée et personnelle, l'*ataraxia* ne peut pas être confinée à l'expérience

privée de son détenteur. Elle retourne, pour ainsi dire, à la caverne pour se compléter elle-même, ou plutôt, pour persister dans l'existence du sceptique comme condition nécessaire au bonheur.

Mais ici il semble exister quelque chose de problématique: le sceptique, empli par l'apparence que la recherche de la vérité est quelque chose d'éminemment perturbateur, ne peut pas concéder au dogmatique la légitimité de la croyance que leurs croyances expriment l'ultime réalité des choses. Si, dans un premier moment l'*ataraxia* laisse tout comme avant, en tant que mouvement privé qui s'ensuit à la suspension, la continuité de cet état semble exiger l'ouverture d'une programme de généralisation de l'*ataraxia* par la cure des *logoi* dogmatiques. Pour certains il s'agit de les arracher à l'agonie de la recherche d'un fondement à la croyance. Pour d'autres, il s'agit, au contraire d'instiller quelque agonie, en introduisant l'expérience de l'*isostheneia* et des effets qui en découlent.

2.2 L'adoption d'un standard intellectuel non-dogmatique a comme contrepoint l'acceptation des pratiques cognitives de la vie ordinaire dictées par l'habitude, par la coutume, et la défense d'une *règle doctrinaire* qui fait du monde phénoménique – ce qui apparaît – un domaine suffisant pour l'établissement de propositions. Les jugements au sujet de causes non-évidentes – atomes, humeurs, esprits ou hexamères – sont considérés par les sceptiques comme les produits d'une pathologie philosophique. La thérapie sceptique s'emploiera à remplacer l'obsession de la découverte des réalités ultimes et objectives, par l'adhésion à la vie ordinaire, par la suspension du jugement et par une étrange promesse de quiétude qui, en dépit de débarrasser les sceptiques des disputes dogmatiques indécidables sur les réalités ultimes, les condamnent à la perturbation du monde phénoménique.

La préférence envers les phénomènes en tant qu'objets de la connaissance

dérive de leur présence pervasive, tel qu'on peut le voir dans ce vers magnifique de Timon: " Le phénomène l'emporte sur tout, partout où il se trouve".

Cette phrase cryptique a été soumise à plusieurs ordres d'interprétation. Il est possible d'imaginer un ordre phénoménique qui, en raison de son caractère pervasif, induirait une espèce d'obéissance cognitive ordinaire: les sujets de la connaissance non contaminés par la pathologie dogmatique finiraient par reconnaître dans les phénomènes la seule atmosphère cognitive sûre. Ils est prudent, néanmoins de faire mention à l'interprétation fournie par Sextus Empiricus. La prédominance de phénomène se doit au fait qu'il est le canon qui guide la conduite des sceptiques. Cette conduite ne se borne pas à réguler les procédures cognitives. D'après l'interprétation de Sextus Empiricus, le critère du phénomène n'a pas pour but la postulation d'un standard de vérité, mais plutôt l'établissement d'un mode de conduite devant la vie.

For the skeptical philosopher, if he is not to be entirely inert and without a share in the activities of daily life, was necessarily obliged to possess some Criterion both for choice and of aversion - that is to say, the Appearance... .

Comme l'a fait ressortir Oswaldo Porchat Pereira, l'idée sceptique de critère n'a pas trait à la réalité ou à l'irréalité du monde, ni même au discernement de toute vérité . Il s'agit d'un *critère d'action dans le monde*. C'est là un des points les plus instigateurs du scepticisme: une attitude de repli sur soi et de suspension face aux chocs dogmatiques, accompagnée d'une invitation à l'action dans la vie ordinaire et à l'investigation dans le monde phénoménique. *Prendre les phénomènes comme critères* a comme contrepartie la reconnaissance que nous sommes limités aux apparences: de la même façon que dans un univers pirandellien, nous pouvons dire comment les choses semblent-elles être, mais jamais comme elle le sont par nature. L'adhésion aux phénomènes distingue, donc, les sceptiques de leurs antagonistes

dogmatiques. Pour ceux-ci, les phénomènes sont des *signes de choses non évidentes*. Un des signes spécifiques du scepticisme est la mise en question de ce soi-disant passage du niveau phénoménique à celui de l'être non évident.

Mais, si la nature des choses peut être facilement tenue pour indéterminable, une question néanmoins subsiste : quelle est la nature des choses pouvant être tenues comme des phénomènes ? En termes schématiques, il est possible de dépister deux types de réponse parmi les studios contemporains du scepticisme ancien. Le premier apparaît dans l'analyse de Charlotte Stough, pour qui les phénomènes peuvent être attestés au moyen de ce qu'elle désigne comme "sense statements". L'évidence la plus claire de ce mode d'attestation de la présence d'un phénomène serait la proposition timonienne au sujet de l'apparence douce du miel. Il y aurait ainsi, une connexion nécessaire entre vivre entre phénomènes et opérer cognitivement à partir du témoignage des sens.

Une deuxième interprétation autorise une compréhension moins restrictive et physicaliste du problème. La structure de son argument peut être trouvée dans le livre de Julia Annas et Jonathan Barnes sur les Modes d'Ænésidème. D'après ces auteurs, adhérer cognitivement aux apparences signifie tout simplement assumer les choses telles comme elles se présentent aux sujets de la perception. La proposition, apparemment triviale, a le mérite d'étendre l'univers possible de dimensions pouvant trouver abri dans l'idée de phénomène. Ainsi, de la même façon que le miel peut paraître doux, une proposition peut sembler vraisemblable, un argument peut avoir une apparence de validité et un cours d'action peut être perçu comme non justifié. De cette sorte, certaines dimensions que la postérité pourrait englober dans le domaine de la subjectivité peuvent, de façon légitime, figurer un sous-domaine phénoménique. En fait, comme nous le verrons plus loin, les prescriptions de Sextus Empiricus faisant des sceptiques des personnages qui

suivent de façon non-dogmatique les standards moraux en usage, autorisent cet élargissement du champ d'extension de l'idée du phénomène.

De toute façon, ou bien limitée par les sens ou alors englobant le plan de la subjectivité, la centralité concédée par les sceptiques aux phénomènes permet d'imaginer le scepticisme comme une espèce de *fideïsme ontologique à coupure phénoménologique*. Le pyrrhonisme, bien plus qu'une thérapie d'omnipotence de la raison, peut être représenté comme une *gageure dans la vie phénoménique*, comme condition nécessaire et suffisante pour l'action et la cognition dans le monde ordinaire. C'est justement cet attachement à ce qui est évident et partagé qui doit être considéré pour une compréhension appropriée de l'idée d'*epoché*.

L'insertion des sceptiques dans le monde phénoménique peut être narré comme une fable sur la façon dont se comportent les hommes heureux au beau milieu des perturbations de la vie ordinaire. Ce qui importe avant toute chose est de considérer la forme de leur insertion dans le monde des hommes communs. Il y a diverses références à la vie ordinaire (*biós*) dans les textes qui nous sont restés de Sextus Empirique.

Pour Sextus, non seulement il est possible de dissocier le plan de la vérité épistémologique et ontologique du problème de l'action pratique, mais il est absolument nécessaire de le faire. L'acceptation du programme dogmatique pour traiter les dilemmes et les rituels de la vie ordinaire pourrait déboucher sur la conséquence suivante: toute proposition justifiable par rapport à un quelconque point de la vie pratique doit dériver de réponses véritables et terminales à des questions de principe. Comme ces questions sont toujours sujettes à des querelles indécidables, la *diaphonía* qui les règle finirait par contaminer le plan de la vie ordinaire, conduisant, ou bien à la paralysie ou bien au conflit ouvert entre croyances rivales.

En un tel scénario, les humains, dans l'accomplissement de leurs rôles les plus

routiniers, se verraient obligés de résoudre, moyennant d'interminables disputes, des questions de nature non ordinaire. La critique des sceptiques à cette possibilité de contamination les obligent à réaliser une prophylaxie: *les sujets de la vie ordinaire ne peuvent pas être régulés par le programme des philosophes*. Ceci paraît être l'un des déploiements possibles du passage ci-dessous:

Le sceptique ne conduit pas sa vie selon la théorie philosophique (car elle lui est indifférente). Mais en ce qui concerne les régulations non philosophiques de la vie, il est capable de souhaiter certaines choses et en éviter d'autres (M XI, 165).

Mais que signifie vivre suivant les régulations non philosophiques de la vie ?
Le passage modèle de Sextus contient la réponse:

Donc, nous vivons d'une manière non dogmatique suivant la règle de l'expérience commune, en constatant que nous ne pouvons pas rester totalement inactifs (HP I, 23)

Les *règles ordinaires de la vie* – équivalentes aux régulations non philosophiques du passage antérieur – sont de quatre types: l'orientation de la Nature; (ii) l'imposition des passions; (la tradition des lois et des habitudes; et (iv) l'instruction des arts (*téchnai*) (HP I, 23). Sextus Empiricus établit une correspondance entre *prendre les phénomènes comme critère et opter pour les standards cognitifs de la vie ordinaire*. En réalité, ce sont ces standards qui présideraient dans le contact avec le monde de apparences. Pour Sextus Empiricus, aussi bien la connaissance phénoménique que le comportement ordinaire reposent sur le *sentiment* et sur les affects involontaires. De cette sorte, ces domaines resteraient protégés de la querelle dogmatique et, par conséquent de la paralysie suscitée par l'équipollence.

L'orientation de la nature a trait aux capacités humaines de sensation et de réflexion, présentes obligatoirement dans les relations sensibles et intelligibles

que les êtres humains entretiennent avec le monde (HP I 29). Selon les termes posés par Emídio Spinelli, la dimension des passions comporte " la nécessité présente dans les affects élémentaires ou les besoins primaires, comme la faim et la soif, et dans les réactions mécaniques qu'ils génèrent" . Les exemples donnés par Sextus Empiricus, font état, en vérité, aussi bien des situations dans lesquelles l'assentiment est déterminé par des raisons physiologiques – situations de faim ou de soif - mais également par des circonstances où une telle acceptation se fait par le truchement de mécanismes émotionnels. La *théorie des passions* de Sextus, pour ce qui importe, désigne des actions humaines non arbitrées par l'examen rationnel minutieux.

Même muni des dimensions *nature* et *passion* le tableau est encore insuffisant pour caractériser la vie ordinaire, du fait qu'il s'agit d'une image dépourvue de contenus. Dans celle-ci, les protagonistes – nature et passion – sont comme qui dirait, un legs impératif de la nature pour la constitution des humains. Sous une autre perspective, il s'agit d'un ensemble de *normes de la nature*. On trouve ici des traces d'une *anthropologie sceptique* pour laquelle le noyau existentiel minimum des humains est constitué par la présence des capacités de sensation et de réflexion, par l'obédience aux nécessités primaires et par des affections émotionnelles. L'insertion des sceptiques dans la vie ordinaire exige, donc, une écoute de ce qui affecte nécessairement les humains. Le dogmatisme, par opposition, peut être pensé comme une pratique de désaffectation.

Les deux dimensions devant encore être prises en compte en tant que composantes des règles ordinaires de la vie, se matérialisent au moyen de contenus contingents. Autrement dit, tandis que la nature et les passions décrivent une base anthropologique nécessaire et vide de contenus, lorsqu'il s'agit de considérer la tradition et les *technai*, c'est un monde doté de physionomie historique et particulier qui nous est révélé. Il faut donc, en plus de la généralité des déterminations naturelles et passionnelles, prendre en

compte l'aspect des circonstances particulières qui se présentent au sceptique lors de son insertion au *bíos*.

Les dimensions de la vie ordinaire qui introduisent le contingent et le circonstanciel sont: (i) la tradition des lois et des habitudes, et (ii) l'instruction des arts (*téchnai*). Au moyen de ces dimensions, des *normes de culture* complètent le travail exécuté par les *normes de la nature*. Autrement dit, nous sommes devant un ensemble de normes historiques et contingentes définissant un type particulier d'apparence : la "classe" des phénomènes sociaux. La notion d'apparence, donc, échappe à une dimension purement physicaliste, puisqu'elle est remplie par des contenus culturels, c'est à dire, par des croyances. Ce sont ces deux catégories – tradition et *téchnai* – qui imposent au sceptique la présence de croyances, par rapport auxquelles son aspiration de bonheur exigera quelque chose qui soit différent de l'ataraxie.

Il y existe une dimension d'automatisme et d'assentiment involontaire du sceptique face au domaine de la vie commune. Tel que Sextus l'avait défini, cet assentiment réside dans des sentiments et des affections involontaires et est hors de doute. (HP I, 22). Sous une autre perspective (HP I, 193), il apparaît comme impératif adhérer aux choses qui nous touchent de façon émotionnelle et nous conduisent de façon obligatoire à l'assentiment.

Il s'agit-là d'un scénario stimulant pour le programme de l'ataraxie et du bonheur. Lorsqu'il fallait traiter avec les dogmes et les dogmatiques, le programme exigeait non seulement un éloignement presque complet du champ, disons, ennemi, et même la mobilisation d'une pratique thérapeutique. Devant la vie ordinaire, le sceptique maintient sa réserve face aux prétentions de donner un fondement aux croyances en usage. Toutefois, ces croyances, dans la mesure où elles façonnent des habitudes - et sont façonnées par elles – finissent par définir un champ pratique, dans lequel les actions, choix et orientations sont fortement inscrits.

Devant cette situation, il est important de prendre en compte une clause immuable du scepticisme pyrrhonien, qui affirme que le sceptique ne peut pas rester inactif (M VII, 30). De cette façon deux implications s'imposent dans le programme *ataraxia/eudaimonia*.

2.2.1 L'une d'elles se rapporte à la force possible des croyances dans le façonnage de la vie ordinaire. Du point de vue des sceptiques, elles sont perçues comme des apparences et non pas comme des indices de substances non évidentes. Cependant en vertu d'un effet de communalité, elles finissent par construire un domaine pour la vérité. Sextus attribue à Ænésidème, dans "Contre les Logiques", une position pouvant s'approcher d'une théorie communaliste de la vérité.

For Aenesidemus says that there is a difference in things apparent, and asserts that some of them appear to all men in common, others to one person separately, and of these such as appear to all in common are true (alethe), and the other sort false ; whence also that which does not escape the common knowledge is by derivation « true » (M VIII, 8-9).

L'argument dégagé d'Ænésidème peut, en plus, être mobilisé contre l'une des habitudes les plus fréquente des dogmatiques, enregistrées dans le cinquième Mode de la Causalité, selon lequel ceux qui adhèrent à des dogmes attribuent des causes selon leurs hypothèses particulières, et non sur la base de procédures partagées par tous (PH I, 182). Le principe de la communalité peut, à mon sens, être élargi et vu comme quelque chose sur lesquels les croyances ordinaires sont fondées.

2.2.2. La deuxième implication du principe de non-inactivité pour le programme sceptique d'*ataraxia/eudaimonia* est l'adoption de la *métriopatheia*, une modération des sentiments qui permet de traiter les sollicitations de la vie commune, sans prêter à celles-ci une valeur de vérité.

La *métriopatheia* peut être vue comme une attitude existentielle de base, à être adoptée par des sujets jouissant déjà d'*ataraxia*. Autrement dit, c'est l'*ataraxia*

possible, au milieu de la *tanaché* de la vie commune. Quoiqu'elle soit compatible avec une présence active dans le domaine de l'expérience et de l'interaction avec d'autres humains, je crois qu'il n'est pas possible de faire disparaître l'évidence qu'elle dérive d'un trajet philosophique-moral qui associe le bonheur à la possession d'un état mental privé. D'autre part, l'anthropologie sceptique – présente dans la description des implications de la nature et des passions sur les humains, exige que cet état mental – et son porteur – fréquente la cité. Ce qui semble découler de cela est l'éloge d'un engagement contenu, d'un espèce de *detachment*, car le sceptique a beau accepter ce qui lui est demandé, il sait que tout se réduit à une question de circonstances. Le propre argument d'Ænésidème, inscrit dans son 10^e Mode de la Suspension, indique la présence d'une quasi-innombrable variété de circonstances culturelles, chacune d'elles hôte d'un mode particulier de définir la vie commune. Le bonheur, dans ce champ, exige quelque chose de plus – ou de moins - que l'*ataraxia*, il impose comme exigence pratique, l'adoption de la *métriopatheia*, la forme ordinaire du bonheur.

3. De la relation entre *ataraxia* et bonheur

Un commentaire final s'impose dans cette section à l'égard des trajets anciens, sur le thème des rapports entre ataraxie et bonheur. En dépit de la centralité de la matière, ce commentaire pourra être bref. Je souhaiterais le faire à partir d'une question: l'*ataraxie* conduit-elle, dans toute situation, au bonheur ?

Le scénario originel de l'*ataraxia* n'indique que l'immunisation du sceptique en ce qui concerne les querelles de nature dogmatique. Devant le conflit, entre par exemple les partisans de Démocrite et d'Anaxagore, l'indifférence sceptique devant la soi-disant nécessité de décider entre atomes et hexamères comme fondements réels des choses ne le rend pas heureux, mais le débarrasse tout simplement d'une perturbation spécifique. Il y a donc des *ataraxies locales* – dans le sens geertzien des "local knowledges" – avec des

effets locaux sur la querelle privée sous dispute. Quelqu'un pourrait supposer que l'accumulation d'événements marqués par de successives expériences d'*ataraxia* pourrait créer une espèce de tranquillité de deuxième ordre capable de conduire au bonheur. L'hypothèse semble ne pas pouvoir trouver abri dans la lettre sextienne. La rencontre de l'*ataraxia* avec le bonheur semble exiger un sentiment général non réductible aux jeux circonstanciels d'application de la série classique de procédures pyrrhoniennes.

Pour Sextus Empiricus, l'homme heureux est celui qui soutient que: (i) rien n'est objet de désir ou d'aversion, par nature; et (ii) les préférences humaines sont déterminées par des différences de circonstance et de temps (M XI, 118). Il n'y a pas comment justifier une adhésion absolue à n'importe laquelle des préférences circonstancielle.

L'homme heureux est porteur de la croyance que rien n'est intrinsèquement doté de qualités objectives. Il ne s'occupe pas de la nature du bonheur. Il est même possible de dire que la non essentialité d'un concept de bonheur est largement compensée par l'évidence de ce que l'on juge être un *homme malheureux*.

Sa physionomie est claire : ceux qui acceptent l'existence de bonnes et de mauvaises choses sont des hôtes d'une vie malheureuse (M XI, 111). Pour les sceptiques les sources de malheur peuvent être décrites de cette façon : (i) la persécution dogmatique de valeurs authentiques ; (ii) le spectre de la possibilité de privation de la jouissance de situations procurées par la découverte de ces valeurs. Du point (i) dérivent deux possibilités qui doivent être également évitées: (a) l'horreur de la privation absolue ; (b) les agonies de la privation relative.

Les conditions pour que l'*ataraxia* conduise à l'*eudaimonia* semblent posées: il s'agit d'éliminer du champ de la réflexion, comme thème obligatoire, la question de savoir si il existe des choses bonnes ou mauvaises par nature. C'est là la question de deuxième ordre, indépendante des contenus

particuliers qui sont en discussion, qui surgit comme préambule pour l'introspection d'une vie heureuse.

Trajets Huméens

Ma référence à Hume est loin de la prétention de caractériser une théorie huméenne au sujet du bonheur. La méthode que je suivrai plutôt, est guidée par la détection de quelques fragments de son œuvre capables de composer un encadrement possible, parmi d'autres. Je cherche, au moyen de cette méthode, à établir un contraste avec les aspects principaux présentés par la tradition ancienne. A mon sens, le traitement huméen établit une alternative à l'immersion du bonheur sceptique dans le domaine de l'introspection.

Les points que j'ai fait ressortir pour la construction d'un trajet huméen en ce qui concerne les problèmes en questions sont les suivants : (i) le thème de l'expérience et de la méthode expérimentale; (ii) les thèmes de la mélancolie, du délire philosophique et de la fausse philosophie, et (iii) le thème de la superstition et du projet d'une philosophie publique, suivis de quelques considérations sur Hume devant la mort. Comme conclusion (iv), je prétend suggérer que la philosophie de l'esprit développée par Hume, définit son objet comme un mauvais hôte pour la tranquillité.

1. Méthode expérimentale, expérience et croyance

Le programme du *Traité de la Nature Humaine*, selon son auteur, peut être déduit du propre sous-titre de l'œuvre : une tentative d'introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux. L'association avec la perspective newtonienne peut donner l'impression que l'entreprise vise, en vérité, à obtenir une connaissance froide précise et démontrable des affaires humaines et, plus que ça, prétend révéler cette connaissance en un langage propre et distinct de la langue ordinaire des.

L'impression et la conjoncture qui le suivent sont, *a minima*, discutables. De Newton viendrait l'éloge de la méthode expérimentale et l'obligation d'analyser les phénomènes dans leurs lieux où ils se produisent. Mais les similarités cessent ici. Tandis que le sage newtonnien peut, jusqu'à exhaustion, simuler des répétitions de ses expérimentations originaires et leur attribuer un langage mathématisé comme condition nécessaire à la démonstration et à la formulation de lois, le philosophe huméen, lui, traite de phénomènes singuliers et dotés de deux particularités qui font que sa nature soit distincte de celle qui gouverne le monde des corps physiques.

Tout d'abord, le lieu d'occurrence des phénomènes qui intéressent Hume – et qui ont trait à l'action humaine – est l'*histoire* – La méthode expérimentale pour traiter les affaires morales n'est pas autre chose qu'une proposition de prendre la nature humaine comme objet et comme lieu d'exercice la propre philosophie. C'est ce que Hume lui-même nous indique déjà dans l'Introduction du *Traité*:

... la philosophie morale possède un désavantage particulier qui n'est pas trouvé dans la philosophie de la nature: elle ne peut réunir des expériences de façon délibérée et préméditée pour éclaircir toutes les difficultés particulières que surgissent (...). Dans cette science, donc, nous devons réunir toutes nos expérimentations moyennant l'observation soigneuse de la vie humaine, **en les prenant comme telles dans le cours habituel du monde, dans le comportement des hommes en société, dans leurs occupations et dans leurs plaisirs.** (c'est moi qui souligne, RL)

En deuxième lieu, les phénomènes huméens, puisqu'ils sont tous des phénomènes humains, rendent obligatoire la reconnaissance du fait que nous sommes devant des animaux qui pensent, qui sont animés par des impressions, qui produisent et associent des idées de façon incessante et qui, plus que tout, croient et parlent. Le plongeon dans la nature humaine

contrairement aux programmes de coupure jus naturaliste, renvoie nécessairement à la vie commune, à la façon dont laquelle des êtres humains ordinaires pensent, agissent et sentent.

Considérer les être humains ordinaires comme objets, dans les propres lieux où ils se produisent, signifie, avant toute chose, le refus de les penser à partir d'êtres de raison pure, comme habitants originaires d'états de la nature, pour mentionner une alternative tellement chère aux jusnaturalistes et au rationalisme du XVII siècle. Cela signifie prendre au sérieux des représentations humaines communes comme un matériau de base du monde historique. Devant les énoncés proférés par les êtres humains ordinaires, Hume ne mettra pas en question leur consistance logique, ontologique ou épistémologique. Ce qui l'intéresse est plutôt est la productivité de ces énoncés et des croyances qui les soutiennent. Cette façon de traiter la connaissance commune, énoncée de manière théorique dans le *Traité*, trouvera sa pleine réalisation dans la magnifique *Histoire d'Angleterre*, oeuvre définie de façon très heureuse par Samuel Beckett comme une *histoire de représentations*, et dans les *Essais Moraux, Politiques et Littéraires*.

A la place de la recherche d'un fondement rationnel pour évaluer le statut des croyances, ce qui importe est de les décrire en action, comme des puissances de façonnement du monde de la vie:

Je pense qu'un philosophe qui se consacrerait (...) à expliquer les principes derniers de l'âme humaine n'apparaîtrait pas, en vérité, comme un grand maître de cette même science de la nature humaine qu'il veut expliquer, ni un grand connaisseur de ce qui satisfait naturellement l'esprit humain (...)

Au cas où l'on considère l'impossibilité d'expliquer les principes derniers comme un défaut de la science de l'homme, je me risquerait à observer que ce défaut est commun à cette science et à toutes les sciences et tous les arts auxquels nous pourrions nous appliquer, soient-elles ou ils cultivés dans les écoles des philosophes ou

pratiquées dans les ateliers des plus humbles artisans. Aucun d'eux ne pourra aller au-delà de l'expérience ou établir des principes qui ne soient pas fondés sur cette autorité.

En s'agissant d'humains, l'expérience révèle un monde, pour employer la forte expression de Frédéric Brahami, infesté de croyances. S'agissant de Hume, ces croyances sont aussi bien naturelles que déterminées par des habitudes culturelles. Autrement dit, Hume parle de croyances sans lesquelles la propre expérience est impossible, indépendamment de ses contenus contingents. Des croyances qui soutiennent (i) l'attribution d'une existence continue (indépendamment de notre perception) et distincte (indépendamment de notre imagination) des objets; (ii) le principe d'uniformité de la nature et (iii) la croyance en une loi de causalité (stabilité entre causes et effets)

Un tel ensemble de croyances caractérise le mode proprement humain d'existence dans le monde. L'Anthropologie humaine, telle comme celle de Sextus Empiricus, reconnaît la présence d'aspects génériques et dépourvus de contenus. Chez Hume la mesure ou ces croyances de base ou naturelles sont la condition logique et cognitive pour la présence de croyances ordinaires est bien établie. Ces dernières se fixent par l'habitude, ce qui caractérise une forte association, qui sera plus tard travaillée par Peirce, entre croyance et habitude. Les contenus des croyances sont contingents, car ils sont inscrits dans la variété des cultures et des temps historiques où ils se produisent.

De la même façon qu'avec l'observateur du monde, rien ne peut être dit sur lui hors d'une perspective expérimentale, pour les habitants typiques – les humains ordinaires – l'existence hors de ce double empire de la croyance est anthropologiquement vide et impossible. Ce sont les normes de la nature qui existent en nous qui le déterminent :

Nature, by an absolute and uncountrollable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel....

2. Mélancolie et malheur

Il n'est pas surprenant qu'une vigoureuse version huméenne du sentiment de malheur ait comme scénario une expérience de distancement du philosophe par rapport à la vie commune. Un éloignement qui a procuré la plus déplorable des conditions. Le scénario se trouve dans la Conclusion du Livre I du *Traité*, et décrit une expérience qui pourrait être désigné, sans exagération, comme un cas de *possession philosophique*. Dans un écrit à saveur biographique, Hume présente un philosophe envahi par un lourd ensemble de questions:

Où suis-je, que suis-je ? De quelles causes dérivent mon existence, et à quelle condition vais-je retourner ? Quels sont les faveurs que je dois courtiser, quelle colère dois-je craindre? Quels sont les êtres qui m'entourent ? Sur suis-je en train d'exercer de l'influence, et qui exerce de l'influence sur moi ? (T, I, IV, vii, 8)

Ces questions produisent la *condition la plus déplorable* et enveloppent leur victime dans un état de *mélancolie philosophique et de délire*. L'appui de la raison n'est, dans ce cas, d'aucune assistance. C'est la nature qui procure la *guérison* en fournissant quelques distractions et certaines impressions sensibles plus vives.

Je dîne, je joue une partie de backgammon, je m'entretiens et me réjouis avec mes amis; après trois ou quatre heures de diversion, lorsque je veux reprendre ces spéculations, elle me semblent tellement froides, forcées et ridicules que je ne me sens pas disposé à les faire avancer (T, I, IV, vii, 8).

La cure procurée par la nature nous rend à la dimension ordinaire, dans laquelle il est possible de jouer au backgammon, se distraire avec des amis et, principalement, constater le ridicule des spéculations *chimériques*. Dans la conclusion du Livre I, Hume nous montre d'une façon ouvertement autobiographique, les effets de la non extension du doute sceptique et de la dispute dogmatique sur la (sa) vie ordinaire:

Cependant, quoique ma propension naturelle et le cours de mes esprits animaux et de mes passions me laissent réduit à cette croyance indolente par rapport aux maximes générales du monde, se ressens encore tant de vestiges de ma disposition antérieure, que se suis prêt à lancer au feu tous mes livres et mes papiers, et je décide que je ne renoncerai plus jamais aux plaisirs de la vie au bénéfice du raisonnement et de la philosophie (T I, IV, vii, 10).

Nous avons le témoignage de l'exercice d'une *epoché* sinon furieuse, du moins irritable. Son contrepoint est la soumission aveugle (*blind submission*) à la perturbation de la vie commune. Celle-ci n'apparaît, que comme le lieu d'un bonheur possible, ordinaire et appuyée sur l'expérience avec les autres – implication qui sera développée par Hume lors du traitement du thème de la moralité – au moins comme un antidote au malheur dogmatique. Ce tableau de mélancolie philosophique est irrémédiablement marqué par le solipsisme du philosophe. L'Alternative est une vie **avec** les croyances :

Si je dois être insensé, comme *certainement* le sont tous ceux qui raisonnent ou croient à quelque chose, qu'au moins mes folies soient naturelles et agréables (...) je ne serai plus poussé à vaguer au milieu de telles lugubres solitudes et à traverser des mers aussi démontées que celles que j'ai jusqu'à présent trouvées.(T, I, IV, vii, 10).

La reconnaissance de l'effet dévastateur que la paralysie de la raison pourrait exercer sur la vie ordinaire est la raison pour laquelle Hume a moins souligné la nature trompeuse des maximes et des croyances quotidiennes que leur aspect endémique. Il s'agit en vérité, d'une fausseté publiquement partagée: nous sommes tous trompés en même temps, au sujet des mêmes choses. Ruse de la nature qui, de cette façon, permet l'attribution de significations publiquement partagées avec le monde. Comme l'observe Robert Fogelin:

Nature has found it more efficient to provide us with a rich and useful

system of false beliefs, rather than trusting our existence to the scattering of truths that our meager intellect might supply .

3. Une philosophie publique et l'expérience d'une mort heureuse

Le plongeon dans la vie commune, chez Hume n'est certainement pas philosophique. Si le recours à la biographie est permis, la décision de Hume d'écrire des essais – une activité qui a occupé une grande partie de sa vie (de 1742 jusqu'à pratiquement sa mort en 1776) - indique un mode propre d'intervention du philosophe dans des domaines étrangers à la *philosophie difficile*.

En effet, dans l'un de ses essais extrait des éditions successives des *Essais Moraux, Politiques e Littéraires* – sous le titre "De l'Écriture des Essais" nous trouvons une définition claire et programmatique des propos de l'art de les composer: celui de l'obligation (*duty*) d'établir *a good correspondence* entre les domaines de la connaissance et de la conversation ordinaire. Poussé, peut-être par l'indifférence du public devant la forme de son *Traité*, Hume perçoit dans l'essai, quelque chose de plus qu'un artifice rhétorique ou éditorial.

Hume déplore la division entre ce qu'il désigne comme le Monde Erudit et le Monde Sociable, selon lui, "une grande Erreur de l'époque antérieure". L'effet de la division sur le monde sociable – c'est à dire, la vie commune – est une décadence accentuée de la "Conversation", qui finit par s'occuper d'"une série continue de ragots ". Dans le champ du savoir érudit son confinement à "Ecoles et Cellules" se manifeste:

"tout ce que nous appelons les *Belles Lettres* est devenu quelque chose de totalement barbare, et n'est cultivé que par des Hommes sans aucun goût pour la Vie (...) La philosophie elle-même a commencé par se dégrader, du fait de cette Méthode recluse d'Etude, et est devenu aussi chimérique dans ses conclusions, qu'inintelligible dans son Style et dans sa Présentation"

Hume se présente, dans les "Domaines de la Conversation" comme un "Représentant ou Ambassadeur des Domaines du Savoir ». Sa tâche est de constituer une « Ligue, offensive et défensive, contre nos Ennemis communs, contre les Ennemis de la Raison et de la Beauté, contre les personnes à Tête Vide et à Cœurs Froids ».

La disposition de prendre la vie ordinaire comme objet et comme lieu de l'exercice de la philosophie est associée, chez Hume, à un esprit de combat à la superstition, à l'excès, au fanatisme. L'attachement à l'humain et à la vie, sans aucun désespoir, a été présent dans le test crucial final auquel Hume a fini par se soumettre. Lecteur de Cicéron et de Montaigne, Hume savait que philosopher est apprendre à mourir. Devant la mort, Hume a fait preuve d'un extraordinaire humour et d'une remarquable bonhomie. Dans une lettre remplie d'émotion adressée à William Strahan, en novembre 1776, Adam Smith rapporte la disposition d'esprit de Hume à quelques heures de sa fin. Hume mentionne qu'il était particulièrement satisfait de la lecture qu'il avait fait des *Dialogues des Morts* de Luciano, ce qui lui avait permis de simuler quelques dialogues entre lui, Hume, et Charon, pendant l'inévitable traversée de la rivière Styx. Ces dialogues, présentés de façon plaisante, ne sont que des artifices pour reporter le moment inévitable, comme le besoin de revoir quelques écrits, auxquels Charon répond, qu'en s'agissant de Hume, de nouvelles corrections ne feront qu'en appeler d'autres. Finalement, Hume présente au batelier son argument le plus fort : il a besoin de plus de temps pour ouvrir les yeux du public et pour témoigner de la chute de *quelques-uns des systèmes de superstition dominants*. Cette requête finit par éliminer tout signe de condescendance : l'implacable batelier ordonne que Hume monte immédiatement à bord, car pour que sa prétention puisse être satisfaite, plusieurs siècles seraient nécessaires. Dans son ironie *ante mortem*, Hume

laisse échapper une conception de la pratique de la philosophie comme un exercice référé au monde ordinaire, et d'interpellation des superstitions. On trouve ici le souffle d'une idée de bonheur associé à un type d'éclaircissement qui ne se confond pas avec la prolifération de normes apodidiques.

Note finale

Le bonheur des pyrrhoniens exige l'*ataraxia* comme condition de possibilité. Le plongeon dans la vie phénoménique est gouverné par des normes de la nature auxquelles s'ajoutent les impositions contingentes de la culture et du monde social dans lequel le philosophe est inscrit. La disposition philanthropique qu'il manifeste est plutôt quelque chose qui suit le destin de l'*ataraxia* que le produit d'une décision philosophique d'adopter de façon positive la perspective de ce qui est commun. Pour le pyrrhonien, ce qui compte est le programme de l'*ataraxia* et ses implications.

Sous la perspective humaine, il s'agit avant tout de prendre la *taraché* comme condition nécessaire pour un éloignement par rapport à la mélancolie et au délire de la fausse philosophie. Chez Hume, il semble ne pas exister d'espace pour une définition idiote du bonheur, isolé dans un état d'âme qui se projette et commande l'interaction avec les parties de l'expérience ordinaire.

Hume va extraire des conséquences de ce positionnement en direction du champ de la moralité, qui suggère une idée de bonheur comme quelque chose qui dépend de façon fondamentale des interactions avec d'autres êtres humains. Les évaluations morales ne sont pas autarciques, ni des attributs d'un sujet qui concentre en soi les normes de la raison. Elles dérivent plutôt du réseau complexe d'évaluations réciproques et d'autoévaluations que les êtres humains pratiquent de façon incessante. Finalement, "pour être heureuse, la passion doit être généreuse et sociale; non pas exigeante ou

féroce".