

ARTIFICIALITÉ DU SCEPTICISME, NATURALITÉ DU SENS COMMUN DES MÉTAPHORES DE BUFFIER À LA PSYCHOLOGIE DE HUME

Louis Rouquayrol
(CNRS, IHRIM / MFO)

Résumé

Claude Buffier (1661-1737) et David Hume partagent une représentation conflictuelle de l'esprit : les « réflexions alambiquées » s'opposent au « sentiment universel de la nature » (Buffier) ; la raison sceptique s'oppose aux croyances qui dérivent de la nature humaine (Hume). Mais alors que le conflit passe, chez Buffier, à l'intérieur de la raison – entre une raison philosophique excessive, artificielle, et une raison raisonnable, qui tâche de se tenir dans les bornes de la nature –, il passe chez Hume à l'intérieur de la nature humaine elle-même – entre une « raison fausse » et « pas de raison du tout ». Le conflit, entre l'artificialité du scepticisme et la naturalité du sens commun, se présente une première fois comme farce chez Buffier (car l'excès de raison est risible), une seconde fois comme tragédie chez Hume (car la raison fausse est déprimante).

Abstract

Claude Buffier (1661-1737) and David Hume shared a conflictual representation of the human mind: “subtle reflections” are opposed to the “universal sentiment of nature” (Buffier); skeptical reason is opposed to beliefs grounded in human nature (Hume). But whereas, in Buffier's case, the conflict is internal to reason – between an excessive, artificial philosophical reason and a reasonable reason that stands within the bounds of nature –, in Hume's case, there is a conflict within human nature as such – between “false reason” and “none at all”. The conflict, between the artificiality of skepticism and the naturalness of common sense, first appears as farce in Buffier (because excessive reason is laughable), then as tragedy in Hume (because false reason is depressing).

« Comme tout être mythique, l'intellectuel participe d'un thème général, d'une substance : l'*air*, c'est-à-dire (bien que ce soit là une identité peu scientifique) le *vide*. Supérieur, l'intellectuel plane, il ne “colle” pas à la réalité [...] : l'intellectuel se détache du réel, mais reste en l'air, sur place, à tourner en rond : son ascension est pusillanime, également éloignée du grand ciel religieux et de la terre solide du sens commun. »
– Roland Barthes, *Mythologies* (1957, 200).

Pour qui souhaite saisir la portée du tout nouveau recours au sens commun dans la philosophie de la première moitié du XVIII^e siècle, la question préjudicielle reste celle du scepticisme (Charles 2003, 61-65).

On sait suffisamment, à ce sujet, la faiblesse du partisan du sens commun face aux arguments du sceptique¹. On sait qu'il ne suffit pas de marcher pour prouver le

¹ Nous utilisons les éditions, traductions et abréviations suivantes. Pour Claude Buffier : *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, 1724, éd. Rouquayrol (2020) = *Traité*, puis le numéro de la partie, du chapitre, de l'article et de la page ; Claude Buffier, *Éléments de métaphysique à la portée de tout le monde* (1725) = *Éléments*, puis le numéro de l'entretien, du paragraphe et de la page. Dans les deux cas, nous consultons le texte révisé par Buffier : *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former le*

mouvement ; que ce n'est rien de lancer à Berkeley la première pierre, si d'aventure on se donne pour tâche de le convaincre de l'existence du monde extérieur. « On sait » : c'est-à-dire que les partisans du sens commun eux-mêmes le savent, ou du moins le subodorent. À commencer par Claude Buffier (1661 – 1737), dont il sera question à présent. Convenons-en : la moquerie est un expédient commode pour congédier le sceptique. L'on s'autorisera même, s'il y a lieu, à y recourir contre l'obstination du théoricien trop cavillateur². Mais le sceptique rétorque que cette réfutation *ad risum* est faible. Est-il, ce faisant, dans son bon droit ? Encore faudrait-il pour cela que ses propres arguments fussent forts, ce qu'assurément ils ne sont pas. Et ce pour deux raisons, dont l'examen nous permettra d'emblée d'interroger, par contraste d'avec son adversaire – le scepticisme, – la nature et les prérogatives du sens commun en question.

a. Une faiblesse psychologique frappe d'abord les raisonnements du sceptique : ses arguments ne parviennent pas à produire sur notre esprit l'effet escompté. Pourquoi faudrait-il s'arrêter à les considérer ?

« Combien nous propose-t-on de raisonnements qui confondent les nôtres et qui, cependant, ne font et ne doivent faire aucune impression sur le sens commun, parce que ce sont des illusions dont nous pouvons bien apercevoir la fausseté par un sentiment irréprochable de la nature, mais non pas toujours la démontrer par une exacte analyse de nos pensées. » (*Traité*, I, VIII, § 63, 106)

Plus précisément donc, c'est de la force de son adversaire (les sentiments que nous inspire la nature) que le scepticisme est faible. Ces sentiments naturels ne sont pas, pour Buffier, analysables – ils dissipent, sans qu'on puisse savoir au juste selon quels mécanismes, les illusions que produit le sceptique. Autrement dit, il convient de s'y référer en dernier ressort, sans avoir à s'en expliquer davantage. Si le statut des premières vérités (leur degré de certitude, notamment) comme les sources historiques de ce nouveau recours au sens commun (à la croisée du *sensus communis* des romains, de l'*habitus primorum principiorum* des scolastiques, ou du bon sens cartésien) ont déjà fait l'objet d'un nombre important de travaux³, l'on s'attardera surtout dans les pages qui suivent sur un élément moins connu de l'œuvre de Buffier : à savoir l'influence plus que probable qu'elle a exercée sur Hume, et tout particulièrement à propos du diagnostic, dont il est ici question, relatif

langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie (1732) = *Cours*, puis le numéro de la colonne. Dans son édition des *Œuvres philosophiques* (1843), Francisque Bouillier ne se fonde malheureusement que sur cette seconde édition. Pour le *Treatise of Human Nature* ([1739-1740] 2007) de David Hume, nos références se limiteront au livre I, dans la traduction de Michel Malherbe (2022) = *Treatise I*, puis le numéro de la partie, de la section, du paragraphe et de la page ; pour *An Enquiry Concerning Human Understanding* ([1748] 2007), nous utilisons la traduction d'André Leroy, revue par Michelle Beyssade (2006) = *An Enquiry*, puis le numéro de la section et de la page.

² « [...] pour réponse je me mets à rire » (*Traité*, III, III, § 416, 250). À la suite de Louise Marcil-Lacoste, nous tâcherons de montrer la *consistance* de la critique du scepticisme dans la philosophie du sens commun (cf. Marcil-Lacoste 1982, 2 et 169 sq.). À cette fin, nous prendrons la critique buffiérienne de l'idée d'infini comme fil conducteur.

³ La synthèse récente de Jean-Christophe Bardout (2021) insiste sur la nécessaire confrontation avec Descartes pour bien saisir la spécificité de Buffier. Jacob Schmutz (2007) a montré la rencontre, dans Buffier, de la scolastique tardive et du cartésianisme naissant. Jeffrey D. Burson (2011) insiste davantage sur le contexte jésuite (naguère étudié par G. Sortais), marqué par Malebranche et Locke. Pour un rapprochement avec le *sensus communis* des auteurs romains et sur la portée, au fond assez réduite, des premières vérités du sens commun chez Buffier, voir l'introduction à l'édition citée (Buffier 2020) du *Traité des premières vérités*, p. 57-62.

à la faiblesse du scepticisme face à la force du sens commun⁴. De même que Dario Perinetti (2018)⁵ a démontré une telle influence en prenant pour fil conducteur le problème de l'identité, nous nous proposerons de le faire en partant du problème de l'infini. Et ce non seulement parce que le caractère fondationnel du sens commun se reconnaît à ce qu'il proscrie toute régression à l'infini dans l'identification des principes – ce point est bien connu⁶, – mais encore parce que la réfutation du scepticisme passe, chez Buffier, par une prise de position sur le concept d'infini et son (mauvais) usage philosophique.

b. C'est que le scepticisme n'est pas seulement marqué par une faiblesse psychologique ; une faiblesse argumentative l'accable également en raison du recours qu'il exige à l'idée d'infini. Tout en se donnant pour vigoureux, les raisonnements sceptiques sont alors humainement injustifiables et doivent à ce titre être tenus pour inconsistants.

« En voici, ce me semble, la raison que j'ai déjà insinuée : c'est que de semblables difficultés [sc. : de manière générale, les arguments sceptiques] enveloppent toujours quelque chose de l'idée d'*infini*, où notre esprit se perd et où il doit naturellement se perdre. [Ainsi rien n'est plus sensé à nous que d'avouer que nous n'y comprenons rien, comme] rien n'est plus ridicule que la vaine confiance de certains esprits qui se prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à des objections où nous devons être persuadés, si nous sommes sensés, que nous ne pouvons rien comprendre. » (*Traité*, I, VIII, § 63, 106)⁷

Le sceptique est culturiste, qui n'a que les apparences de la force. Par où il tend à se ridiculiser : ses rodomontades, qui visent à convaincre tout dogmatique que ses certitudes dépassent les forces humaines en matière de connaissance, ne doivent pas intimider. En réalité, ce sont les arguments sceptiques eux-mêmes qui sont faibles, parce qu'ils « enveloppent toujours » quelque chose qui dépasse les limites de notre esprit et engage l'idée d'infini.

S'assurer de sa propre force ; renvoyer le sceptique à son impuissance : telle est, au total, la stratégie de Buffier.

Que l'argument sceptique, lorsqu'il tente de mettre en difficulté les croyances du sens commun, n'y puisse espérer parvenir parce qu'il mobilise – tacitement – « l'idée d'*infini* », c'est là (nous semble-t-il) une thèse originale, à l'élucidation de laquelle nous nous attacherons en premier lieu (§ 1). Moyennant quoi la faiblesse du scepticisme s'expliquera par son *artificialité*, dont le recours à l'infini est le symptôme, et la force du sens commun par sa *naturalité*, dont l'immédiateté de nos sentiments les plus ordinaires est l'expression la plus pure : ce dont témoignent les métaphores⁸ qu'utilise Buffier dans ses œuvres, celle de l'alambic, pour la réflexion sceptique, celle du soleil, pour le sens commun (§ 2). Mais cette « naturalité », comment à son tour en rendra-t-on compte ? Et le scepticisme n'est-il pas aussi, en son genre, parfaitement naturel, s'il est vrai qu'il est de la nature de

⁴ « La nature est toujours trop puissante (*too strong*) pour les principes » du sceptique (*An Enquiry*, XII, p. 242).

⁵ Selon Dario Perinetti (2018, 67), « Hume must have been interested in the idea, advanced by Buffier, that some fundamental beliefs are based in natural dispositions or instincts and cannot be justified by reason ».

⁶ Voir notamment Marcil-Lacoste 1982, 40, et Ventosa Águilar 1957, 43 sq.

⁷ Sont précisés entre crochets, ici et ailleurs, les passages de la première édition du *Traité* (1724) retranchés dans la seconde (1732). Sauf mention contraire, c'est Buffier lui-même qui souligne.

⁸ Nous entendons « métaphore » au sens de Blumenberg ([1998] 2006). Les métaphores de Buffier (l'alambic, la lumière) sont des métaphores « provisoires » (Blumenberg 2006, 9-10), puisqu'elles expriment de manière figurée et imparfaite ce que Hume fera rentrer dans le giron de l'analyse psychologique.

la raison, ou de l'imagination, d'entrer dans des doutes infinis quand certains sujets en viennent à être abordés ? Ces deux points demeurent mystérieux aux yeux de Buffier : laissée en l'état, la question sera reprise par Hume, dont il faudra montrer pour finir que certaines pages importantes du *Traité de la nature humaine* et de *l'Enquête sur l'entendement humain* s'éclairent si on fait l'hypothèse, non seulement que Hume a lu Buffier, mais encore que la philosophie buffiérienne de l'esprit – essentiellement métaphorique – est, en partie au moins, un objet pour la psychologie humienne (§ 3). Montrer que Hume a lu Buffier, tel est donc notre premier objectif. Ce premier objectif devrait nous permettre d'en atteindre un second : si Buffier et Hume partagent l'idée selon laquelle le sens commun résiste aisément aux efforts du scepticisme, Hume prend en charge le programme d'une véritable analyse de ces sentiments naturels, tandis que Buffier se contente d'y voir une mystérieuse et inexplicable source de vérité⁹. La nature du sens commun s'en trouve alors changée : sans pourtant rien perdre de sa force, il ne sera plus, avec Hume, une source d'évidences immédiates et soustraites à l'examen (comme c'était le cas chez Buffier), puisque ces évidences sont construites et leur immédiateté, fictive. Nous reviendrons alors en conclusion sur ce que de telles analyses sont susceptibles d'apporter à une meilleure compréhension du nouvel intérêt pour le sens commun dans la première moitié du XVIII^e siècle.

1. « L'idée d'infini » : un essai d'explication

Commençons par une précision. Le § 63 du *Traité* portant mention de l'idée d'infini, qu'il nous faut expliquer désormais, est isolé. Sauf erreur, c'est la seule fois où le jésuite se propose de reconduire *tous* les arguments sceptiques à un recours indu à l'idée d'infini. Pourtant la chose n'a-t-elle pas, comme le stipule notre texte cité plus haut, « déjà » été « insinuée » ? Il est vrai : à propos d'un exemple localisé, qui nous servira ici de point de départ. C'est – selon Buffier, qui ne prétend pas proposer une liste exhaustive ou même ordonnée des principes du sens commun – une première vérité que « ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence, ni des parcelles de matière remuées au hasard former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier tel qu'une horloge¹⁰ » (*Traité*, I, v, § 34, 92).

Proposition qui, à y bien réfléchir, ressemble fort à une pétition de principe : une lecture du *Traité* montre en effet que cette première vérité a été, si l'on peut dire, taillée sur mesure pour défendre le créationnisme, et le marquer au sceau du bon sens. Pour preuve : lorsqu'il reformule cette première vérité, Buffier substitue à l'exemple d'une horloge, formée par l'homme, l'exemple du monde, créé par Dieu¹¹. Disons par parenthèse que Hume ne s'y trompera pas¹². Mais, tout compte fait, cette première vérité doit pour Buffier

⁹ Comme l'écrit Jean-Christophe Bardout (2021, 30-31), « cette naturalité du sens commun dispense Buffier d'un plus ample examen [...]. Si Buffier découvre le pays, il laisse à d'autres le soin de le cartographier ».

¹⁰ L'exemple est bien connu ; aussi n'est-il pas surprenant que Hume le reprenne (« un homme qui trouverait une montre ou une autre machine dans une île déserte conclurait qu'il y a eu précédemment des hommes sur cette île » [*An Enquiry*, IV, 86]). Il aura tout aussi bien pu le trouver chez Bayle, dont il recommande la lecture, pour la bonne intelligence du *Treatise*, dans une lettre à Michael Ramsay du 26 août 1737 (voir Wright 2016, 61-66).

¹¹ *Traité*, I, vii, § 60, 104 : « touchant la première sorte de vérité qui nous fait juger que le pur hasard ne saurait former un ouvrage tel que le monde en général ou le corps humain en particulier [...] ».

¹² Que Hume reprenne l'argument n'est, on l'a vu (note 10), pas remarquable. Ce qui l'est, en revanche, c'est qu'il s'attache, dans la section XI de *l'Enquête* (consacrée à la religion naturelle), à dissocier son application à « l'art humain », légitime du point de vue du sens commun, et aux « œuvres de la nature » – application

en être une, parce que l'opinion inverse – qui voudrait que le monde se soit formé au hasard, n'étant qu'une « combinaison » possible de parties parmi « une infinité de combinaisons possibles », – n'est pas naturelle. « Ce n'est point, dis-je, la nature qui fait porter un jugement pareil, c'est plutôt l'effort d'une imagination qui s'alambique mal à propos en des objets où notre esprit se perd et où, borné comme il est, il doit manifestement se perdre. » (*Traité*, I, VII, § 61, 104 [nous soulignons])

L'idée même d'une combinaison infinie échappe à notre esprit : elle ne résulte que d'un « effort de l'imagination » qui fait mine de se représenter une infinité de combinaisons possibles des parties de la matière, mais n'y parvient pas en réalité et ne se paye que de mots. Sur ce point, l'interprétation n'offre donc pas de difficulté particulière, et Buffier pourra reproduire un argument identique au moment de traiter les paradoxes de Zénon (*Traité*, I, VIII, § 63, 106) : ces paradoxes, d'essence sceptique, sont incapables d'avoir prise sur notre esprit et dépassent, dans leur formulation même, les limites de ce dernier. Ce n'est pas toutefois que Buffier tâche à proprement parler de résoudre ces paradoxes : il se contente plutôt de les dissoudre en les reconduisant à un usage illégitime de l'idée d'infini, où notre esprit s'égaré fatalement. En toute hypothèse, la réfutation *ad risum* – qui consiste à répondre « par voie d'expérience » à Zénon, c'est-à-dire à répondre en marchant – communique avec l'accusation d'un raisonnement *ad infinitum* qui dépasse les bornes de l'esprit humain. D'une formule ramassée : « raisonnez à l'infini, je viens de faire mon pas en un instant¹³ » (*Éléments*, VI, § 73, 108-109 [= *Cours*, colonne 929]).

Mais concernant les autres premières vérités du sens commun, et les difficultés sceptiques qu'on fait mine de leur opposer, la thèse de Buffier sera moins aisée à soutenir, et sa justification à instruire. Pensons à la plus célèbre d'entre ces premières vérités : « il y a d'autres êtres, et d'autres hommes que moi au monde¹⁴ » (*Traité*, I, v, § 34, 92) (ce qui revient, plus largement, à faire de l'existence du monde extérieur une première vérité du sens commun). On voit mal, en première lecture, les raisons pour lesquelles la pseudo-réfutation sceptique de cette proposition du sens commun enveloppe l'idée d'infini.

Disons d'abord en quoi consiste la pseudo-réfutation en question. Elle est selon Buffier d'espèce cartésienne : s'il est vrai que la seule certitude dont nous soyons capables dérive du sentiment intime que nous avons de notre propre existence (*Cogito*)¹⁵, alors les « impressions » de notre esprit fonctionnent en vase clos et ne renvoient à rien d'extérieur. Citons un peu longuement le texte dans lequel Buffier restitue le *nervus probandi* des sceptiques :

« un esprit, une âme telle que la nôtre, ressent bien l'impression que les corps et le sien en particulier font sur elle, mais comme au fond son corps est très distingué de cette impression, et que selon ces messieurs, cette impression ou

entièrement illégitime, puisque nous ne connaissons pas Dieu comme nous connaissons par expérience l'homme (*An Enquiry*, XI, 222-223).

¹³ Ce passage des *Éléments de métaphysique* se réfère explicitement au § 63 du *Traité* que nous tâchons d'expliquer.

¹⁴ On pourrait s'essayer à reproduire le même raisonnement pour les autres premières vérités, savoir : 1. Que les hommes sont capables de vérité ; 2. Que l'intelligence n'est pas le corps ; 3. Que tous les hommes ne peuvent vouloir me tromper. Mais la solution que nous esquisserons sera, espérons-le, valable aussi pour ces premières vérités. Sur le problème de l'existence du monde extérieur chez Buffier, que nous n'examinons ici que comme un échantillon du problème de la confrontation entre sens commun et scepticisme, voir Bardout, à paraître.

¹⁵ « La première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles est le sentiment intime qu'a chacun de nous de sa propre existence et de ce qu'il en éprouve en lui-même (*Traité*, I, i, § 9, 83). Sur le déplacement par rapport au *Cogito* qu'implique en fait un tel vocabulaire, voir Thiel 2011.

une autre entièrement semblable pourrait absolument se faire éprouver dans notre âme sans l'existence des corps, il s'ensuit que notre sentiment intime ne nous donne aucune conviction de l'existence d'aucun corps, et que nous n'en avons nulle évidente certitude » (*Traité*, I, III, § 19, 87).

Pour le formuler autrement, Descartes conduit à Berkeley. Mieux : sans même que Buffier ait pu le savoir positivement, Descartes conduit à Hume – car Hume lui-même n'estime-t-il pas que « ce n'est pas à proprement parler notre corps que nous percevons, quand nous regardons nos membres, mais certaines impressions qui entrent par nos sens¹⁶ » (*Treatise I*, IV, 2, § 9, 365) ? De là à dire que Buffier est l'auteur génial qui a anticipé les conséquences dernières du cartésianisme, avant même que ces conséquences ne se produisent sur la scène de l'histoire, il n'y a qu'un pas – que franchira Thomas Reid¹⁷. Ce n'est pas autre chose que faire de Buffier, si l'on peut dire, un lecteur de Hume par anticipation, quand il est vrai au contraire – notre but est de le montrer – que Hume a lu Buffier et en a tiré d'utiles conséquences.

Mais revenons pour l'instant à notre propos. On ne voit pas que l'argument sceptique mobilise ici « l'idée d'infini », et le mot même d'infini n'y apparaît pas. Est-ce à dire que Buffier se contredit, lorsqu'il écrit que *tous* les arguments sceptiques enveloppent l'idée d'infini ? – Peut-être est-ce tout simplement que nous ne connaissons pas encore assez le concept que Buffier se fait de l'infini. Ce pour quoi il convient de se référer au chapitre XII de la seconde partie du *Traité des premières vérités* : « Du fini et de l'infini ». Classiquement, Buffier y distingue (« avec les Scolastiques ») l'infini en puissance et l'infini absolu.

a. L'infini en puissance est quantitatif. Est infini en puissance ce à quoi l'on peut ajouter ou retrancher un degré de grandeur ou de petitesse. Et Buffier de préciser que « nous avons naturellement l'idée du premier infini » dans la mesure où « nous ne concevons rien de si grand que nous ne puissions ajouter dans notre pensée aux degrés de grandeur qui sont présents à notre esprit des degrés ultérieurs de grandeur¹⁸ » (*Traité*, II, XII, § 250, 183). Selon une comparaison empruntée à Locke, et dont Hume aura à se servir de nouveau, notre esprit est comme cette corde qu'on jette à la mer, sans pouvoir en atteindre le fond, et surtout sans savoir si nous en sommes loin ou proche (*Traité*, II, XII, § 253, 185)¹⁹.

b. Il en va du tout au tout autrement avec l'infini absolu : nous n'en avons pas la moindre idée. Ou, plus précisément, nous n'en pouvons pas naturellement « former l'idée » (*Traité*, II, XII, § 250, 183), pour autant que c'est l'idée de l'infini en puissance qui se présente à nous, chaque fois que nous pensons à l'infini. Je puis bien imaginer, par exemple, que Dieu a beaucoup de sagesse ; mais mon esprit est ainsi fait qu'il m'est impossible d'imaginer

¹⁶ Sur la croyance « naturelle » mais sans fondement rationnel à l'existence du monde extérieur chez Hume, voir l'étude classique de Kemp Smith 1941.

¹⁷ « [...] Buffier a eu le mérite d'avoir découvert ceci avant que les conséquences du système Cartésien ne soient pleinement exhibées, comme elles l'ont été par Hume » (Reid [1785] 2002, 526 [nous traduisons]).

¹⁸ À notre connaissance, la conception buffiérienne de l'infini, dont l'originalité n'est pas des plus remarquables, n'a fait l'objet d'aucune étude. Voir, pour une mention lapidaire, Tonelli 1959, 405.

¹⁹ Voir John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, xvii, § 15 (2009) et Hume, *An Enquiry*, VII, 139 : « Notre ligne est trop courte pour sonder l'immensité de pareils abîmes ». Notons que cette phrase s'insère dans un développement critique sur Malebranche tout à fait conforme aux « Observations sur la métaphysique de Malebranche » de Buffier (*Traité*, 331-332) : la philosophie de Malebranche est parfaitement cohérente, séduisante, bien déduite, et mène pourtant à des conclusions « éloignées de la vie et de l'expérience courante (*remote from common life and experience*) » (*An Enquiry*, VII, 139).

une sagesse qui ne puisse recevoir de nouveaux degrés à mesure que j'y réfléchis. Mon esprit est ainsi fait, parce que mon imagination est *finie* ; elle ne peut se représenter que des degrés finis de sagesse, de justice, de science, auxquels elle peut toujours, le cas échéant, ajouter de nouveaux degrés, etc. Si tel n'était pas le cas, « nous comprendrions Dieu autant qu'il se comprend lui-même, et notre intelligence serait infinie comme la sienne » (*Traité*, II, XII, § 252, 184). À quoi l'on objectera sans nul doute qu'au moins nous distinguons l'infini en puissance de l'infini absolu. N'est-ce pas qu'en l'occurrence nous avons une idée du second ? En aucun cas. « Lors donc que j'emploie le terme d'*infini absolu*, je veux par cette expression indiquer *une chose incompréhensible*. [Je comprends ce que je dis, et ce que je dis est un mot qui indique un objet où j'avoue que je ne comprends rien. C'est ainsi que j'entends ce que je dis en prononçant le mot *infini absolu*]. » (*Traité*, II, XII, § 253, 185)

Voilà le point auquel nous souhaitions parvenir. Invoquer l'infini, c'est en fin de compte reconnaître que nous n'y comprenons rien : l'infini est le mot que nous employons pour marquer que nous n'y voyons goutte. « Dieu est infini » ne signifie pas que je conçoive proprement Dieu comme infini, ou que je lui prédique rigoureusement cet attribut. « Dieu est infini » veut dire : mes lumières sont faibles, je suis impuissant à « comprendre toute la grandeur de l'essence d'un tel être²⁰ » (*Traité*, II, XII, § 253, 186).

C'est la raison pour laquelle il y a, en tout et pour tout, deux manières de se rapporter à cet infini absolu. Soit l'on utilise le mot « infini » dans sa signification exacte – autrement dit, pour désigner par là son ignorance. Soit l'on utilise ce mot pour *faire croire* que l'on possède une idée, et débiter des paradoxes insupportables au sens commun. Et « ceci nous fait voir combien sont propres à décrier la raison ceux qui raisonnent de choses sur lesquelles ils ne disent et ne peuvent dire que des incompréhensibilités » (*Traité*, II, XII, § 255, 186). Remarque qui prête à sourire, si l'on songe qu'elle est écrite par un prêtre, quand Hume précisera pour sa part que la « doctrine de l'infini divisibilité de l'étendue », dont résultent les paradoxes de Zénon déjà mentionnés plus haut et tous les paradoxes de l'infini, est un « *dogme* de prêtre (*priestly dogmas*), inventé à dessein pour courber et subjuguier la rebelle raison humaine » – le tout sans jamais manquer en passant de « [choquer] le sens commun (*common sense*)²¹ » (*An Enquiry*, XII, 238).

2. La lumière du sens commun et l'alambic de la réflexion

Revenons à présent, munis de ces éclaircissements, à l'argument d'inspiration sceptique concernant l'existence du monde extérieur. En quel sens enveloppe-t-il l'idée d'infini ? En au moins trois sens.

²⁰ Il faut rappeler ici qu'au titre des choses que Buffier trouve bonnes chez Descartes (et elles sont bien peu nombreuses), se trouve « la réflexion que fait Descartes » sur l'incompréhensibilité de Dieu. Celle-ci est « la base de la religion naturelle » (*Traité*, « Remarques sur les Principes de Descartes », 308, renvoyant aux *Principia I*, § 25). Il va de soi que le statut de l'incompréhensibilité divine chez Descartes est bien plus complexe : voir Arbib (2017) 2021, § 26. Notons enfin, sur ce point, l'hétérodoxie de Buffier : soutenir que « notre esprit, par là même qu'il est fini, ne peut rien savoir de certain sur l'infini », c'est soutenir la 4^e proposition condamnée par la xv^e congrégation générale des jésuites en 1706 (Sortais 1929, 37).

²¹ Ce passage mériterait qu'on s'y attarde, car sa fonction est paradoxale : il semble se situer du côté du sens commun, pour en réalité mieux pouvoir le réfuter. Permettant de justifier l'atomisme des impressions (voir *Treatise I*, II, 3, § 12, 159), il donnera en effet son fondement à la démonstration du caractère fictif de la croyance naïve en l'existence du monde extérieur (*Treatise I*, IV, 2, § 40, 386). Contentons-nous de citer Michel Malherbe (2001, 74) : la division à l'infini de l'étendue « signifierait l'impossibilité de jamais atteindre le simple et de jamais échapper aux évidences intuitives du sens commun ». Sur l'infinie divisibilité chez Hume, voir Baxter 1988.

1. Dire de l'argument sceptique concernant l'existence du monde extérieur (comme de tout argument sceptique) qu'il enveloppe l'idée d'infini, serait dire, d'une manière un peu vague, qu'il recoure à des idées ou des raisonnements qui sont incompréhensibles au sens commun, conformément à l'équivalence qui vient d'être posée entre « infini » et « incompréhensible ». Ce qui revient à simplement baptiser la difficulté ; bref, à avancer un fait (« il y a au monde, quoi qu'en puissent dire certains philosophes, du sens commun, de la conduite et de la raison : il y a donc de la vérité, de la certitude et de l'évidence à l'égard de ce qui est hors de nous » [*Traité*, I, IV, § 27, 90]) tout en reconnaissant l'incapacité dans laquelle nous nous trouvons de « démontrer » que le sceptique a tort lorsqu'il récusé ce fait. Sous ce rapport, l'argument *ad infinitum* se confond décidément avec l'argument *ad risum* – stratégie peu digne d'un philosophe qui doit, comme nous en avertira Hume, découvrir la vérité et non pas « rendre odieuse la personne d'un adversaire » (*An Enquiry*, VIII, 165).

2. Plus littéralement encore, il y a tout lieu de penser que l'argument sceptique, d'inspiration cartésienne²², enveloppe tacitement l'idée d'infini²³ dans la mesure où il prétend que la démonstration de l'existence des corps est suspendue à celle de l'existence de Dieu ; qu'en d'autres termes l'existence des corps est douteuse, aussi longtemps que n'intervient pas la médiation de l'idée d'infini. Ce qui soulève, pour Buffier, une question : « Dira-t-il [...] que Dieu m'en a donné l'idée [sc. : de l'existence des corps] et que si cette idée n'était pas vraie, ce serait Dieu qui me tromperait ? Mais ce raisonnement contient trois ou quatre propositions, dont chacune assurément n'est ni plus claire, ni plus immédiate à mon esprit que cette vérité : *il y a des corps*. » (*Traité*, I, VII, § 54, 99)

Ce texte capital appelle, dans les limites qui sont les nôtres ici, trois commentaires.

En premier lieu, Buffier inverse l'ordre d'exposition retenu par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, tout en requalifiant la notion cartésienne de simplicité. La proposition « il y a des corps » est plus simple que la proposition « Dieu existe ». Or « plus simple » n'a plus dans ces circonstances, comme chez Descartes²⁴, un sens transcendantal (qu'il convient de rapporter aux conditions sous lesquelles des objets peuvent être connus), mais un sens simplement psychologique (« plus simple » veut dire : « plus accessible au sens commun »). C'est pourquoi il faudra partir de l'existence des corps si l'on souhaite s'élever à l'existence de Dieu – à telle enseigne que la seule preuve de l'existence de Dieu retenue par Buffier est la preuve physico-théologique.

En second lieu, le recours à l'idée d'infini est tenu par Buffier pour *moins clair* que la simple constatation que nous pouvons faire de l'existence des corps : or ce qui signale une première vérité du sens commun, c'est précisément qu'elle ne peut ni être prouvée, ni être

²² Il est clair que l'argument cartésien ne saurait rigoureusement être dit « sceptique », puisque Descartes prétend effectivement démontrer l'existence des corps. Mais il faut garder à l'esprit que, bien souvent, l'adjectif « cartésien » renvoie pour un auteur du XVIII^e siècle à Malebranche. Or Malebranche estime que l'argument cartésien n'est pas concluant, d'où l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de démontrer l'existence des corps (on se reportera à ce sujet au VI^e *Éclaircissement* de *La Recherche de la Vérité*, in Malebranche [1712] 1976, 63). Sur cette critique, voir Desoche 1998. Sur « l'émergence du problème de l'existence du monde extérieur en terre cartésienne » et sa persistance au XVIII^e siècle, voir Charles 2005.

²³ Il ne peut s'agir là que d'une simplification de Buffier : le *nervus probandi* de la *Sixième méditation* ne repose nullement sur l'attribut d'infinité de Dieu, mais sur sa véracité (« je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie » [Descartes 1996, t. VII, 79-80 ; t. IX, 63]). Voir Gueroult (1953) 1968, 92-95. Mais pour Buffier, tout se passe comme si l'idée d'infini et l'idée de Dieu étaient ici strictement interchangeables.

²⁴ *Regulae ad directionem ingenii*, Regula XII, Descartes 1996, t. X, 418. Voir Vuillemin 1987, 117-118.

attaquée, par une proposition moins claire (*Traité*, I, VII, § 51, 99)²⁵. On comprend à présent que Buffier puisse taxer de sceptiques des argumentations qui, en apparence, nous semblent dogmatiques. Si la tentative, par Descartes, d'une démonstration de l'existence des corps par la médiation de l'idée d'infini (ou l'idée de Dieu, ce qui pour Buffier revient au même) est sceptique, c'est qu'en voulant « prouver » une première vérité du sens commun, elle donne en réalité des armes pour l'« attaquer ». Introduire des médiations de pensée là où devrait suffire l'immédiateté des croyances du sens commun, ou même s'essayer à justifier ces croyances par des arguments rationnels, c'est inévitablement ouvrir la boîte de Pandore du scepticisme. Et pour cause : ce qui caractérise la force de nos sentiments naturels, c'est précisément leur immédiateté qui les soustrait au doute.

Ce fond sceptique de l'argument cartésien, qui ruine la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu et introduit des médiations de pensée inutiles, sinon nuisibles, Hume le reconnaîtra d'ailleurs à son tour dans *l'Enquête sur l'entendement humain*.

« Recourir à la véracité de l'Être Suprême pour prouver la véracité de nos sens, c'est assurément faire un détour très inattendu (*a strange direction for the argument to take*). [...] Sans compter qu'une fois le monde extérieur mis en question, nous serons en peine de trouver des arguments qui nous permettront de prouver l'existence de cet Être ou l'un de ses attributs. » (*An Enquiry*, XII, 235)

Remarquons surtout que l'on peut tout à fait reconduire cet argument s'agissant d'autres premières vérités du sens commun mises en lumière par Buffier : que les hommes soient capables de vérité, que l'intelligence ne soit pas le corps, ne sont-ce pas là des propositions que Descartes prétendait démontrer, dans les *Méditations métaphysiques*, par la médiation de l'idée de Dieu²⁶ ? Si les arguments sceptiques enveloppent « l'idée d'infini », c'est donc qu'ils trouvent, pour la plupart, leur sol dans l'entreprise cartésienne, sa démesure et son échec. Mais cette interprétation n'est pas encore pleinement satisfaisante, car le § 63 du *Traité* indique bien que « tous » les arguments sceptiques enveloppent l'idée d'infini. Or que « tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper, et à m'en faire accroire » (*Traité*, I, v, § 34, 92) est assurément une première vérité du sens commun et, sauf erreur, Descartes pas plus qu'aucun autre n'a prétendu justifier cette proposition par la garantie divine ; sauf erreur, les scrupules sceptiques concernant cette vérité ne seront donc pas d'essence cartésienne.

3. Suggérons par suite une autre lecture qui, sans remplacer la précédente, la complète : ce n'est pas seulement *matériellement* qu'intervient l'idée d'infini (comme un élément de l'argument sceptique) ; c'est aussi *formellement*, au sens où tout argument sceptique enclenche potentiellement une régression à l'infini, par le simple fait qu'il introduit des médiations de pensée superflues. Au demeurant, c'est précisément pour éviter ce genre de régression que Buffier, dès l'introduction de son ouvrage, insistait sur la nécessité de trouver, concernant les choses extérieures et au-delà du sentiment intime de notre propre existence, une nouvelle source de vérité : « Mais, en remontant ainsi de preuve en preuve,

²⁵ C'est là le premier « caractère » de toutes les premières vérités du sens commun. Laissons de côté le second (ces premières vérités font l'objet d'un consentement universel [*Traité*, I, VII, § 52]) et le troisième (tout se passe comme si, en pratique, nous les tenions pour vraies [*Traité*, I, VII, § 53]).

²⁶ D'où l'utile principe de lecture du *Traité des premières vérités* proposé jadis par Johano Strasser (1969, 181) : « Dans cette liste des premières vérités on trouve pratiquement tout ce que Descartes avait déclaré douteux dans les *Meditationes* ».

il faut rencontrer enfin des propositions qui n'en aient plus besoin, autrement toute la vie se passe à prouver sans avoir jamais rien trouvé de fixe, et sans jamais savoir à quoi s'en tenir²⁷. » (*Traité*, « Dessen et division de l'ouvrage », § 6, 81)

Cette déclaration nous conduit au cœur de l'affrontement que Buffier prétend mener contre le scepticisme. Par ceci même qu'il exige une médiation de pensée, un effort de réflexion, là où devraient en principe suffire les suggestions immédiates du sens commun, le sceptique s'engage dans un protocole dont il est incapable de sortir. Par conséquent, ce n'est pas seulement « l'idée d'infini » qu'enveloppe le raisonnement sceptique ; c'est la potentielle répétition à l'infini des actes de réflexions, toujours conduits à un niveau supérieur de doute, jusqu'à ce que s'éteignent les raisons que nous avons de tenir pour vraie telle ou telle proposition du sens commun.

Mais, au moment de qualifier ce protocole, Buffier hésite : est-il naturel ou artificiel ? Si l'on retient comme seule source de vérité le sentiment intérieur de notre existence, c'est alors une conséquence « très naturelle »²⁸ (*Traité*, I, III, § 19, 87) qu'il faut tenir pour douteuse l'existence des corps. La naturalité du scepticisme est interne à la réflexion – c'est, si l'on préfère, une naturalité seulement *partielle*. Partielle car aussitôt que la réflexion est mise en concurrence avec la nature humaine considérée dans sa totalité (qui suppose à la fois l'union de l'âme et du corps et l'union, elle aussi naturelle, de l'individu avec d'autres individus en société²⁹) son artificialité devient absolument patente.

Il n'est peut-être pas inutile de souligner en l'espèce que la philosophie du sens commun de Buffier, lorsqu'elle oppose la réflexion ou l'imagination aux sentiments de la nature, s'autorise d'un réseau métaphorique plutôt qu'elle ne procède à une psychologie des facultés.

a. La pensée partielle, qui ne s'appuie que sur l'effort de la réflexion ou de l'imagination pour produire à l'infini ses médiations intellectuelles, est conçue comme un alambic³⁰ – c'est-à-dire d'abord comme quelque chose d'artificiel, qui chauffe et distille.

a.1. Qui chauffe : l'imagination, nous apprend Buffier, s'échauffe beaucoup chez les philosophes. Pourquoi ? Parce que la discussion philosophique est généralement un champ de bataille où l'on se querelle, où les opinions se frottent les unes aux autres. Mais à quelle nécessité répond cet échauffement sinon à une nécessité sociale de distinction ? L'échauffement de l'imagination résulte mécaniquement de la nécessité de se différencier dans le champ intellectuel, pour se distinguer dans le champ social.

a.2. Qui distille : le propre de l'alambic, c'est de séparer les parties les plus subtiles et les plus volatiles de la matière, d'où une confusion très commune chez Buffier (comme plus généralement dans la philosophie du sens commun) du subtil avec l'abstrait, et de l'abstrait avec le faux. Ce qui caractérise dans ces circonstances l'opinion philosophique, c'est d'avoir perdu tout rapport avec la matière grossière qui fait la substance des croyances du sens commun, et donc la substance des vérités auxquelles nous avons naturellement accès. Mais à quelle nécessité répond cette distillation sinon à une

²⁷ Le texte de l'édition de 1724 (« jamais rien *prouvé* de fixe ») est corrigé par l'édition de 1732 (« jamais rien *trouvé* de fixe »). Voir *supra* note 6.

²⁸ Cette mention est supprimée dans l'édition de 1732, ce qui témoigne de l'hésitation de Buffier.

²⁹ « [...] cette espèce de certitude [sc. la certitude morale] a un rapport particulier avec les mœurs et la conduite des hommes dans la société *qu'ils entretiennent naturellement entre eux* » (*Traité*, I, XIX, § 149, 140, les italiques sont nôtres).

³⁰ Nous nous appuyons dans les lignes qui suivent sur les passages suivants : *Traité*, I, VII, § 61, 104 ; *Traité*, III, III, § 419, 252 ; *Traité*, « Éclaircissements », § 56, 353 ; *Éléments*, VI, § 83, 123 (= *Cours*, colonne 933-934). Nous retenons, sur ces métaphores, la leçon que Barthes (1957, 199-208) consacre au bon sens. Soulignons enfin que Thomas Reid utilise aussi la comparaison avec l'alambic : renvoyons, sur ce point, à l'article d'Angélique Thébert dans ce dossier.

nécessité passionnelle d'amusement ? Buffier ne cesse de le répéter : les sceptiques n'entrent dans des subtilités que pour « [donner un nouvel amusement aux esprits de leur siècle,] car après que leurs raisons prétendues ont été examinées et pénétrées, le genre humain n'a pas changé de sentiment sur ce point » (*Traité*, I, VIII, § 65, 107).

Si le sceptique raisonne « à l'infini », s'il produit un « effort de l'imagination », s'il se comporte comme un alambic qui distille lentement ses propositions difficiles, est-ce en fin de compte naturellement ou artificiellement ? Certes, d'un côté, il s'éloigne des sentiments « naturels » de l'humanité, dont il convient de noter dès à présent (et, sur ce point, l'accord de Hume sera complet), qu'ils ne sont guère modifiés par ses rododromes. Mais, d'un autre côté, il semble obéir à des nécessités passionnelles (amusement) et sociales (distinction) sur lesquelles Buffier ne s'attarde malheureusement guère. Surtout, le scepticisme produit comme infaillible résultat une forme de « folie » philosophique, « reconnue et méprisée universellement » (*Traité*, I, II, § 14, 85) : à trop vouloir se distinguer, le sceptique s'isole.

b. Ce sur quoi Buffier s'arrête longuement, en revanche, c'est sur le sens commun qu'il compare souvent à une sorte de lumière³¹. Comparaison qui assure d'emblée la naturalité du sens commun, quand celle de l'alambic suggérerait l'artificialité du scepticisme. Certes, la lumière aussi chauffe, mais *uniformément* : c'est-à-dire qu'elle éclaire tous les hommes « qui ont atteint [l'âge et] l'usage de la raison » et leur fait porter un « jugement commun et uniforme » (*Traité*, I, v, § 33, 92). Si le désir de distinction sociale du sceptique n'est que suggéré, il est clair en revanche que Buffier lie étroitement la possession du sens commun à la nécessaire insertion dans la société civile et dans les activités ordinaires de travail, de conversation, de loisir qui requièrent des hommes qu'ils adoptent, bon gré mal gré, des croyances uniformes et communes³². Ou plutôt, il se contente à diverses reprises de constater ce lien : c'est parce qu'elles sont immédiates que les croyances du sens commun nous permettent, sans réflexion, d'agir et de vivre en commun ; mais c'est aussi parce qu'elles sont immédiates qu'elles sont appelées à demeurer inexplicables, mystérieuses. *Tout, dans cette philosophie du sens commun, est une question de vitesse : les suggestions rapides de la nature résistent à toute tentative d'explication – et demeurent imperméables aux arguments sceptiques, dont les médiations infinies, et infiniment lentes, sont destinées à nous laisser indifférents.* Il faut du temps pour exposer les paradoxes de Zénon, pour faire droit aux médiations intellectuelles du scepticisme ; il ne faut qu'un « instant » pour se mettre à marcher et, si on en a la volonté, se mettre à agir.

3. Hume : Buffier sur la table de l'anatomiste

Buffier a donc substitué à la traditionnelle psychologie des facultés une représentation métaphorique de l'esprit, qui relève à la fois de la mécanique artificielle – le scepticisme – et de la dynamique naturelle – le sens commun. Plus encore, il a entrevu que cette mécanique et cette dynamique sont structurées par le social et le passionnel. Mais il n'a rendu compte dans le détail ni de cette mécanique, ni de cette dynamique, ni de cette structuration (rappelons qu'une « exacte analyse » des sentiments de la nature paraît à Buffier inaccessible). Forte en images, la philosophie buffiérienne de l'esprit est faible en

³¹ Les occurrences sont trop nombreuses pour qu'on les mentionne. Il suffira de noter qu'en toute rigueur, les lumières du sens commun étant plus faibles que celles du sentiment interne, il faut réserver seulement aux secondes le privilège de la métaphore solaire. Car « le soleil et un simple flambeau ont également une véritable lumière, [mais] ils n'ont pas pour cela une égale lumière » (*Traité*, « Éclaircissements », 358).

³² « [...] telle est la sorte de certitude qui les conduit dans leurs desseins, leurs vues, leurs entreprises et toutes leurs démarches » (*Traité*, I, XIX, § 149, 140).

explications. Bref, Buffier n'a pas sauté le pas de ce que Deleuze nomme, chez Hume, une « psychologie des affections de l'esprit » constituée comme science³³. En un sens on peut dire qu'il projetait de le faire, comme la déclaration qu'il nous faut citer à présent semble l'indiquer : « C'est une philosophie de faux aloi de contredire par des réflexions alambiquées le sentiment universel de la nature, au lieu de travailler par un soin digne de toute notre attention à le connaître, à le démêler et à nous y tenir. » (*Éléments*, VI, § 83, 123 [= *Cours*, colonne 933-934])

L'étonnant est que Buffier entendait précisément démêler à la faveur d'une analyse les opérations de l'esprit, jusqu'à faire de la conquête de « l'exactitude » en la matière le moyen de redéfinir la tâche de la métaphysique³⁴. Mais il se pourrait bien que l'appel au sens commun l'ait conduit à privilégier des métaphores aux raisonnements, et qu'au lieu d'un « esprit de précision (*spirit of accuracy*) » – dont Hume reconnaît également qu'il appartient à la nouvelle métaphysique de l'atteindre, – il se soit contenté de « représenter le sentiment commun de l'humanité (*common sense of mankind*) sous des couleurs plus belles et plus engageantes³⁵ » (*An Enquiry*, I, 49). Et il se pourrait bien, par suite, que ce soit Hume lui-même qui ait pris en charge une telle entreprise d'analyse des croyances du sens commun et de la logique sceptique.

Indiquons tout de suite qu'il ne s'agit pas pour nous de proposer une interprétation « naturaliste » ou « sceptique » de la philosophie de Hume, ou même de nous situer dans ce débat³⁶. Il est tout à fait possible d'estimer, par exemple, que Hume a répondu, quant à son scepticisme, aux objections de l'école écossaise du sens commun, en faisant valoir dans l'*Enquête* que ses arguments ne sont pas de nature à modifier les manières ordinaires de penser, de sentir et d'agir (*An Enquiry*, VIII, 165)³⁷. Il est d'ailleurs vrai que Hume, non seulement répond dans l'« Avertissement » au « Dr Reid et à ce sot bigot de Beattie », mais qu'il a de surcroît intégré à son scepticisme des éléments du recours au sens commun pour neutraliser les objections que l'on pourrait adresser au pyrrhonisme (moyennant quoi il a « corrigé » ce dernier)³⁸. Mais on voudrait montrer plus modestement que c'est en fait dès le *Traité de la nature humaine* – avant, donc, qu'il ne se soit confronté avec l'école écossaise – que Hume corrige le pyrrhonisme par le sens commun, en proposant une explication psychologique de ce dont Buffier se contentait de faire, dans sa philosophie de l'esprit, le constat sous couvert de métaphores.

Nous pensons pouvoir l'établir à partir de trois points déjà évoqués précédemment, sur lesquels il nous faut revenir et achever notre propos.

³³ Celle-ci, constituant « la vraie science de l'homme », devait prendre le relais de la psychologie des facultés (Deleuze [1953] 2010, 1).

³⁴ « Ainsi cette science [sc. : la métaphysique] a pour objet propre et particulier de faire une analyse si exacte des objets de l'esprit, que l'on pense sur toutes choses avec la plus grande exactitude et la plus grande précision qui se puisse » (*Éléments*, I, § 9, 13 = *Cours*, colonne 898).

³⁵ On sait que le nom de Buffier n'est pas mentionné par Hume, qui renvoie à Cicéron, La Bruyère et Addison. Mais la remarque s'applique bien à la philosophie du jésuite, d'autant qu'elle se fonde sur une redéfinition de la métaphysique, d'inspiration buffiérienne, comme discipline pour atteindre la précision (*An Enquiry*, I, 52) dans la connaissance de l'esprit.

³⁶ Voir par exemple, avec une discussion de la littérature afférente, Gide 2015.

³⁷ Voir Harris 2018.

³⁸ « Il y a, certes, un scepticisme plus *mitigé*, une philosophie *académique* qui peut être à la fois durable et utile et qui peut, en partie, résulter du pyrrhonisme, de ce scepticisme *outré*, quand on en corrige, dans une certaine mesure, le doute indifférencié (*undiscriminating doubts*) par le sens commun (*common sense*) et la réflexion » (*An Enquiry*, XII, 243). Sur l'« Avertissement », voir la Lettre à William Strahan du 26 octobre 1775 (citée p. 41 de la traduction française de l'*Enquête* [Hume 2006]).

1. Commençons par la caractérisation formelle du protocole sceptique dans la quatrième partie du premier livre du *Traité de la nature humaine*. Ou plutôt : par la caractérisation du protocole rationnel par lequel un esprit contrôle ses opinions et se trouve, de ce fait même, fatalement conduit au scepticisme. Si l'on tient compte de la plus ou moins grande complexité de la question qu'on aborde, de la plus ou moins grande faillibilité de notre esprit, naît alors un doute de second degré, puis de troisième degré portant sur cette procédure de contrôle elle-même, etc. « Et ainsi à l'infini (*in infinitum*) », précise Hume, « jusqu'à ce qu'il ne reste rien de la probabilité primitive » (*Treatise I*, IV, 1, § 6, 354). C'est, rappelons-le, le point auquel nous étions parvenus dans l'analyse du texte buffierien : si tout raisonnement sceptique enveloppe l'idée d'infini, c'est aussi que tout raisonnement sceptique suspend une croyance, examine ce qu'il faudrait soustraire à l'examen, et s'engage dans une série d'opérations qui, selon toute vraisemblance, peuvent tout à fait se poursuivre sans limite. Pour Hume « la réflexivité est par nature indéfinie » (Brahami 2003, 70) ; c'était déjà le cas pour le jésuite français.

Dira-t-on pour autant que, chez Hume aussi, l'imagination, s'engageant dans des réflexions à l'infini, s'échauffe ? Une analyse rigoureuse des forces à l'œuvre dans la formation de nos croyances n'interdit pas une telle simplification, que le jésuite ne s'autorisait que par métaphore. Car si la réflexion exige un *effort d'imagination* (comme le voulait Buffier), si elle devient de plus en plus *subtile* (comme le voulait également Buffier), elle ne peut manquer de mettre l'esprit en tension, « dans la gêne ». On ne s'étonnera donc pas que la philosophie, pour autant qu'elle quitte le grand chemin des croyances populaires et détourne les esprits du « canal habituel » (*Treatise I*, IV, 1, § 11, 358) tracé par l'habitude, conduit à une « bouillante imagination (*warm imagination*)³⁹ » (*Treatise I*, IV, 7, § 14, 466). Les routes les moins fréquentées, les canaux les moins profondément tracés, causent frottements et échauffements lorsqu'ils sont nouvellement traversés. Une physique de la croyance permet donc de fonder positivement, sur ce point, les images hautement polémiques de Buffier.

Plus important encore : l'imagination s'échauffe, mais au détriment du degré de conviction que nous sommes capables d'accorder aux raisonnements philosophiques en général, sceptiques en particulier.

« Il ne faut donc pas s'étonner que la conviction qui naît d'un raisonnement subtil (*subtile reasoning*) diminue en proportion des efforts que fait l'imagination (*the efforts, which the imagination makes*) pour y entrer et pour le concevoir dans toutes ses parties. La croyance, qui est une conception vive, ne peut être entière quand elle n'est pas fondée sur quelque chose de naturel et d'aisé. » (*Treatise I*, IV, 1, § 11, 359)

S'ensuivent deux conséquences, relatives à l'analyse du scepticisme et des croyances du sens commun.

2. Concernant d'abord la nature du scepticisme, Hume paraît retrouver les hésitations, pour ne pas dire les ambiguïtés, de Buffier. Par la reproduction *ad infinitum* des procédures de contrôle de nos croyances, l'action de l'esprit « devient forcée et peu naturelle (*unnatural*) » (*Treatise I*, IV, 1, § 10, 357). Mais, d'un autre côté, Hume affirme – dans la section consacrée à la question de l'existence des corps – que « le doute sceptique naît naturellement d'une réflexion profonde et soutenue sur ces sujets » (*Treatise I*, IV, 3,

³⁹ Soulignons au passage que le traducteur anglais de Buffier rendra, en 1780, l'« imagination échauffée » du jésuite par « a *warm imagination* » (voir Buffier 1780, 113).

§ 57, 399). C'est qu'il convient en fait, comme le faisait Buffier, de distinguer deux natures⁴⁰.

Notre nature d'être rationnels, en premier lieu. Comme être rationnels, nous venons de l'entrevoir, la mécanique sceptique semble parfaitement naturelle : un premier effort (certes peu commun) de contrôle sur nos propres croyances conduit nécessairement, et de plus en plus facilement, à de nouveaux doutes qui s'enchaînent sans fin. Un sillon se trace, qui s'élargit à mesure que l'on contracte l'habitude de la réflexion. Une fois sauté le pas de la critique, *la critique devient aisée et la croyance difficile* : la régression à l'infini interdit alors tout point fixe à nos croyances (du moins aussi longtemps que dure l'effort de réflexion). Remarquons que la structuration passionnelle et sociale de cette nature est caractérisée d'une façon à la fois plus avancée psychologiquement que chez Buffier, et pourtant en parfaite conformité avec le diagnostic du jésuite. La curiosité pour l'élucidation des principes qui guident la nature humaine comme l'ambition d'instruire les hommes en se « faisant un nom » en sont le premier moteur ; une forme de mélancolie et de délire philosophique (*philosophical melancholy and delirium*) comme une mise au ban provisoire de la société en sont la rétribution fatale⁴¹. – Curiosité excessive, désir de se distinguer ; folie philosophique, isolement : telle est la dialectique de la raison sceptique, dont la conclusion du premier livre du *Traité de la nature humaine* semble reprendre, pour les déployer longuement, les éléments au *Traité des premières vérités*.

3. Notre nature d'être sociaux – dont la prise en vue nous conduit au problème de la nature des croyances du sens commun. Car cette mélancolie et cet isolement qui frappent le sceptique expliquent en partie l'inefficacité pratique de ses arguments. Le sceptique ne cesse jamais de se conduire comme si le scepticisme était faux. L'infinité des opérations par lesquelles le sceptique réduit à néant les croyances du sens commun signe peut-être pour Hume comme pour Buffier la vérité de sa philosophie⁴², mais tout en proclamant la vanité de sa mise en œuvre, que rend anodine la nécessité naturelle dans laquelle nous nous trouvons d'endosser ces croyances. Comme êtres sociaux (mais également comme êtres cherchant par nos opinions – à l'instar de la croyance à l'existence des corps ou à l'exactitude de nos inférences causales – sécurité et stabilité⁴³), nous croyons nécessairement aux propositions du sens commun, parce que ces croyances s'imposent avec plus de vivacité que les raisonnements sceptiques qui prétendent les affaiblir. Deux différences doivent toutefois être évoquées.

La première est anecdotique : Hume oppose souvent au sérieux de la réflexion philosophique le « divertissement » ; Buffier oppose généralement aux amusements du sceptique le sérieux des activités de travail⁴⁴. Ce n'est donc pas tout à fait le même type de sociabilité qui, exerçant une pression sur l'esprit, le contraint à adhérer aux propositions du sens commun.

⁴⁰ La distinction est plus claire encore dans *l'Enquête*, où Hume fait de l'homme un « être raisonnable », d'un côté, un « être sociable » et « actif » d'un autre côté (*An Enquiry*, I, 50).

⁴¹ Respectivement : *Treatise I*, IV, 7, § 12, 464 ; § 9, 462 ; § 2, 456.

⁴² Le point est bien clair chez Hume. Mais pour Buffier aussi le sceptique, tout en étant fou, fait preuve d'une grande cohérence. Ou plutôt : est fou pour la raison même que ses raisonnements (« un long tissu de propositions et d'idées qui se suivent très bien, et entre lesquelles on ne voit aucune contradiction », *Traité*, I, XI, § 89, 117) sont d'une trop grande cohérence.

⁴³ La stabilité des principes de conduite que l'on peut tirer des croyances du sens commun est reconnue par Buffier et Hume. Dario Perinetti (2018, 68-69) a bien montré que les deux auteurs s'accordent sur ce point, en prenant d'identiques exemples : le lever du soleil et la nécessité dans laquelle nous nous trouvons de mourir (*Éléments*, VI, § 87, 129 = *Cours*, colonne 936 ; *Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, 1745 [Hume 1977]). Sur le fond passionnel de ces croyances chez Hume, voir Brahami 2003, 107.

⁴⁴ Pour Buffier, voir *supra*, note 32.

La seconde est capitale : là où Buffier estime que chaque proposition du sens commun est une croyance *sui generis*, première et inanalysable qui accompagne nos perceptions, Hume propose une genèse de la croyance à partir des atomes d'impressions qui, seuls, sont pourvus d'une existence indubitable. Les croyances du sens commun sont *immédiates* chez Buffier, ce qui explique leur naturalité (et l'artificialité du scepticisme) : concernant par exemple l'existence du monde extérieur, elle est directement impliquée dans notre expérience perceptive, dans nos échanges avec les autres comme dans nos activités de travail. C'est dire autrement que les premières vérités du sens commun sont tacitement enveloppées dans toute pratique humaine (du moins dans toute pratique humaine *saine*), et qu'il revient simplement au philosophe de recueillir ces vérités. Pourquoi faire ? Moins pour bâtir un système philosophique que pour intervenir dans le champ intellectuel en dénonçant le scepticisme comme artificiel, contraire à l'expérience et incapable de déformer les manières de penser, de sentir et d'agir du plus grand nombre. Il y a au contraire, dans les croyances du sens commun chez Hume, un *effet d'immédiateté*, qu'une genèse permet d'analyser sans jamais parvenir à déconstruire cet effet. Recherche le problème de l'existence du monde extérieur en atteste : ne sont immédiatement données à l'esprit que des impressions chaotiques et dissemblables, et ce n'est qu'au terme d'un processus dont le *Traité de la nature humaine* détaille patiemment les différents moments que le monde se pose en dehors de l'esprit comme quelque chose d'indépendant. Mais l'habitude que nous avons d'y croire est telle, qu'aucune démonstration ne changera le sentiment que nous avons, par la perception, de nous rapporter immédiatement à quelque chose qui se trouve hors de l'esprit. Le primat de la croyance sur la réflexion est, certes, commun à nos deux auteurs : mais la croyance est vérité chez Buffier, fiction chez Hume. Le sens commun a, chez Buffier, une consistance philosophique que lui refuse Hume, pour mieux insister sur sa seule consistance psychologique.

*

Au fond, Buffier et Hume partagent une représentation conflictuelle de l'esprit : les « réflexions alambiquées » s'opposent au « sentiment universel de la nature » (Buffier) ; la raison sceptique s'oppose aux croyances qui dérivent facilement de la nature humaine (Hume). Mais alors que le conflit passe, chez Buffier, à *l'intérieur de la raison* – entre une raison philosophique excessive, artificielle, et une raison raisonnable, qui tâche de se tenir dans les bornes de la nature, – il passe chez Hume à *l'intérieur de la nature humaine elle-même* – entre une « raison fausse » et « pas de raison du tout »⁴⁵ (*Treatise I, IV, 7, § 7, 461*). Il nous semble donc que ce conflit, entre l'artificialité du scepticisme et la naturalité du sens commun, se présente une première fois comme farce chez Buffier (car l'excès de raison est risible), une seconde fois comme tragédie chez Hume (car la raison fausse est déprimante).

Bibliographie

Arbib D., *Descartes, la métaphysique et l'infini* (2017), Paris, PUF, 2^e édition, 2021.

⁴⁵ Le conflit entre l'homme comme « être raisonnable » et l'homme comme « être social », *l'Enquête* prétendra le résoudre par « un genre mixte de vie (*a mixed kind of life*) » (*An Enquiry*, I, 51) où doivent s'apaiser les tensions savamment mises en scène dans la conclusion du *Traité*.

- Bardout J.-C., « Sens commun et métaphysique selon Buffier », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 146, n°1, 2021, p. 13-31.
- Bardout J.-C., *Penser l'existence. Tome II : L'existence imposée (époque moderne)*, Paris, Vrin (à paraître).
- Barthes R., *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
- Baxter D. L. M., « Hume on Infinite Divisibility », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 5, n°2, 1988, p. 133-140.
- Blumenberg H., *Paradigmes pour une métaphorologie* (1998), trad. fr. Didier Gammelin, Paris, Vrin, 2006.
- Brahami F., *Introduction au Traité de la nature humaine de Hume*, Paris, PUF, 2003.
- Buffier C., *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* (1724), Louis Rouquayrol (éd.), Paris, Vrin, 2020.
- Buffier C., *Éléments de métaphysique à la portée de tout le monde*, Paris, Giffart, Maugé, 1725.
- Buffier C., *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie*, Paris, Cavelier, Giffart, 1732.
- Buffier C., *First Truths : and the Origin of Our Opinions, Explained* [...], Londres, J. Johnson, 1780.
- Burson J. D., « Claude G. Buffier and the Maturation of Jesuit Synthesis in the Age of Enlightenment », *Intellectual History Review*, vol. 21, n°4, 2011, p. 449-472.
- Charles S., *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2003.
- Charles S., « Scepticisme et solipsisme au XVIII^e siècle. La prégnance des débats cartésiens au siècle des lumières », *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 60, n°1, 2005, p. 3-22.
- Deleuze G., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), Paris, PUF, 2010.
- Descartes R., *Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery (éds.), nouv. prés. par P. Costabel et Rochot B., Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974, réimpression en poche, Paris, Vrin, 1996.
- Desoche P., « Parole divine et nature humaine. La preuve cartésienne de l'existence des corps face à la critique de Malebranche », in Delphine Kolesnik-Antoine [Antoine-Mahut] (éd.), *Union et distinction de l'âme et du corps : Lectures de la VI^e Méditation*, Paris, Kimé, 1998, p. 60-82.
- Gide B., « La critique naturaliste du scepticisme humien chez Thomas Reid », *Archives de Philosophie*, vol. 78, n°4, 2015, p. 597-613.
- Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, « II. L'âme et le corps » [1953], Paris, Aubier, 1968.
- Harris J. A., « Hume and the Common Sense Philosophers », in C. B. Bow (éd.), *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford UP, 2018, p. 150-164.
- Hume D., *Lettre d'un Gentilhomme à son ami d'Edinbourg, contenant quelques observations à propos d'un échantillon de principes sur la religion et la morale réputés contenus dans un livre récemment publié sous le titre Traité de la nature humaine, etc.* (1745), trad. D. Deleule, Annales littéraires de l'université de Besançon, Paris, Belles Lettres, 1977.
- Hume D., *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. André Leroy, revue par Michelle Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 2006.
- Hume D., *Treatise of Human Nature*, David et Mary Norton (éds.), 2 volumes, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Hume D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom Beauchamp (éd.), Oxford, Oxford UP, 2007.

- Hume D., *Traité de la nature humaine Livre I. L'entendement*, trad. fr. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2022.
- Kemp Smith N., *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Londres, Macmillan, 1941.
- Locke J., *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1689), trad. P. Coste, Paris, Le livre de poche, 2009.
- Malebranche N., *Œuvres complètes*, t. III, A. Robinet (éd.), Paris, Vrin, 1976.
- Malherbe M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001
- Marcil-Lacoste L., *Claude Buffier and Thomas Reid. Two Common-Sense Philosophers*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1982.
- Perinetti D., « Hume at La Flèche: Skepticism and the French Connection », in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 56, n°1, 2018, p. 45-74.
- Reid T., *Essays on the Intellectual Power of Man* (1785), Derek Brookes (éd.), Edinburgh, Edinburgh UP, 2002.
- Schmutz J., « L'invention jésuite du "sentiment d'existence", ou comment la philosophie sort des collèges », *Dix-septième siècle*, n°237, 2007, p. 615-631.
- Sortais G., « Le cartésianisme chez les jésuites français au XVII^e et XVIII^e siècles », *Archives de philosophie*, vol. 6, n°3, 1929.
- Strasser J., « Lumen naturale – Sens commun – Common sense : Zur Prinzipienlehre Descartes', Buffiers und Reid », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 23, 1969, p. 177-198.
- Thiel U., « Consciousness and Common Sense: From Claude Buffier to Thomas Brown », *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n°2, 2011, p. 237-252.
- Tonelli G., « La question des bornes de l'entendement humain au XVIII^e siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 64, n°4, 1959, p. 396-427.
- Ventosa Águilar J. A., *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I. Contribución a la historia de la filosofía del sentido común*, Barcelonne, Seminario Conciliar, 1957.
- Vuillemin J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* (1960), 2^e édition, Paris, PUF, 1987.
- Wright J., « Hume's Skeptical Realism », in Paul Russell (éd.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2016.