UNIVERSITÉ DE NEUCHATEL
FACULTÉ DES LETTRES

LA DIFFÉRENCE DES PHILOSOPHIES

HUME & SPINOZA

THESE
présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès Lettres
par

GILBERT BOSS

GMB Éditions du Grand Midi, Zurich
1982

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM. Fernand Brunner, professeur à ladite Université, Daniel Christoff, professeur à l'Université de Lausanne, et Jacques Bouveresse, professeur à l'Université de Genève, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Gilbert Boss, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 2 juillet 1982.

Le doyen: André Gendre

Publié avec le concours de l'Etat de Neuchâtel

Tous droits réservés pour tous pays.

© GMB Editions du Grand Midi, Zürich, 1982.
ISBN 2-88093-103-7
Composition: Editions du Grand Midi.
Impression: Imprimerie Th. Huber, Dübendorf.

LA DIFFERENCE DES PHILOSOPHIES

HUME ET SPINOZA

Du même auteur aux Editions du Grand Midi:

Art et Société. Essai sur la Loi culturelle de l'Occident contemporain. ISBN 2-88093-101-0. 1975.

L'Enseignement de Spinoza. Commentaire du «Court Traité». ISBN 2-88093-102-9. 1982.

REMERCIEMENTS

Même les travaux plus solitaires de la philosophie ne naissent pas des seules forces de leur auteur. Combien leur importe déjà la liberté civile! Et qui saurait dire combien ils doivent à la générosité de leurs plus proches? Cet ouvrage — dont la préparation et l'édition ont bénéficié à leurs diverses étapes du soutien de la Fondation Lucerna, du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, de l'Université et de l'État de Neuchâtel — ne fait pas exception. Il doit beaucoup à beaucoup. Ma reconnaissance va à tous ceux qui ont lu des chapitres manuscrits, qui m'ont favorisé de leurs réflexions, ou qui ont discuté avec moi de certains thèmes de ce livre. Elle va à ceux qui m'ont aidé plus prosaïquement aussi. Elle s'adresse tout particulièrement à mon maître et ami, M. Fernand Brunner, qui a suivi et encouragé activement ce travail dès son origine. Je remercie également MM. Daniel Christoff et Jacques Bouveresse pour avoir accepté de faire partie des premiers lecteurs et juges de mon manuscrit, pour leur intérêt et leurs observations.

AVANT-PROPOS

Le texte principal de cet ouvrage développe un raisonnement continu, dont les parties ne peuvent être saisies que chacune à sa place relative dans le contexte global, et où toutes les affirmations particulières restent sujettes à des modifications nouvelles, cette variation des significations constituant le principe moteur du livre. Ce sens obligatoire de la lecture est donné par le texte continu formant le corps de l'ouvrage. A l'intérieur de celui-ci on trouvera cependant des passages en plus petits caractères qui, quoique intégrés au trajet normal, peuvent être sautés par le lecteur plus pressé.

Sur ce corps principal viennent se greffer deux types de notes:

Premièrement celles des bas de pages — appelées dans le texte par des chiffres —, qui concernent uniquement les références aux œuvres de Hume et de Spinoza.

Deuxièmement les notes placées dans la dernière partie de l'ouvrage (vol.3) — appelées dans le texte par des astérisques —, qui traitent de problèmes plus particuliers d'interprétation humienne et spinoziste, exposent des remarques accessoires, et comprennent tout le débat avec la critique ou les pensées autres que celles de Hume et de Spinoza. Ces notes sont classées selon la numérotation des pages auxquelles elles se réfèrent et le nombre d'astérisques qui les appelle dans le texte de ces pages (ainsi, la suite d'astérisques «**» dans le texte de la page 102 renverrait à la note 102** à la fin de l'ouvrage). En outre un système de renvois permet de passer des notes à la bibliographie et vice versa, les ouvrages n'étant cités dans les notes que par une lettre majuscule suivie d'un numéro qui renvoient à la numérotation de la bibliographie, tandis qu'inversement les ouvrages cités dans cette dernière sont suivis de l'indication des notes qui s'y réfèrent.

Pour les citations des œuvres de Hume et de Spinoza, nous avons utilisé les abréviations suivantes:

SPINOZA

Ethica	E
Tractatus de Intellectus Emmendatione	TIE
Tractatus Theologico-Politicus	TTP
Tractatus Politicus	TP
Cogitata Metaphysica	CM
Korte Verhandeling (Court Traité)	CT
Epistolae	Ep

HUME

Treatise of Human Nature	THN
Enquiry concerning Human Understanding	EHU
Enquiry concerning the Principles of Moral	EPM
Dissertation on the Passions	DP
The Natural History of Religion	NHR
Dialogues concerning Natural Religion	DNR
Letters	L
New Letters	NL
Abstract...	A
A Letter from a Gentleman...	LG

Ces abréviations sont suivies des numéros des livres, parties et sections ou chapitres du passage référé, les chiffres des plus grandes divisions précédant ceux des plus petites, séparés les uns des autres par une simple virgule.

Pour l'*Ethique*, le chiffre suivant immédiatement celui du livre est le numéro de la proposition, qui peut être suivi de «s» pour scolie (ou «s1», «s2», si une proposition a plusieurs scolies), de «c» (ou «c1», «c2») pour corollaire, ou de «d» pour démonstration. Au lieu du numéro de la proposition peuvent apparaître «d» («d1», «d2», etc.) pour les définitions, «a» («a1», «a2», etc.) pour les axiomes, «p» pour les préfaces, «ap» pour les appendices, et «l» pour les lemmes.

«n» renvoie à une note.

A la suite de ces références, les renvois à la pagination des éditions utilisées — celle de Gebhardt pour Spinoza et celle de

Green & Grose pour Hume — sont indiqués par un S (Spinoza) ou un H (Hume) suivis du numéro du tome et de la page.

Exemples:

E 2,40s2; S II 122.	*Ethique*, livre 2, proposition 40, scolie 2; édition Gebhardt, tome II, page 122.
THN 1,4,5; H I 524.	*Traité de la Nature humaine*, livre 1, partie 4, section 5; édition Green & Grose, tome I, page 524.

Éditions citées:

SPINOZA	*Opera*. éd. C. Gebhardt, 4 vol. Heidelberg, 1925
—	*Court Traité*. in *Œuvres*. trad. C. Appuhn, vol. I. Paris, 1964.
HUME	*The Philosophical Works*. éd. T. H. Green & T. H. Grose, 4 vol. London, 1886.
—	*The Letters of David Hume*. éd. J. I. T. Greig, 2 vol. Oxford, 1932.
—	*An Abstract of A Treatise of Human Nature, 1740, A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*. éd. J. M. Keynes & P. Staffa. Cambridge, 1938.
—	*A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, 1745*. éd. E. C. Mossner & J. V. Price. Edinburgh, 1967.

Plan général de l'Ouvrage

A. Introduction (Vol. 1)
I. La Diversité des philosophies (1)
II. La Confrontation Hume—Spinoza (13)
B. La Substance-substrat
I. La Critique humienne (19)
II. La Substance spinoziste (30)
C. Le Connaissable et le distinct
I. Les Domaines de l'opinion et de la science (41)
II. La Géographie du champ perceptif (50)
III. Différence et universalité (58)
D. La Distinction de raison et la mécanique de l'imagination
I. Distinction de raison et être de raison (87)
II. La Connexion des images (123)
III. Critique de l'imagination (156)
E. La Causalité
I. Causalité et déduction (185)
II. Nécessité et probabilité (198)
III. Le Déterminisme naturel (262)
F. Raison et certitude
I. Idée adéquate et causalité (305)
II. Croyance et évidence (366)
III. Raison et imagination (416)
G. Idée et objet (Vol. 2)
I. Physiologie et parallélisme (463)
II. La Réalité commune (501)
III. L'Intentionnalité (558)
H. Morale et nature. Le monde de la vie pratique
I. Le Sujet pensant et agent (598)
II. La Superstition triste (627)
III. La Nature des passions (642)
I. Connaissance et action
I. Morale et vérité (660)
II. De la Passion à l'action (681)
III. Société et justice (698)
J. La Réflexion
I. La Vérité norme de soi (737)
II. Langage et philosophie (756)
III. Réflexion et action (784)
K. Dieu et religion
I. Le Dieu des passions et les religions populaires (812)
II. La Religion naturelle (840)
III. Le Dieu du philosophe (890)
L. Sagesse et béatitude
I. La Quête du bonheur (931)
II. La Béatitude (960)
M. La Différence des philosophies
I. Nécessité de la tolérance (983)
II. Le Dialogue infini (999)
Notes, index, tables (1011)

INTRODUCTION

LA DIVERSITÉ DES PHILOSOPHIES

1

Plus que jamais peut-être le monde dans lequel nous vivons est un monde humain ou culturel. Non seulement nous sommes devenus des citadins, mais l'activité de nos historiens a partout accumulé les témoins de la civilisation occidentale et de l'humanité entière. Quoi d'étonnant si, dans ces conditions, la recherche de la vérité passe par les livres plutôt que par la méditation de la nature, quand elle ne demande pas ses réponses à l'appareillage scientifique? Mais que cherche-t-on dans les livres? Mille renseignements sur les faits, que nous avons appris à observer toujours plus médiatement. Nous y trouvons aussi des plaisirs esthétiques et des informations sur l'état des recherches actuelles et des modes de la pensée. La vérité par contre, peu sont ceux qui espèrent la découvrir toute pure parmi ces textes dont les volumes remplissent tant de place dans nos villes et nos vies. Nous croyons trop savoir justement que l'histoire emporte tout et rend toute vérité caduque, nous qui sommes passés maîtres dans l'art de conserver ses reliques. Aussi, devenue absente de nos bibliothèques, la vérité semble avoir définitivement disparu derrière les médiations proliférantes de notre culture.

Et pourtant il existe une catégorie de textes qui prétendent à autre chose qu'à nous informer, voire à nous renseigner sur ce qu'il faut croire: ce sont les œuvres philosophiques, dont l'ambition est de révéler la vérité en la faisant naître dans notre raison ou notre esprit. Nous connaissons leur existence, assurément, mais nous sommes aussi trop exercés à traiter les documents historiques en les éclairant par mille rapports au reste de la réalité, pour avoir la naïveté de croire encore qu'une œuvre

humaine, relative, prise dans sa situation singulière, et qui plus est, distante de notre propre condition, puisse s'exhausser au-dessus de sa relativité pour saisir l'absolu et revenir l'exprimer aux hommes de toutes conditions. Historiens habiles, nous croyons savoir que ce rêve universel de percer l'écran des déterminations concrètes et singulières de toute vie humaine pour contempler l'absolu en face constitue bien la seule idée constante mais illusoire que nous ayons de la vérité pure. Aussi, reconnaître ce fait revient pour nous à abandonner la prétention de posséder la vérité et à redonner au désir d'absolu la place qui lui convient, savoir celle d'un idéal, propre seulement à diriger la recherche et l'action.

Alors, une fois cette conviction acquise, nous trouvons dans la prétention des philosophes à comprendre la vérité-ultime des choses une simple réalisation imaginaire et illusoire de cet idéal, et l'étude de leurs doctrines nous apprend seulement à connaître la persistance et la nature de ce désir ainsi que les erreurs qui sont à l'origine de sa réification imaginaire. Dans ces circonstances, la philosophie, forte de sa science historique, devient essentiellement critique et montre partout la distance entre les réalisations humaines et l'idéal, allant éventuellement jusqu'à juger de la pertinence des chemins pris ou envisagés. Critique des sciences et de l'action politique, le philosophe historien de notre temps n'a plus qu'un rapport négatif à la vérité, relation suffisante au demeurant pour l'autoriser à nier que d'autres penseurs puissent connaître positivement la vérité absolue. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que notre sceptique contemporain s'interdise d'espérer que certaines des activités que sa critique a situées à bonne distance de la vérité — les sciences techniciennes et l'action politique, s'entend — ne représentent effectivement un travail d'approche de la vérité future.

Quant à la philosophie que les bibliothèques nous laissent dans tant de livres divers pleins de la folle illusion d'exprimer la vérité pure et absolue, il va de soi qu'elle doit céder la place aux sciences positives et à l'action pour ne conserver que le pouvoir critique inhérent à son utopie. Il suffit en effet de replacer les penseurs dans leur contexte historique précis pour découvrir que leurs doctrines sont des tissus de fils tirés de la condition relative de leur auteur et de son milieu, de telle sorte que, transportées hors de leur biotope originaire, elles périssent et ne laissent, comme des poissons sortis de l'eau, plus qu'un squelette bien fait pour mettre en garde ceux qui voudraient se

laisser séduire par la sirène de la vérité absolue. Au reste, le meilleur argument contre les prétentions positives des philosophes se trouve dans la pure histoire des philosophies elle-même. Car qui ne voit que mille systèmes différents y entrent en concurrence dans la prétention de révéler chacun cette vérité ultime? Or ces oppositions n'apportent-elles pas la preuve qu'aucune théorie n'est définitivement vraie et qu'elles restent au contraire toutes dans l'erreur? Si vraiment les philosophes avaient été capables d'atteindre la science absolue, en effet, ne s'accorderaient-ils pas automatiquement, devenus tous partisans d'une même vérité et, partant, d'une même doctrine? Au moins ne serait-on pas *en droit* de s'attendre à ce qu'*ils* conviennent sur l'essentiel? Au lieu de cela, il suffit de jeter un coup d'œil sur leurs théories pour se convaincre qu'elles entrent le plus violemment en contradiction entre elles là justement où elles croient atteindre des vérités décisives, comme, déjà, dans la définition de la vérité.

Il est vrai que du fait que des affirmations se contredisent réciproquement, on ne peut pas encore déduire qu'elles soient toutes fausses, car il reste toujours possible que l'une d'entre elles soit vraie. Ou même, pour des gens avertis des difficultés de l'interprétation comme nous le sommes, n'est-il pas raisonnable de penser que sous des apparences diverses se cache souvent la même vérité ou la même doctrine? Alors peut-être la relativité des doctrines ne toucherait-elle la plupart du temps que leur habit, qui seul deviendrait caduc avec le changement des modes, tandis que le noyau de vérité, une fois extrait, se révélerait partout identique, du moins dans la plupart des grands systèmes. Et sans doute l'hypothèse d'une unité cachée de la philosophie ne peut-elle pas être réfutée à priori. Néanmoins elle est fort peu vraisemblable pour qui connaît un peu l'histoire de la pensée. Ne voyons-nous pas en effet que, dans les sciences et les techniques, les erreurs et les vérités partielles ne se développent pas côte à côte sans s'influencer, ni ne se disséminent simplement selon le pur hasard à travers l'histoire? Ne voyons-nous pas au contraire les vérités partielles agir et éliminer les erreurs opposées, de telle sorte que les sciences et les techniques sont entrées dans un progrès constant? Or si tel est l'effet de modestes vérités partielles et sujettes à la contestation, quelle ne devrait pas être l'influence de la vérité absolue, exprimée par des génies capables de la concevoir? D'autres philosophes de talent pourraient-ils encore se fourvoyer entièrement après avoir eu

devant les yeux la vraie doctrine? Or il faut bien avouer que les plus géniaux des philosophes n'ont cessé de se disputer et de se contredire. Jugera-t-on alors que ces génies, perspicaces au point de découvrir la vérité ultime de toutes choses, se soient lancés, lorsqu'ils ont voulu l'exprimer, dans une telle mascarade qu'ils n'ont plus été capables de reconnaître l'identité de la doctrine sous la diversité des masques? Si tel pouvait être le cas, leurs masques se révéleraient alors bien inutiles, et bien vaine la tentative d'y regarder par transparence tandis que leurs artisans les plus géniaux restent incapables d'y voir autre chose que les difformités superficielles*.

Comparant la philosophie aux sciences techniciennes, on pourrait supposer encore que l'histoire de la philosophie présente également un progrès, dont les effets sont seulement moins apparents. Toutefois dans cette hypothèse il faudrait conclure que les philosophes ne se seraient pas aperçu de la nature de leur discipline alors même qu'ils prétendaient, ô comble de vanité! atteindre chacun à la vérité ultime. Mais admettons que l'éclat de la gloire et les vapeurs de l'orgueil aveuglent jusqu'aux plus lucides. Alors seul le philosophe des philosophies, dernier venu et profitant de l'apport de tous les autres, sait enfin retrouver le fil conducteur du progrès dans le chaos des contradictions et constate qu'il mène effectivement à cette vérité absolue que les prédécesseurs de notre Thésée de l'esprit avaient cru un peu prématurément atteindre. Maintenant, après ce dernier, ce plus grand des philosophes, après l'unique authentique, la philosophie est achevée, et il ne reste plus qu'à en prendre connaissance et à l'assimiler... Le malheur veut que ce jeu ait déjà été joué et que les derniers des philosophes ne soient pas plus uniques ni plus d'accord entre eux que les premiers. Faudra-t-il donc supposer qu'ils entrent dans un nouveau progrès, et ainsi de suite à l'infini**?

Le caractère aventureux des hypothèses destinées à réduire la diversité des philosophies à une seule doctrine authentique nous incite à reconnaître que cette diversité est réelle et que le problème qu'elle pose doit être affronté directement. Néanmoins, pour expéditive qu'elle soit, la réponse consistant à renvoyer ensemble tous les prétendants à la vérité sous prétexte qu'ils ne savent pas se mettre d'accord, ne paraît pas la plus judicieuse non plus. Car le geste d'exclusion ou de condamnation ou de bannissement exécuté par le sceptique critique comporte à son tour un recours subreptice à cette vérité qu'il refuse aux autres;

et, dans cette mesure, cette solution est encore une variété de réduction de la diversité à l'unité. Comment nier en effet que la vérité puisse s'exprimer dans les déterminations les plus concrètes et les plus différentes de l'histoire et de la vie des philosophes, sinon en mesurant l'histoire et la vie humaine à l'aune de la vérité éternelle et universelle? Et de surcroît, vu que la négation implique ici ce qu'elle nie, ce procédé ne renferme-t-il pas une contradiction? Certes le sceptique critique n'entend pas s'excepter lui-même du sort des autres philosophes, et il peut leur laisser en retour le même recours négatif à la vérité. Pourtant, négatif ou positif, le rapport à la vérité reste admis et, avec lui, dans cette mesure, la capacité de la philosophie à exprimer la vérité. De plus cette attitude implique une prise de position particulière parmi les doctrines possibles au sujet de la définition de la vérité, et elle prend part ainsi au combat général dans l'histoire de la philosophie au lieu de s'en échapper comme elle le voulait. Définir la vérité comme idéal, comme chimère, comme asymptote d'un mouvement scientifique ou social, voire comme la transcendance ou la négativité en soi, c'est encore lui donner forme et prétendre avoir pu s'en saisir de la façon adéquate à sa nature, c'est-à-dire par la pure critique. Ainsi le saut par-dessus l'histoire ne sert-il encore qu'à la nier et à se débarrasser d'un seul coup de baguette de tous ces concurrents qui encombrent les bibliothèques de leurs revendications du vrai. Il ne s'agit pas d'ailleurs de décider ici si l'astuce est légitime ou non, car il faudrait que nous possédions à notre tour la vérité une et universelle pour statuer sur ce cas. Laissons donc exister cette forme de philosophie critique à côté des autres. Simplement la ruse perd son effet une fois percée, et les autres systèmes réapparaissent aussitôt avec leurs prétentions équivalentes. Alors, encore une fois, cette diversité s'offre à être pensée en elle-même*.

2

Or la diversité des philosophies n'est contradictoire que de par le préjugé selon lequel la vérité est unique et ne se manifeste directement que sous une seule forme. Toutes les tentatives de réduire l'ensemble des doctrines à une seule ont pour moteur ce présupposé, qui n'a en soi rien de nécessaire. Aucune nécessité logique n'oblige en effet la vérité à être une, la diversité n'étant jamais en soi un signe de fausseté, mais seulement la contradiction. Or s'il est vrai que la contradiction implique, elle, la

diversité, elle présuppose tout aussi bien l'unité, vu que des propriétés ne deviennent jamais contradictoires que rapportées à un même sujet*. Par suite, pour voir une contradiction entre les diverses philosophies, il faut déjà les avoir rapportées à priori à une supposée vérité unique, si bien que la démonstration du caractère illusoire des philosophies par leur opposition réciproque repose en fin de compte sur une pétition de principe. D'autre part l'expérience ne soutient pas non plus l'hypothèse de l'unicité de la vérité, puisque l'histoire nous montre justement les meilleurs esprits incapables de tomber d'accord à son sujet. Finalement seule une propriété psychologique, la tendance de la pensée ou de l'imagination à simplifier la réalité en ramenant la diversité à un ordre découlant d'un principe ou d'un point de vue unique, justifie que nous options pour ce mode de représentation partout où nous le pouvons**. Or, s'agissant de la vérité elle-même, ce procédé n'est plus efficace, justement parce qu'il s'expose à la contestation de ce qu'il laisse de côté, et qui a également sa vérité. Dans ces conditions, l'étude des philosophies gagne à respecter le fait de leur diversité et à s'interroger sur leur différence plutôt que de chercher à savoir comment il est possible de la supprimer, au risque de parvenir seulement à l'occulter.

Pour pouvoir penser cette diversité, il faut accorder aux philosophies et à la vérité qu'elles visent une nature telle qu'elle ne contredise pas la multiplicité de ses existences. L'entreprise ne serait d'ailleurs guère difficile si les doctrines du vrai absolu pouvaient simplement s'aligner et s'ajouter comme des crayons ou des soldats. Mais il n'en est rien, car chacune des vérités en question est vérité de la réalité entière dans laquelle nous vivons et comptons les philosophies. Ce rapport des vérités philosophiques à la réalité interdit donc leur réduction à des éléments particuliers du monde qu'elles expliquent. Il ne s'ensuit pas pourtant que les philosophies ne puissent pas appartenir aussi à cette réalité et s'y situer en quelque façon, car, si l'histoire manifeste une pluralité de vérités, c'est bien dans la réalité même dont elles sont les vérités qu'elle les fait paraître. Au demeurant, si tel n'était pas le cas, il redeviendrait plausible de considérer la multiplicité des vérités comme impliquant contradiction entre elles dans la mesure où la réalité qui les comprend formerait leur sujet commun, identique à l'une seule de ces vérités. En conséquence, d'une part les vérités ne s'ajoutent pas en tant qu'elles sont vérités de la réalité comme telle et non vérités de quelque élément partiel du monde, d'autre part elles

deviennent néanmoins comparables en tant qu'elles paraissent dans la réalité, dans les diverses philosophies par exemple. Autrement dit, en soi les différentes vérités n'impliquent aucune contradiction réciproque, tandis qu'elles tendent à s'exclure dès qu'on les rapporte extérieurement l'une à l'autre dans le milieu de la culture ou de l'histoire. Or ces deux perspectives — celle de la compatibilité des philosophies et celle de leur exclusion réciproque — ne sont pas contradictoires entre elles, précisément parce qu'il n'existe pas de milieu commun capable de les envelopper toutes deux, la réalité et ses vérités n'étant plus comprises en rien d'autre. Quant à savoir comment elles sont l'une dans l'autre, c'est là toute la question de la philosophie des philosophies.

Vu que l'incapacité de comprendre l'existence d'une multiplicité de philosophies vraies vient du présupposé que la vérité est unique, et vu que ce présupposé vient à son tour de ce qu'on conçoit la vérité comme un élément de la réalité seulement et non pas comme la vérité de la réalité elle-même, on pourrait tenter de résoudre le problème de la diversité des philosophies en donnant à ces dernières une position en amont du monde, en quelque sorte. Ainsi, à l'opposé de ces historiens qui expliquent les doctrines comme des éléments du monde nés dans des conditions réelles précises et s'expliquant par leurs déterminations réelles, il faudrait comprendre la pensée philosophique comme instaurant d'abord effectivement la réalité dans laquelle elle vient se situer. Alors, dans cette hypothèse, les diverses vérités ne s'ajoutent plus dans une réalité à laquelle elles seraient subordonnées, mais elles créent elles-mêmes une diversité de réalités, chaque vérité venant habiter sa propre réalité et hanter celles des autres. Car il faut bien maintenant que ces réalités instaurées de différentes façons ne restent pas entièrement distinctes, sans quoi la diversité des philosophies serait à nouveau supprimée, chacune demeurant enfermée dans son propre monde.

Mais comment expliquer la présence des diverses philosophies dans une même réalité? La solution la plus simple paraît être de faire un compromis en ne donnant pas à la philosophie comme à Dieu le pouvoir de créer le monde à partir de rien, mais seulement le pouvoir plus restreint de l'achever. En d'autres termes, l'activité du philosophe s'exercerait bien dans une réalité commune à tous les autres penseurs et à tous les autres

hommes, si bien que, en ce sens, les doctrines feraient partie du monde comme les autres choses. Mais ce monde commun dont partirait l'instauration philosophique resterait encore imparfait, la vraie réalité étant seulement celle que les philosophes auraient promue à la perfection en retravaillant la matière du monde brut, de sorte que la philosophie serait également à l'origine de la réalité achevée qu'elle expliquerait définitivement. Dans cette théorie, le philosophe serait donc une sorte d'artiste pour qui la matière ne se limiterait plus à tel bloc de marbre, mais s'étendrait à tout l'univers commun, son œuvre ne se bornant plus non plus à telle figure déterminée, mais formant une réalité dans laquelle tout trouve sa détermination. Alors le monde commun deviendrait l'espace où nous retrouvons les philosophies et à partir duquel nous pouvons entrer dans chacune, de même que l'espace naturel nous permet d'aller d'un édifice à l'autre et de pénétrer de là dans leur espace particulier. Ainsi les philosophies s'ajoutent-elles dans l'histoire commune, où elles sont des objets parmi d'autres, tandis qu'elles créent leur réalité dont elles constituent la vérité, vérité définitive dans la mesure où cette réalité achevée dans chaque philosophie est bien la vérité de la réalité commune encore amorphe en soi. De cette manière les philosophies coexistent et s'ajoutent de l'extérieur, quoique leur vérité n'apparaisse qu'à l'intérieur de la réalité qu'elles instaurent chacune à sa façon*.

Supposé que les choses se passent ainsi, alors la philosophie des philosophies a évidemment pour tâche de définir la nature des philosophies telle que nous venons de l'esquisser, et d'établir leur rapport au monde commun où elles se rencontrent pour tirer la matière de leurs mondes. En d'autres termes, la philosophie des philosophies devient une étude des conditions de l'instauration philosophique. Cette étude pourra prendre plusieurs formes: soit celle, plus empirique, d'une sorte d'esthétique des philosophies, soit celle, plus à priorique, d'une analyse des conditions transcendentales de la pensée thétique, par exemple**. Mais, quelle que soit la forme de cette science des philosophies, elle a pour caractéristique le fait d'envisager les doctrines par rapport au monde commun qu'elles modifient. Dans ces conditions, de deux choses l'une: ou bien cette science ne prétend pas être elle-même une philosophie, mais seulement une enquête empirique limitée à la recherche et à l'étude des outils du philosophe et de ses procédés, en tant que les œuvres du philosophe doivent continuer à exister dans le monde commun et s'y offrent comme objets de connaissance purement

objective; ou bien la science des philosophies se veut philosophie elle-même, auquel cas elle est également pensée thétique, le système des conditions communes à toute philosophie devenant alors le résultat de son instauration*. Or, dans un cas comme dans l'autre, la vérité philosophique se trouve encore une fois réduite à l'unicité, et la diversité des doctrines est reléguée à un degré d'importance secondaire. Si la science des philosophies n'est pas instauration de la réalité immédiate, mais simple enquête sur les conditions universelles de l'instauration philosophique telles qu'elles sont données antérieurement à cette instauration, voire dans l'acte thétique même en tant qu'il appartient encore à cette réalité brute, la vérité philosophique s'explique comme dépendant toujours de la réalité commune et comme étant par conséquent partielle. En un sens, la vérité de la réalité échappe ainsi à la philosophie pour devenir l'objet d'une science particulière et — quoiqu'il reste toujours possible de répondre que précisément cette réalité brute n'est pas encore la vraie réalité, ce pourquoi elle n'est pas en soi objet de la philosophie — l'explication de sa multiplicité échappe de cette façon à la vérité philosophique, à moins qu'elle ne se trouve renvoyée à une hypothétique instauration philosophique de ces conditions d'existence des philosophies. Mais justement, si l'explication de ces conditions constitue elle-même une instauration philosophique, alors la philosophie des philosophies découvre seule la vérité de la réalité même dans laquelle les philosophies naissent — naïvement, c'est le cas de le dire —, et elle se couronne ainsi comme la seule vraie philosophie, contredisant son intention par son acte**.

3

Non, l'idée qu'il faut prendre du recul par rapport à la diversité des philosophies pour la comprendre doit être abandonnée. Si les philosophies sont vraies et non pas de pures illusions, elles ne doivent pas s'expliquer à partir d'une vérité qui n'est pas la leur. Toute tentative de rendre compte de leur différence à partir d'autre chose que cette différence même implique une volonté d'annuler la diversité des doctrines dans le point de vue unique et dominant de la philosophie des philosophies ainsi élaborée***.

Nous essaierons donc une autre voie, pénétrant directement au cœur de la différence afin de la laisser se manifester dans son existence concrète. Dans ce but, il nous suffira de prendre deux

philosophies et de les poser — ou de les laisser se poser — dans leur différence, pour concevoir cette dernière.

Mais que signifie poser deux philosophies dans leur différence? Et que comprendrons-nous de la différence des philosophies en la faisant ainsi paraître concrètement?

Que les philosophies diffèrent les unes des autres, cela saute aux yeux, et c'est même de cette évidence que naît le problème de leur coexistence. Il suffit de lire deux philosophes en effet et de recenser ce qu'ils disent sur tel ou tel sujet afin de comparer leurs affirmations, pour remarquer qu'ils ne disent souvent pas la même chose. Mais à quoi cela nous avance-t-il? Les affirmations ne valent pas par elles-mêmes dans une théorie, elles font partie d'un système qui seul leur donne leur valeur. Aussi, pour découvrir la différence de deux philosophies, il faut comparer leurs systèmes*. Mais encore, qu'apprendrons-nous à contempler côte à côte deux structures diverses? Sans doute, nous pourrons faire maintes constatations intéressantes, mais la différence des philosophies restera comme auparavant un fait mystérieux, que nous pourrons peut-être mieux examiner, mieux définir dans ses caractères spécifiques à la comparaison précise envisagée, mais dont nous ne comprendrons pas mieux en quoi elle consiste ultimement, ni quelle est sa raison d'être, ni comment elle est possible. Et si nous méditons sur cette différence, telle qu'elle se donne là à notre pensée qui la vise en face, alors de nouveau nous élaborerons une philosophie sur la différence des philosophies qui, en expliquant cette différence, la fera en vérité disparaître dans son propre système à prétention englobante.

Par conséquent, il ne suffit pas de comparer deux systèmes pour saisir la nature de leur différence, il faut encore entrer dans cette différence elle-même. Or le moyen d'entrer dans une relation dont les termes n'existent pas vraiment dans un milieu commun, consiste à pénétrer simultanément dans les deux membres du rapport afin d'entrer dans ce rapport de l'intérieur de chacun de ses termes. Et la façon de s'introduire dans une philosophie en tant que telle consiste à tenter d'en comprendre la vérité, telle qu'elle se manifeste et se prouve dans le système propre à cette pensée. Autrement dit, vu qu'une philosophie n'a d'existence ou de valeur philosophique que dans la mesure où elle révèle la vérité absolue, on ne peut comprendre une philosophie qu'en y cherchant cette vérité, et l'on n'a de chance de la trouver qu'en prenant au sérieux la prétention du philosophe à exprimer effectivement cette vérité dans son système**. Dans

ces conditions, la compréhension de la différence des philosophies exige au départ le pari paradoxal que deux philosophies différentes concrètes ont raison dans leurs prétentions respectives à exprimer la vérité. Maintenant, la manière dont s'établit de l'intérieur la relation entre les deux pensées adoptées découle de ce double pari. S'il réussit en effet, nous devrons concevoir de deux manières différentes la vérité absolue, de sorte que, la différence nous étant devenue intime à travers deux conceptions du vrai, nous devrons la comprendre aussi dans les deux pensées différentes.

Or le mode de communication de deux pensées doit également être le mode de constitution de chacune d'entre elles, c'est-à-dire le développement rationnel et discursif par lequel les doctrines existent les unes pour les autres. Car les philosophies se forment en tant que systèmes où les idées se lient selon divers rapports organisés en un système cohérent excluant d'autres pensées qui entreraient en contradiction avec cette cohérence. En d'autres termes, même si les vérités philosophiques ne sont pas contradictoires entre elles, la contradiction intervient bien par contre, avec d'autres relations rationnelles et discursives, dans la constitution des systèmes qui expriment ces vérités absolues. Par suite, la relation des philosophies dans laquelle se comprend leur différence prend la forme d'une discussion au sein de laquelle les deux partis ont un égal droit à se réclamer de la vérité; bref, les philosophies manifestent leur différence dans le dialogue.

Étant soumise aux lois de constitution de chacune des deux philosophies, cette discussion permettra à la fois une liaison, une comparaison intime et une mise à l'épreuve réciproque des deux systèmes, de sorte que notre double pari ne deviendra pas un acte de foi aveugle dans les affirmations tout humaines de deux auteurs, mais au contraire leur double vérification, par l'essai de leur aptitude effective à produire la conviction et à supporter la contestation réciproque. Ainsi, une telle discussion pourra avoir plusieurs issues, intéressant diversement notre question. Premièrement, si le dialogue se développe de telle façon que les deux pensées parviennent à s'affirmer l'une face à l'autre, alors ou bien elles se révéleront identiques et la différence des deux philosophies s'évanouira ou deviendra secondaire, ou bien cette différence subsistera et devra trouver sa justification dans la discussion. Deuxièmement, si au contraire l'une des deux philosophies réfute l'autre, leur différence se

ramènera à la simple distinction entre le vrai et le faux, ou entre le plus vrai et le moins vrai. Troisièmement, si enfin la discussion se bloque dans une contradiction ruineuse pour les deux pensées, nous aurons perdu notre double pari. Dans les deux derniers cas — où soit l'une soit les deux philosophies choisies se révèlent incapables de soutenir leur prétention à la vérité —, notre expérience demeure vaine, et la question de la différence des philosophies reste ouverte, notre opinion de l'existence réelle d'une diversité de philosophies garde son caractère hypothétique et perd même de sa probabilité. Seule la première issue — l'achèvement triomphant du dialogue pour les deux interlocuteurs — apporte donc une réponse, soit en montrant l'identité de deux doctrines apparemment différentes et en renforçant ainsi l'hypothèse d'une vérité unique prenant des formes diverses, soit en prouvant l'existence de vérités différentes et en expliquant cette différence.

Mais comment aboutir jamais à un achèvement au cas que les deux pensées ne se montrent jamais identiques sans pourtant parvenir à se réfuter réciproquement? Alors nous pousserons le dialogue jusqu'à ce que nous y trouvions l'une des trois réponses possibles à notre question.

LA CONFRONTATION HUME–SPINOZA

1

Le choix des auteurs à confronter est en principe très libre et ne doit respecter qu'une exigence: savoir la valeur philosophique des deux doctrines. De la capacité de chacune des deux pensées à se défendre contre les objections de l'autre dépend en effet toute l'issue de la discussion, attendu que, si l'une des deux théories, voire les deux, se révèlent imparfaites, elles se feront débouter tôt ou tard de leur prétention à la vérité absolue et deviendront inutiles pour notre projet — si ce n'est du moins en tant qu'elles peuvent également nous donner l'occasion de penser que toute prétention de ce genre est illusoire. En d'autres termes, il faut que les deux doctrines soient radicales dans leur questionnement et dans leur recherche des réponses, et il faut que la puissance de leur argumentation justifie le pari que nous faisons sur leur aptitude à tenir leur promesse de vérité. Au demeurant, il va de soi que cette promesse n'a pas besoin d'être formulée de manière expresse: elle est plus dans la radicalité des questions posées et dans la détermination à les résoudre que dans quelque assurance explicite donnée au lecteur par tel philosophe que son œuvre conduit bien à la vérité ultime.

Quels seront donc les critères permettant de distinguer les philosophies authentiques des autres afin de fixer notre choix? A vrai dire, si nous pouvions énumérer ici une suite de tels critères objectifs, notre recherche deviendrait du coup inutile, car nous saurions déjà ce qui caractérise les vraies philosophies dans leur forme extérieure, et nous pourrions donc analyser leurs rapports et leurs différences de l'extérieur, de telle façon que la diversité se réduirait encore à l'unicité, ce que nous voulions éviter. Non; une philosophie ne se prouve authentique que par son aptitude à exprimer effectivement sa vérité, et elle s'affirme réellement distincte des autres dans la seule mesure où elle est capable de résister aux tentatives d'absorbtion et de réfutation. C'est pourquoi le seul fondement de notre pari

réside dans la conviction que certaines pensées nous donnent de leur puissance à atteindre et à manifester effectivement la vérité qu'elles cherchent; et ce critère est immanent aux doctrines considérées. Seule l'épreuve de la discussion peut montrer ensuite si cette conviction était justifiée ou non.

S'il suffit en principe de respecter cette exigence d'authenticité des philosophies pour pouvoir effectuer avec fruit la confrontation, en pratique d'autres caractéristiques peuvent être utiles pour faciliter l'exécution de la discussion. Car, quand bien même rien ne s'oppose à priori à ce que nous confrontions les doctrines les plus éloignées (Confucius et Épicure, Çankara et saint Thomas, Avicenne et Fichte, par exemple), ou au contraire des théories proches parentes (Platon et Plotin, par exemple), il ne serait cependant pas judicieux pour notre projet ni de nous arrêter à des doctrines dépendant de traditions trop différentes, ni de mettre en dialogue un disciple avec son maître. Dans le premier cas, les difficultés extérieures du dialogue, le passage d'une culture à l'autre, encombreraient la discussion des deux doctrines et rendraient plus difficile le départ entre la différence due aux philosophies elles-mêmes d'un côté et les divergences provenant seulement de la différence des milieux où elles s'incarnent de l'autre. Dans le second cas, la volonté avouée d'identification de l'une des deux pensées à l'autre risquerait au contraire de rendre moins évidente la différence et d'obliger de prendre pour ainsi dire à rebrousse poil la théorie du disciple, le mettant d'emblée par ce procédé dans une situation défavorable. Néanmoins, encore une fois, cette élimination est de pure commodité, et il est évident que non seulement la confrontation de telles doctrines reste possible en principe, mais qu'elle présenterait également des avantages et un intérêt propres, une fois admise l'existence effective d'une diversité de philosophies. Ceci dit, pour notre projet il convient mieux de choisir des pensées apparentées par la culture et opposées par leurs positions philosophiques fondamentales. De cette façon les difficultés de la discussion résideront moins dans la diversité des références culturelles que dans celles des doctrines elles-mêmes, et, d'autre part, la différence sera aussitôt apparente, de sorte que le dialogue devra aussitôt chercher à la traverser. En outre, l'épreuve des systèmes l'un par l'autre sera d'autant plus manifeste que les objections échangées mettront plus radicalement en question chaque fois l'ensemble de la doctrine adverse.

2

Les pensées de Hume et de Spinoza remplissent merveilleusement ces conditions. Chez les deux auteurs, la radicalité du questionnement, la rigueur des méthodes, l'exigence de vérité, la puissance de l'argumentation sont patentes. De plus, l'ancrage partiel dans une même tradition et la proximité historique sont assez importants pour laisser peu de poids à la différence entre un Hollandais du XVII[e] siècle d'éducation juive et écrivant en latin, d'un côté, et de l'autre un Ecossais du XVIII[e] siècle nourri de culture anglo-saxonne et s'exprimant dans sa langue maternelle. Au demeurant, Spinoza n'ignorait pas la tradition anglaise, lui qui fut presque constamment en communication avec la Société royale de philosophie de Londres par l'intermédiaire d'Oldenburg. Et il connaissait de toute façon cette tradition dans ses origines, dans Hobbes et dans Bacon en tout cas. Quant à Hume, amoureux de littérature latine, formé à l'étude du droit et en relation constante avec le continent depuis qu'il vint formuler dans sa jeunesse la première version de son système là même où Descartes fut éduqué, à la Flèche, il ne pouvait pas être étranger non plus au milieu cartésien de Spinoza (bien qu'il ne connût certainement guère la tradition juive, par contre). Si l'on ajoute à cela que les deux philosophes vivaient en dehors du catholicisme, en milieu réformé, dans des pays d'orientation démocratique et accordant une assez grande liberté d'opinion et de presse, issus l'un de la bourgeoisie commerçante, l'autre de la petite noblesse, on verra que la différence de leurs systèmes n'est pas évidemment à expliquer par des facteurs extérieurs.

D'autant que, nonobstant la différence immédiate de leurs caractères et de leurs vies — Spinoza vivant modestement et relativement retiré, tandis que Hume fut un personnage mondain des plus en vue de son temps —, la différence des psychologies n'est pas si grande qu'elle paraît à première vue. Spinoza ne vécut pas si retiré qu'on ne l'imagine parfois, il fut un citadin ne manquant pas d'amis parmi la bourgeoisie, et un citoyen intéressé par la politique de son pays, dont les biographes se demandent jusqu'à quel point il fut peut-être le conseiller des frères de Witt. Quant à Hume, entraîné par son intérêt pour les affaires humaines sous toutes leurs formes et par sa fortune dans le monde politique et littéraire, il conserve toute sa vie un goût pour une vie modeste parmi un groupe d'amis soigneusement choisis. Certes, l'Ecossais ne refusait pas les fonctions officielles, posait sa candidature à la chaire de philosophie de l'université d'Édimbourg, acceptait de diriger la bibliothèque de droit de cette ville, de devenir secrétaire de l'ambassade d'Angleterre à Paris, etc., mais il le fit toujours avec un extrême souci de son indépendance — qui le poussa par exemple à abandonner son salaire de bibliothécaire en faveur d'un poète

aveugle lorsqu'on voulut exercer des pressions sur lui, acte analogue au refus de Spinoza d'accepter l'offre de la chaire de philosophie de l'université de Heidelberg, de peur d'y perdre sa liberté. Surtout ils surent tous deux faire de leur vie des modèles, la pureté des mœurs de Spinoza restant l'admiration de ses adversaires les plus acharnés à décrier sa philosophie comme immorale, et la figure de Hume émouvant aussi bien le monde parisien que ses concitoyens d'Édimbourg, qui donnèrent en son honneur à la rue où il vint finir sa vie le nom de «rue Saint David», en dépit de la réputation d'athée que lui faisaient ses adversaires, et en hommage peut-être aussi à son propre humour*. Au reste, les deux penseurs seraient-ils encore aussi différents qu'un pycnique et un asthénique peuvent l'être, et auraient-ils vécu l'un dans une démocratie socialiste sur Mars et l'autre en Robinson sur la lune, peu importerait pour notre dialogue, pourvu qu'ils aient laissé leur œuvre telle qu'elle est**.

Or la différence des deux systèmes saute aux yeux, au point qu'il paraît difficile d'imaginer plus grande opposition entre deux pensées. Tout semble s'inverser entièrement d'une doctrine à l'autre. Spinoza choisit pour son *Ethique* la forme ascétique de la démonstration géométrique; Hume reprend, lui, son *Traité sur la Nature humaine* pour lui donner un développement plus littéraire encore dans une série d'essais. Spinoza veut soumettre la nature et la morale à la raison; Hume au contraire refuse à la raison le pouvoir d'accéder aux principes premiers de la nature et lui donne le rôle méprisable d'esclave des passions. Le Hollandais fait commencer toute pensée philosophique dans l'idée de Dieu, dont il veut tirer toute connaissance, tandis que l'Écossais montre dans un dialogue posthume que l'idée de Dieu est la plus contestable, la moins déterminée de toutes et en quelque sorte la dernière, que nous cherchons à former par analogie avec toutes les autres. Alors que le rationaliste panthéiste des Provinces-Unies dégrade les sensations au niveau de représentations illusoires afin de situer toute la vérité dans les pures idées de l'entendement, Hume fonde toute connaissance sur les impressions sensibles et voit dans les abstractions rationnelles la cause des divagations des métaphysiciens. Et, pour donner bonne mesure à cette opposition, l'empiriste sceptique d'Édimbourg critique la notion de cause pour réduire la causalité à une habitude contingente, alors que Spinoza identifie causalité et nécessité et pend le monde entier à la cause de soi pour le soumettre à un déterminisme absolu.

De surcroît la relation de ces doctrines vient encore se compliquer du fait que la différence des deux systèmes n'est pas un rapport de pure inversion, car les deux philosophes déduisent aussi de leurs principes opposés certaines théories très appa-

rentées. Ainsi, ils défendent tous deux l'idée de la relativité des valeurs, critiquent la notion de miracle et de libre arbitre, définissent de façon très semblable la superstition et élaborent des doctrines politiques de tendances très proches, pour ne citer que quelques points au hasard*. Ces éléments d'accord renforcent en vérité la différence en la transportant dans les structures les plus profondes des systèmes, qui se trouvent ainsi non seulement construits sur des principes différents, mais aptes à prouver également de mêmes choses de manières toutes différentes. Aussi ces parentés doctrinales pourront-elles servir dans la discussion de prises par lesquelles les deux pensées se saisiront et feront chacune pénétrer leurs objections dans la structure de l'autre.

3

Les exigences de cette discussion détermineront le développement de ce livre, dont on voit qu'il ne pourra pas prendre la forme d'un traité sur la différence, partant de certains principes et d'observations pour en déduire des conséquences qui s'accumuleraient à mesure que le raisonnement s'effectue. Non, encore une fois, les philosophies de Hume et de Spinoza ne servent pas ici d'exemples à propos desquels notre étude découvrirait des vérités indépendantes de ces deux pensées et qu'elle aurait aussi bien pu tirer de la considération de n'importe quel autre couple de philosophies — même si en un sens la vérité née de cette confrontation précise (ou d'une autre) peut valoir au delà de son origine, quoique d'une façon abstraite seulement. Non, les systèmes de Hume et de Spinoza ne représentent pas ici les objets sur lesquels s'exerce notre méditation, dont la portée serait plus générale et viserait en droit les différences de toutes les philosophies — quelle que soit par ailleurs l'abstraction à laquelle puisse donner lieu ensuite le résultat de cette confrontation. Notre recherche ne vise son objet, savoir la différence des deux systèmes, qu'en eux-mêmes, et mue par leur propre dynamisme. Autrement dit, les deux philosophies choisies ne sont pas envisagées comme des systèmes à analyser, à décrire et à comparer — ce qui supposerait toujours une perspective extérieure —, mais elles sont utilisées comme deux puissances de vérité qui se confrontent d'elles-mêmes l'une avec l'autre dès qu'elles entrent en contact — c'est-à-dire dès que quelqu'un tente de les comprendre toutes deux. Et ici encore notre rôle ne consistera pas à laisser se dérouler la discussion devant nous

pour en observer les péripéties et attendre le résultat, comme le spectateur averti d'une partie de tennis. Non, nous devrons nous engager de part et d'autre, objecter et répondre, divisé par deux puissances, devenir le lieu du dialogue et nous laisser dédoubler pour faire de notre pensée le développement même de la discussion.

Mais cela est-il possible? C'est pour répondre à cette question que nous allons tenter l'expérience.

On conçoit qu'une telle méthode d'approche de la différence par la division de la pensée en deux centres dynamiques donne aux phrases constitutives de cette discussion une valeur différente de celles d'un traité se construisant plus statiquement, partie par partie. Ici, l'interaction de deux systèmes qui se touchent ponctuellement, se parcourant et se sondant dans le fil d'un dialogue, donne aux arguments ou aux étapes de cette discussion un sens contextuel particulier, le contexte étant toujours non seulement déterminant — ce qui va de soi —, mais encore double et, par là, ouvert, incapable d'une présence monolithique. Il ne peut donc pas y avoir d'instance de jugement indépendante, possédant sa vérité hors du débat, pour faire le point de l'extérieur, car l'ambiguïté des répliques découle nécessairement ici de la duplicité du contexte. Il s'ensuit que les définitions des deux doctrines l'une par l'autre — car si nous renonçons à les décrire de l'extérieur, cela n'empêche pas qu'elles restent quant à elles réciproquement extérieures et se définissent aussi l'une l'autre d'un point de vue extérieur — n'ont jamais de valeur objective immédiate, étant donné que les positions de l'objet et du sujet s'échangent et se redoublent médiatement au cours du dialogue. C'est pourquoi l'image des deux doctrines commencera par prendre une allure caricaturale* qui s'atténuera sans jamais disparaître, le vrai portrait d'un système étant son expression originale, et sa nature résidant dans sa puissance explicative et dans l'exercice de cette puissance. La manifestation de la différence dans la confrontation concrète de deux pensées exige donc l'effectuation de ce chemin, sur lequel *toutes les étapes restent provisoires*, prises qu'elles sont dans le mouvement instable de la discussion, sujette à mille retournements, et cette démarche interdit plus que jamais le saut à la conclusion pour la saisir en soi.

LA SUBSTANCE-SUBSTRAT

LA CRITIQUE HUMIENNE

1

La seule mention importante de Spinoza dans l'œuvre philosophique de Hume est celle du *Traité de la Nature humaine*, livre I, partie IV, section V[1]. Le philosophe hollandais sert ici de repoussoir dans l'exposition de la théorie humienne de l'âme, sans que sa philosophie soit discutée pour elle-même ni qu'elle intervienne directement dans le développement de l'argument. Il lui revient le seul rôle accessoire de dévaloriser une théorie rejetée par Hume, grâce à une affinité que celui-ci fait ressortir entre l'idée très populaire de l'âme-substance et la doctrine universellement détestée du panthéisme ou de la nature-substance absolue. Cet emploi marginal et rhétorique de Spinoza, uniquement fondé sur sa valeur affective négative dans l'opinion publique de l'époque, de même que l'absence de reprise de cette argumentation dans le reste de la philosophie humienne, montrent à quel point une confrontation de l'empirisme sceptique avec le rationalisme panthéiste avait peu d'importance aux yeux de Hume*.

La référence à Spinoza est évidemment minimisée par sa mise en rapport avec le seul niveau de la technique d'argumentation et par le refus implicite d'entrer dans une discussion directe de ses idées, alors que Hume réclame par ailleurs le droit pour toute philosophie d'être jugée sur ce qu'elle dit et non sur ses effets. On comprend donc qu'il ait renoncé ultérieurement à ce moyen relativement facile d'argumenter. Car ce n'est pas tant Spinoza qui est visé dans ce passage que la contradiction de ses adversaires qui, nous le verrons, détestent sa théorie comme

1. THN 1.4.5; H 1 524.

athée par la même raison qui leur fait louer la leur comme la seule pieuse et morale. De plus, puisque Hume entreprend justement ici cette subversion de la critique de ses adversaires pour détourner de lui l'accusation d'athéisme, c'est qu'il se sent déjà du même bord que Spinoza dans la conscience populaire. Et l'on sait qu'il ne se trompait pas dans ses craintes*.

En quoi la doctrine «athée» de Spinoza est incompatible avec l'existence de Dieu, Hume, il fallait s'y attendre, ne cherche pas à le montrer. La justesse de la qualification de cette philosophie comme athée est l'une des prémisses accordées de l'argument, et c'est sur cet accord seul que Hume va appuyer la démonstration de la valeur religieuse de sa propre pensée. Une telle manière de procéder peut étonner de la part d'un philosophe qui a toujours prétendu refuser de se payer de mots. Pour comprendre cette démarche assez fréquente de Hume, remarquons qu'il ne parle pas toujours à un même public de purs philosophes, sensibles aux seules démonstrations, mais qu'il cherche également à persuader des hommes concrets, aux opinions résistantes, peu rationnelles, qu'il faut aller battre sur leur propre terrain. Une page auparavant, le *Traité* nous avertissait rapidement en passant que le débat s'instaurait maintenant avec «la plus vulgaire philosophie»[2]. Il s'agit alors de saisir toute la discussion de Spinoza dans son contexte rhétorique. L'auteur opère hypothétiquement à partir des lieux communs supposés dominer la pensée du lecteur qu'il doit convaincre. Il faut donc prendre acte des concessions que Hume doit accorder à son interlocuteur pour l'amener à mettre en contradiction ses propres opinions. Cette constante complicité avec un public divers, non marquée par des signes extérieurs évidents (comme la distinction de la chaîne démonstrative et des scolies dans l'*Ethique*) avertissant du changement d'interlocuteur, forme l'une des grandes difficultés de l'interprétation humienne.

C'est donc le vulgaire qu'il s'agit ici de convaincre que, s'il refuse le spinozisme pour son athéisme, alors c'est la théorie de l'immatérialité, de la simplicité et de la substantialité de l'âme qu'il doit également rejeter, pour se tourner vers l'idée humienne opposée d'une âme essentiellement multiple. On comprend par conséquent qu'il soit inutile dans ce contexte de montrer la pertinence que peut posséder ou non la dénomination d'athéisme appliquée à la doctrine spinoziste, vu que sa seule valeur est d'exprimer ici l'attitude de rejet du lecteur. C'est pourquoi aussi Hume n'a pas besoin de prouver que sa philosophie mène au culte de Dieu pour la laver du reproche d'athéisme, mais seulement de bloquer le mécanisme de rejet dans lequel ce terme joue un pur rôle instrumental.

Dans cet argument, il s'agit donc seulement de faire voir que la philosophie de Spinoza s'oppose à celle de Hume et s'identifie à celle des théologiens, ses adversaires**. Or, pour ce faire, il n'est même pas nécessaire que le philosophe prenne la responsabilité de l'exposition de cette doctrine, et Hume peut se contenter de se référer à Bayle***, puisqu'il s'agit d'un débat d'opinions plutôt que d'une discussion avec une pensée historiquement réelle. Et pourtant, à travers toutes ces couches de médiations, c'est une différence fondamentale entre son mode de penser et celui de Spinoza que Hume met en évidence dans ce passage.

2. THN 1,4,5; H I 523.

Ainsi, là où il fait figurer Spinoza dans son texte — cette seule fois-là —, Hume ne fait que l'effleurer, que jouer de son image d'une manière équivoque pour asseoir sa propre figure et réputation. Et pourtant, dans ce traitement cavalier d'un de ses adversaires, nous verrons que l'Écossais ne se trompe pas mais vise juste: il va droit à l'opposition essentielle des deux philosophies. Car la différence de leur conception de la substance résume celle de leur méthode et de leur rapport à la vérité et à l'être. Mais, comme dans toutes les discussions qui s'élèvent entre de vrais philosophes, aussi bien dirigée que soit cette attaque distraite, elle ne blesse pas vraiment son adversaire.

Hume caractérise le spinozisme par son affirmation d'une substance unique, constituant l'être de l'univers et en laquelle inhèrent à la fois la pensée et la matière. Dans ce monde tout existe d'une seule existence, celle de la substance, dont tous les êtres ne sont que des modifications, inséparables d'elle, et par conséquent inexistantes par elles-mêmes. C'est la contradiction entre d'une part ce «substrat» simple, immobile et indifférent aux différences, et d'autre part les changements et la diversité de ses modifications, que Hume veut mettre en évidence ici. Car comment peut-on dire que les modifications n'existent pas ailleurs que dans la substance et soutenir pourtant que celle-ci n'est pas affectée par leur multiplicité? Cette contradiction qui choque dans cette conception de l'univers, se retrouve dans l'idée d'une âme simple et indifférente à la variété de ses idées, qui pourtant la modifient sans cesse et qui n'ont d'autre existence que celle de l'esprit dont elles sont les modes. Bien plus, à cause du parallélisme qu'il y a entre les objets et les idées (parallélisme que Hume, comme Spinoza, prouvera à sa façon), ces théories de la substance universelle unique et de l'âme substantielle forment une seule et même doctrine, dont les théologiens, simplement, n'osent pas développer toutes les conséquences.

En effet, Hume, qui se contente de démontrer d'abord un parallélisme minimum permettant de réduire la théorie de l'âme substantielle à un cas de «spinozisme», complétera ensuite sa preuve pour confondre totalement les deux théories. Pour l'instant il lui suffit de montrer que tout jugement portant sur des objets peut valoir aussi sans changement aucun pour les perceptions de ces objets, et déjà, dans l'esprit, la théorie spinoziste coïncide avec celle de l'âme substantielle. Pour les identifier dans toute leur extension, et réduire entièrement la première à la seconde, il faudrait prouver encore que les objets

ne sont rien d'autre que les idées que nous en avons. Mais une telle preuve n'est pas utile à Hume dans son argumentation présente, qui ne vise pas tant Spinoza que la doctrine des théologiens. Toutefois, il indique tout de même cette identité en passant[3], ce qui n'est pas sans intérêt pour notre projet de confronter ces deux philosophies.

Par la réduction de la théorie de l'âme substantielle à celle de la substance unique, Hume identifie totalement les deux questions: celle de l'être de l'univers et celle de l'être de l'âme. Et il est conduit à affirmer aussi que la substance spinoziste n'est en fait rien d'autre que l'idée d'une âme en tant que substrat des perceptions ou des pensées[4]. C'est donc Dieu et l'homme, dans le langage spinoziste, que Hume veut confondre, si bien qu'il doit nier aussi toute possibilité de transcendance dans la philosophie de la substance unique. Et l'on conçoit qu'en ce sens, l'épithète d'athée, qui ne jouait d'abord qu'un rôle rhétorique puisse acquérir un sens plus précis dans cet argument, qui rappellerait également que la possibilité d'une transcendance est la condition de l'idée de Dieu. C'est pourquoi là où la substance est la seule existence — c'est-à-dire nécessairement celle de l'âme —, il n'y aurait plus de place pour un dieu distinct d'elle; et les théologiens visés par Hume seraient athées au même titre que Spinoza.

Les attaques plus précises lancées contre Spinoza[4] sont empruntées à Bayle et exprimées avec le même détachement que la thèse générale. Entre l'athée d'Amsterdam et ses accusateurs, Hume refuse de prendre parti et se tient à distance en affichant son mépris du langage même dans lequel se déroule la controverse: la mode scolastique dans laquelle on attaque Spinoza est plus une manière de parler que de penser[5] ! Aussi, dans la mesure où il entre lui-même dans la dispute, l'ironique Ecossais suspend-il ses propres arguments à la condition du sens possible de ce langage, qu'il vient justement de juger vide et vain.

Le premier argument avance l'incompatibilité entre la substance indivisible et l'étendue, divisible. Pour qu'elles puissent coïncider, il faudrait ou bien que la substance se répande à travers l'étendue et s'expose ainsi à la division, ou bien que l'étendue se contracte et, concentrée ainsi en un point indivi-

3. THN 1,4,5; H I 527.
4. THN 1,4,5; H I 526.
5. «It has been said against *Spinoza*, according to the scholastic way of talking rather than thinking...» THN 1,4,5; H I 526.

sible, devienne compatible avec la substance, après s'être niée. Dans ce raisonnement, la divisibilité semble donc se définir sur le modèle de la divisibilité d'une chose dans l'espace, et l'indivisibilité se comprend corrélativement comme la limite du divisible, à savoir l'atome. Ces définitions qui peuvent paraître justifiées par le sens commun, à propos d'objets réels (ou d'une substance dont ils sont les modifications), sont étendues par Hume au cas des idées par le principe du parallélisme entre les idées et leurs objets.

La deuxième objection n'est pas directement dirigée contre la doctrine authentique de Spinoza, mais elle la touche obliquement. Elle part de la définition de la substance en tant que ce qui existe par soi-même pour montrer que toute perception distincte (et donc tout objet distinct) doit être conçu comme une substance séparée. Cette conclusion suppose que la distinction qui existe entre deux objets ou deux idées est bien une distinction réelle et que par conséquent les objets ou les choses ainsi distingués sont entièrement séparables.

La troisième objection s'appuie non plus sur l'incompatibilité entre la substance et ses modifications, mais sur celle, réciproque, des contraires eux-mêmes, car leur possibilité implique leur distinction existentielle, si bien qu'ils deviennent incompatibles dès qu'on veut leur attribuer une existence commune en les faisant inhérer à une même substance. Le présupposé de l'objection consiste ici dans l'idée que la contrariété des modes est une impossibilité dans la substance parce que cette contrariété deviendrait interne à celle-ci. Autrement dit, les prédicats des modes sont supposés pouvoir s'appliquer aussi à la substance du simple fait que l'existence des uns ne diffère pas de celle de l'autre.

2

Ces objections, nous le verrons, ne viennent pas surprendre Spinoza de derrière, le surplombant invinciblement de leur postériorité historique. Au contraire, le sage hollandais les avait déjà envisagées et discutées. Il avait déjà refusé que l'étendue en tant qu'attribut divin pût être divisible, montrant que l'infinité et la divisibilité n'étaient pas compatibles. Il avait également déjà lié sa théorie de la substance à une théorie des distinctions qui permettait de montrer que la différence des modes n'était pas réelle, de sorte qu'ils n'avaient aucune existence séparée et n'étaient donc à aucun titre des substances. Enfin il a constam-

ment affirmé que la différence ontologique entre les modes et la substance interdisait absolument de transférer les prédicats des uns à l'autre.

Quant à l'identification de l'âme et de Dieu dans l'unique substance par le parallélisme des idées et des choses, c'est la seule objection qui n'entre pas dans la problématique exprimée de Spinoza, et c'est aussi la seule que Hume formule à son compte, sans la reprendre hâtivement, et avec toute la distance rhétorique voulue, à Bayle. C'est aussi celle qui portera le plus loin le dialogue qu'elle permet d'engager entre les deux philosophies. Les trois objections particulières indiquent des difficultés du système de Spinoza qui, pour être réelles, ne mettent pas toutefois en question sa cohérence. Elles révèlent seulement des nœuds difficiles à débrouiller pour l'interprète. La grande objection, par contre, vise une des marges du spinozisme, cette sphère de non-exprimé qui entoure chaque philosophie et où elle baigne comme dans son milieu vital.

Certes la doctrine spinoziste telle qu'elle est exprimée dans les textes n'admet nullement cette identification de l'âme et de Dieu, puisque l'une est un mode alors que l'autre est la substance. Néanmoins, au delà de l'emploi particulier du vocabulaire, la critique humienne touche bien une condition limite de la philosophie de la substance unique. Car le parallélisme sur lequel se fonde l'objection est reconnu par la doctrine visée. Et, à vrai dire, si l'identification de Dieu et de l'âme signifiait seulement que le principe de l'être et celui de la pensée ne sont qu'une seule et même essence ou existence, rien ne serait affirmé d'étranger à l'*Éthique*, qui soutient déjà que la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance d'agir*. Mais c'est l'emploi même de la notion de *substance* que Hume veut dénoncer avant tout. C'est pourquoi nous commencerons par examiner en quoi consiste exactement sa critique de ce concept.

3

La substance que critique Hume est un substrat simple et identique, c'est-à-dire indivisible et immuable, qui gît sous la multiplicité fluente des qualités sensibles. Elle représente ce que nous visons lorsque nous voulons désigner l'objet réel par opposition à tous les aspects accidentels sous lesquels il apparaît. La substance est donc toujours ce qui constitue le but de l'intention d'identification des objets: non pas ce qui sert à identifier — les diverses qualités de l'objet —, mais ce qui est

identifié comme existant réellement, d'une existence indépendante, simple et continue.

Or c'est précisément parce que la substance n'est pas un outil épistémologique, parce qu'elle ne peut pas être un moyen légitime de la connaissance, qu'elle n'a aussi qu'un être problématique pour le philosophe. En effet, cachée sous les qualités, elle ne constitue qu'un but de la pensée qui ne se révèle pas à elle. Elle ne lui appartient ni comme sensation, ni comme sentiment, car seules des qualités peuvent être visées sous ces modes, alors que la substance ne doit justement pas se définir par elles[6]. Or, à supposer que la substance puisse être saisie par la pensée, ne devrait-t-elle pas se définir entièrement par ses qualités, comme le pur ensemble des qualités qui servent à son identification? Mais ces collections de qualités qui seules permettent à la pensée de reconnaître les substances, ne peuvent pas s'identifier à celles-ci, car, tandis que la substance doit être simple, identique, et origine de ses apparences, la collection de qualités que la pensée saisit est composée, fluente, et elle résulte de l'assemblage des diverses qualités qui la constituent. Aussi, loin d'être un objet de connaissance, l'idée de la substance ne consiste-t-elle que dans l'hypothèse de l'existence d'un «quelque chose» d'inconnu dans lequel inhéreraient ces diverses qualités reliées par la pensée pour former l'idée d'un objet[7]. Aussi, sous ce nom de substance, rien ne pourrait être pensé, vu que ce terme devrait justement servir à exprimer notre ignorance de la cause du lien des qualités en un objet unique. Loin d'être une explication, l'idée de substance désignerait donc l'ultime case vide dans la régression causale de la pensée à la recherche d'explications, ou, si l'on veut, ce serait le nom d'un mystère, ou bien encore, pour parler comme Spinoza (mais contre lui), le dernier asile de l'ignorance.

En fait, la seule pensée réelle qui soit signifiée par le mot de substance est celle d'un lien qui attache fortement un certain nombre de qualités, au point que l'imagination ne parvient presque plus à les considérer de façon absolument séparée. Quant à l'hypothèse du substrat inconnu, elle n'indique, nous l'avons vu, qu'une limite de la pensée, qu'une absence de connaissance causale en ce qui concerne l'existence de ce lien. Elle est pour le philosophe le signe qu'il doit reconnaître là les frontières de la vraie connaissance et abandonner aux imaginations des poètes le champ qui s'ouvre au delà.

6. THN 1,1,6; H I 324.
7. THN 1,1,6; H I 324.

Toutefois, si l'on refuse l'hypothèse du substrat inconnu, l'identité des objets n'est-elle pas compromise? Il semble que non, puisque, rappelons-le, la fiction de la substance n'aide pas à résoudre ce problème, mais ne fait qu'indiquer notre ignorance de sa solution; tout en admettant, il est vrai, qu'il en existe une, vu que l'identification est possible. Seulement, c'est dans les données mêmes qu'il faut selon Hume chercher la réponse; et de ce que ces données nous enseignent, nous devons nous contenter. Or les qualités perçues ne forment pas des gerbes complètes une fois pour toutes, elles n'offrent pas aux regards des structures toujours égales à elles-mêmes; leurs constellations se modifient sans cesse, grossissent, acceptent de nouveaux épis, de nouvelles dispositions, de nouvelles qualités, au fur et à mesure que l'expérience se prolonge. Et cela, les partisans de la substance, comme Descartes (on connaît son célèbre exemple du morceau de cire, par exemple), l'avaient bien remarqué aussi. Pourtant les «substances» ont un nom qui permet de les désigner avec précision et qui ne change pas lorsque de nouvelles qualités entrent dans la collection. N'est-ce pas la preuve que nous pensons bien quelque chose d'identique à travers elles ou sous elles? Oui, il y a bien quelque chose qui reste: ce noyau primitif auquel viennent se lier les nouvelles qualités pour compléter l'union sans la modifier entièrement. Le noyau de la perception complexe, la relation principale, étant considéré comme l'essentiel de cette structure, il devient capable d'assimiler toutes les qualités qui viennent ultérieurement se composer avec les anciennes, de sorte que nous n'avons pas l'impression que la chose ait changé, malgré la variation des apparences que nous y remarquons[8] (c'est du moins ce qui se passe dans le cas normal).

Prise dans son sens positif, l'idée de substance désigne donc un mode de liaison ouvert, où l'afflux de qualités nouvelles enrichit sans la bouleverser la collection des qualités déjà réunies, de sorte qu'on peut toujours la nommer par un même terme. Elle se distingue ainsi de l'idée de mode, où l'union plus faible des qualités ne se maintient pas lorsque de nouvelles apparaissent, et où par conséquent les noms ne désignent que des ensembles relativement fermés et fragiles, et changent aussi lorsque les modes se modifient.

8. «The principal of union being regarded as the chief part of the complex idea, gives entrance to whatever quality afterwards occurs, and is equally comprehended by it, as are the others, which first presented themselves.» THN 1.1.6; H I·324-25.

4

En quoi cette critique de l'idée de substance pourrait-elle affecter la notion spinoziste que recouvre ce terme? Ce que Hume envisageait dans le *Traité de la Nature humaine* (dans la section déjà citée du livre I) comme constituant l'idée ou plutôt la non-idée de substance, c'était l'être formant l'essence individuelle des objets. Car la question d'une entité invariable sous les mutations des qualités se confondait avec celle de la possibilité pour la pensée de trouver ou de constituer des centres de référence stables à travers le flot divers et changeant des phénomènes. Ce qu'il s'agissait d'expliquer par l'idée de substance, c'est que la pensée parvienne à identifier des objets et à attribuer des noms à des ensembles variables de qualités en les regroupant sous un nombre de chefs relativement restreints. Car sinon comment le langage et la pensée seraient-ils possibles? Si chaque nouvelle rencontre de qualités restait isolée et réclamait pour soi un nouveau nom, la pensée s'épuiserait dans la dénomination, qui deviendrait impossible, et aucun monde d'objets ne parviendrait à se former. C'est pour expliquer cette réussite de la pensée et du langage, cette réussite de la constitution d'un monde comprenant des objets identifiables et plus ou moins stables, que la notion de substance avait été inventée. Et c'est cette explication de l'identité des objets par la référence à un substrat inconnu et inconnaissable que Hume rejette comme vaine.

Mais en quoi l'idée spinoziste de la substance pourrait-elle être affectée par cette critique, si son usage ne consiste pas à expliquer comment l'identification des objets est possible, mais, à l'opposé, à montrer que tout l'univers ne possède qu'une seule existence et que les choses ne peuvent justement ni *être ni se concevoir* par elles-mêmes? Or effectivement, à ce qu'il semble, loin de servir à l'identification des objets, la substance spinoziste confond au contraire toutes leurs existences en une seule. Ce n'est pas l'objet particulier que la substance doit expliquer ici, mais l'existence unique de la nature entière.

Sur la définition de l'objet, Spinoza rejoint même Hume pour refuser la théorie de l'individuation dans un substrat indivisible qui supporterait la fluctuation apparente des qualités. Les choses n'ont dans le spinozisme aucune existence particulière distincte ou séparée, elles sont les modes ou les affections

de la même substance[9]. Pour comprendre leurs différences, il faudra donc recourir à d'autres moyens que les procédés contestés par la critique humienne. Et il n'est pas exclu que le substantialisme et le phénoménisme ne viennent à se retrouver dans cette explication, puisqu'ils devront précisément la développer tous deux à partir d'un même refus.

Est-ce à dire que le terme de substance soit totalement équivoque dans ces deux philosophies et qu'il ne permette aucun contact entre les deux traitements de cette notion? Certainement pas. Hume, s'il n'avait probablement pas lu Spinoza, connaissait les écrits de Descartes et, partant, son emploi du terme pour désigner non plus l'être propre des objets singuliers, mais les grands ordres distincts de l'être naturel, l'espace et l'étendue, voire l'être absolu, Dieu. Or la critique de l'idée d'une telle substance, de l'étendue par exemple, peut consister simplement à montrer que la séparation entre les qualités primaires et secondaires ou entre la substance et les accidents ne peut pas réellement s'effectuer dans la pensée, si bien qu'il s'avère impossible de concentrer tout l'être dans les unes à l'exclusion des autres. Mais il n'est pas même nécessaire de faire le détour par l'idée cartésienne de la substance pour appliquer à Spinoza la critique humienne, attendu qu'elle ne reconnaît aucune différence entre les solutions substantialistes, selon qu'elles cherchent à expliquer l'univers ou l'âme. Or l'intention des théologiens défenseurs de la théorie de l'âme substantielle est bien de considérer celle-ci comme un individu distinct, stable et identifiable. La définition de l'âme comme substance l'interprète également comme une chose particulière, en ce sens qu'elle rassemble les qualités pour les faire inhérer dans un substrat singulier qu'on peut redécouvrir toujours le même sous le fleuve des idées. C'est en effet parce qu'ils conçoivent les âmes comme multiples que les théologiens cherchent à résoudre le problème de leur identité en recourant à la notion de substance. Chez Spinoza en revanche, l'unicité de la substance divine est directement affirmée, si bien qu'il ne peut nullement s'agir de la différencier et de la distinguer d'autres êtres. Et pourtant, nous dit Hume, seule une inconséquence des théologiens a pu leur laisser croire que la définition substantialiste de l'âme pouvait s'accorder avec l'idée d'une multiplicité de substances pensantes. Car, nous le savons, si toutes les pensées doivent inhérer au substrat de l'âme à laquelle elles apparaissent

9. E 1.25.c; S II 68.

et appartiennent, on ne voit pas comment cette âme pourrait attribuer aucune idée à d'autres substances pensantes. Et, par le parallélisme entre les idées et leurs objets, l'unique substance pensante deviendrait également la substance absolue du spinozisme.

La doctrine des multiples substances supposées se tenir sous les choses perceptibles mène logiquement à celle de la substance unique supportant et rassemblant tout l'être du monde. Il suffit que l'on applique à l'ensemble des pensées ou des objets l'hypothèse du substrat inconnu unissant entre elles les diverses qualités des objets pour que les substances se réduisent nécessairement à l'unique substance universelle. Certes, ce passage a fait perdre sa qualité principale à l'explication substantialiste des objets, à savoir sa capacité supposée de rendre compte de leur identification; mais le procédé d'explication n'en reste pas moins inchangé. Simplement il devient doublement absurde dans le second cas (donc dans son aboutissement logique), car non seulement ce principe est un néant de pensée, non seulement le substantialisme absolu reprend la fiction du relatif, mais la substance y perd encore sa raison d'être, qui était de donner un semblant d'explication au problème de l'individuation. A l'absurdité de vouloir distinguer les choses par l'inconnu, la doctrine de la substance unique ajoute celle de chercher à concevoir le monde entier comme un objet singulier. Par cette radicalisation de l'hypothèse substantialiste, le métaphysicien se prive en effet définitivement du bénéfice supposé de son principe, puisqu'il coupe toute possibilité de le retourner sur les contenus particuliers du monde, de telle sorte qu'il est conduit à confondre toutes choses en développant à l'absurde la logique implicite d'une fiction qui devait justement faire comprendre leur distinction.

LA SUBSTANCE SPINOZISTE

1

La critique humienne ne porte que si la substance spinoziste peut être conçue en effet comme l'universalisation de la substance péripatéticienne (c'est-à-dire du substrat caché sous ses accidents), que si le Dieu de l'*Éthique* se réduit bien à l'objet ou à la chose universelle, que si la substance divine offre à la pensée ce suprême asile de l'ignorance que Spinoza voyait, lui, dans l'idée populaire de Dieu, et que Hume lisait déjà dans l'hypothèse substantialiste vulgaire. Est-il donc vrai que le monde représente pour Spinoza une chose infinie dans laquelle la variation incessante des aspects n'affecterait pas l'identité d'un substrat mystérieux?

L'*Éthique* ne définit pas du tout la substance comme substrat, en corrélation avec des qualités dont elle serait le support indivisible, mais comme «ce qui est en soi et est conçu par soi»[1]. Certes, la première partie de cette définition ne contredit pas encore à l'idée de substrat que Hume avait critiquée, car l'opposition entre la substance et ses qualités est bien aussi celle qu'on trouve entre un être qui possède son existence en lui-même et des manifestations dont tout l'être se résume à l'existence qu'elles empruntent à la substance. En revanche, la deuxième partie de la définition contredit directement à l'analyse humienne, car, si la substance est toujours conçue par soi, si son concept n'est jamais formé à partir de celui d'une autre chose, elle ne peut pas s'identifier à ce substrat inconnu qu'on cherche à atteindre à travers ses qualités, qu'on ne pourrait connaître même que par elles, et qu'on ne peut que feindre derrière les apparences, que désigner d'un mot vide. La définition spinoziste de la substance exclut donc aussitôt que celle-ci puisse être l'objet d'une hypothèse destinée à expliquer et à récupérer la diversité des phénomènes.

1. «Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur.» E 1,d3; S II 45.

Et pourtant cette définition à elle seule ne suffit pas à mettre le panthéisme hors de portée de la critique humienne, car rien ne prouve qu'elle soit vraiment cohérente ou possible. Quand Hume prétend que la substance n'est qu'une inconnue, il ne veut pas exposer la doctrine de ses adversaires, mais révéler le sens vrai de termes qu'ils peuvent utiliser seulement parce qu'ils feignent de leur en donner un autre. Ce n'est pas assez de définir la substance comme connue par elle-même pour qu'elle le devienne *ipso facto*; et peut-être même cette définition, en attribuant à priori la concevabilité au concept de substance, ne sert-elle qu'à conforter son auteur dans l'illusion qu'il lui donne un sens réel, et à le dispenser de s'en inquiéter vraiment.

D'ailleurs, objectera un adversaire, ne suffit-il pas d'examiner la définition de l'attribut pour voir que la substance n'est pas vraiment connue par elle-même? En effet Spinoza définit ainsi l'attribut: «ce que l'intellect perçoit de la substance comme constituant son essence»[2]. Nous ne percevons donc pas directement la substance dans sa nudité, semble-t-il, mais nous ne l'atteignons que dans autre chose, à travers ses attributs. Et ce que nous connaissons de la substance dans ses attributs, ce n'est pas seulement ses accidents — c'est-à-dire quelque chose qui ne lui appartiendrait pas en propre —, mais son essence même. Il s'ensuit que la substance ne se conçoit pas par soi, mais par ses attributs. Or y a-t-il preuve plus évidente des erreurs d'un auteur que les contradictions de son propre texte? Et Spinoza ne doit-il pas admettre implicitement, malgré lui, la critique humienne de la substance puisque, s'il prétend que la substance est connaissable, c'est pour se replier aussitôt et limiter sa connaissance à celle des attributs? Ne retrouve-t-on pas justement là le même mouvement que Hume accomplissait lorsqu'il montrait que seules les qualités étaient connues et non leur fictif substrat? Mais d'autre part, croiia-t-on qu'arrivé si près de la critique humienne, Spinoza n'ait pas su l'achever et qu'il se soit fourvoyé au point de construire toute sa philosophie sur une contradiction évidente qui la détruit d'avance?

Pourtant, si nous lisons encore la définition des modes, elle pourra de nouveau suggérer l'idée humienne que la substance représente un substrat supposé sous les qualités. En effet, l'*Ethique* définit les modes comme «les affections de la substance, ou ce qui est en autre chose, par quoi il est aussi

2. «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.» E 1,d4; S II 45.

conçu»[3]. Les voilà donc ces qualités qui inhèrent au substrat inconnu! Elles sont clairement désignées et la corrélation entre les deux types d'être — l'un dépendant de l'autre — est parfaitement établie! Quant à la remarque selon laquelle ce sont les modes qui sont conçus à partir de la substance et non l'inverse, elle pourrait se comprendre par l'illusion de l'auteur qui, comme tous les substantialistes, imagine que son hypothèse a une valeur explicative réelle et croit par conséquent que la connaissance de la substance permet de comprendre ses qualités. Encore une fois le panthéisme apparaîtrait comme une suite logique de la fiction substantialiste elle-même.

Pourtant l'exposé de ces définitions révèle aussi une divergence dans l'analyse de la substance que font les deux philosophes. En effet, Hume voit une relation à deux termes là où Spinoza présente un rapport de trois termes: à la division humienne entre la substance et les accidents, la division spinoziste entre la substance, les attributs et les modes ne peut correspondre qu'à travers un décalage important. Il suffit de comparer les deux schémas pour voir qu'ils n'ont plus qu'une correspondance assez vague:

HUME		SPINOZA
sens erroné	*sens réel*	
Substance		Substance
être en soi	être fictif	être en soi
	inconnaissable	connue par soi
		Attributs
Qualités		concepts de la subst.
être dérivé	être en soi	
	connues par soi	Modes
		être dérivé
		connus par un autre

C'est surtout l'intervention d'une sorte de terme moyen — l'attribut — qui décale l'articulation spinoziste par rapport à celle de Hume. Encore faut-il que les attributs et les modes ne constituent pas simplement deux espèces différentes de déter-

2. «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.» E I,d5; S II 45.

minations de la substance, car, dans ce cas, ils ne représenteraient qu'une sous-division des accidents ou qualités, et le schéma dualiste serait rejoint. Autrement dit, il faut que l'attribut ne puisse pas être une sorte de mode, ni celui-ci une sorte d'attribut. Or il est certain qu'ils se ressemblent par un côté: ils paraissent tous deux ne pas posséder d'être propre — les modes par définition, et les attributs parce qu'ils sont ordonnés à la substance, comme ce que l'intelligence en perçoit. Ni les modes, ni les attributs n'ont donc d'existence indépendante, tandis que la substance n'exige rien d'autre qu'elle-même pour exister. Voilà donc retrouvée l'opposition simple des deux termes.

Mais si, sous l'aspect de l'être, les modes et les attributs paraissent se confondre, du point de vue de la connaissance en revanche, ils se distinguent radicalement: les modes ne peuvent être conçus qu'à partir d'autre chose (de la substance ou des attributs), alors que les attributs sont les premiers connus, puisqu'ils forment l'accès à la connaissance de l'essence de la substance qui doit être connue par soi. Ainsi les attributs sont-ils au principe de la connaissance, alors que les modes ne sont connus que de façon dérivée.

Néanmoins cette distinction ne suffit pas encore à faire échapper la doctrine spinoziste à l'attaque de Hume. Car la confusion ontologique et la différenciation épistémologique de l'attribut et des modes autorisent justement un rapprochement avec les qualités par lesquelles les substances se manifestent à notre perception. Ces qualités ont en effet un statut ontologique simple pour celui qui entre dans la fiction substantialiste: elles ont un être dérivé et n'existent qu'en tant qu'elles inhèrent à la substance. Quant à leur statut épistémologique, il est nécessairement ambigu, précisément parce que le mouvement cognitif contribue à la constitution de la fiction, et ne se contente pas de refléter son objet. Or ce mouvement part nécessairement des qualités données à l'expérience et à la pensée pour s'orienter vers la substance inconnue; mais une fois cette fiction établie, la pensée feint de pouvoir revenir de la substance aux qualités en suivant l'«ordre de l'être». Ainsi les qualités, unes du point de vue ontologique, se dédoublent-elles dans la représentation épistémologique pour devenir d'une part principes et, de l'autre, de simples conséquences. En un sens donc les attributs coïncident avec les modes, tandis qu'en un autre sens, ils en diffèrent du tout au tout.

Spinoza ne pourrait-il pas répliquer pourtant que les attributs et les modes ne représentent pas les mêmes êtres concrets, que

leur définition n'a pas la même extension, et qu'il n'y a dans ces conditions aucune confusion ontologique entre eux*? Non; les différences dans la détermination de la substance que les exemples de Spinoza indiquent ne semblent pas pouvoir empêcher leur assimilation réciproque. Prenons en effet l'exemple de la pensée d'une part et de l'entendement ou de l'idée de Dieu de l'autre[4]. La pensée est un attribut et jamais un mode; l'entendement ou l'idée de Dieu par contre est toujours un mode[5]. Or la seule différence entre la pensée comme attribut et l'entendement ou l'idée de Dieu suffira-t-elle à distinguer réellement la signification objective de ces deux termes? De la pensée à l'idée de Dieu, y a-t-il une autre différence que celle d'un mouvement circulaire dont on considère une fois le point de départ et l'autre le point d'arrivée en un même lieu? Le penser et le pensé ne font-ils pas qu'un dans la pensée? Et dans ce cas, il semble qu'il faille tenter de distinguer des qualités humiennes ces notions d'attribut et de mode autrement qu'en cherchant simplement à les remplir concrètement.

Nous avons admis jusqu'ici que les attributs tombaient du côté des modes plutôt que de celui de la substance. Et il y avait à cela une bonne raison: à savoir que, devant exister en soi et être conçue par soi seule, la substance paraît devoir repousser hors d'elle tout autre terme, entité ou concept. C'est pourquoi nous avions vu une contradiction dans l'affirmation que la substance est comprise par l'intermédiaire des attributs. Mais en vérité jamais Spinoza n'a cherché à suggérer que les attributs pussent être distincts de la substance. Car l'attribut n'est pas un moyen de connaître la substance, un simple intermédiaire dans la connaissance de cette dernière. Il est cela même que l'intellect perçoit de la substance, non pas en tant qu'il se différencie d'elle, mais en tant qu'il constitue son essence. Bref, l'attribut est non seulement ce que l'intellect perçoit de la substance, mais également ce qui constitue son essence.

Certes, on pourrait hésiter à lire ainsi la définition de l'attribut qui, prise en elle-même, pourrait également signifier que l'attribut est ce que l'intellect perçoit de la substance et non celle-ci, et qu'en tant que l'entendement perçoit la substance de telle façon déterminée, il conçoit l'attribut comme se rapportant à elle, et donc comme constituant son essence, quoique cette dernière reste distincte de la substance et liée aux conditions de la perception intellectuelle. Une telle façon d'interpréter le texte

4. E 2,1; S II 86.
5. E 1,21d; S II 65.

donnerait prise, nous l'avons vu, à l'objection humienne en mettant l'attribut du côté des modes*.

Outre que cette interprétation laisserait subsister une contradiction flagrante entre les définitions de la substance et de l'attribut — en leur faisant dire d'une part que la substance se conçoit par elle-même et de l'autre qu'elle doit être connue par un intermédiaire —, elle est contredite aussi par la définition de Dieu en tant que «substance consistant en une infinité d'attributs»[6]. Car ici aucune distinction n'est faite entre la substance et les attributs qui sont dits la constituer directement. Au lieu de mettre les attributs du côté des modes, il faut donc les identifier à la substance. Alors l'apparente contradiction entre une substance qui se connaît par soi et des attributs principes de la connaissance disparaît. Lorsqu'elle est connue dans ses attributs, la substance n'est pas visée par l'intermédiaire d'autre chose qu'elle-même. Les attributs ne sont pas des médiations dans la connaissance de la substance, mais les connaissances de la substance. L'essence qu'ils constituent est identique à la substance elle-même. Et pour soutenir cela, on trouve deux raisons dans le texte des définitions du premier livre de l'*Ethique*. Premièrement, si l'essence que forment les attributs différait de l'être de la substance, celle-ci serait connue par autre chose qu'elle, ce qui contredirait à sa définition, ainsi que nous le remarquions ci-dessus. Deuxièmement, les attributs sont dits constituer tant l'essence de la substance que la substance elle-même, ce qui prouve qu'elle n'est pas conçue comme différant de son essence** (*thèse* qui fait du reste l'objet d'une démonstration dans l'*Ethique*).

2

Cette interprétation supprime les apparentes contradictions internes du système de définitions de l'*Ethique*; elle ne résout pas toutefois les difficultés qu'il y a à penser le sens de ses termes. Et cette mise au point de la signification du texte ne donne encore aucune réponse à la critique humienne. Si la substance et les attributs se confondent, alors le schéma dualiste de Hume réapparaît, et sa critique peut de nouveau porter. De part et d'autre il ne reste plus que la substance dans son opposition aux modes ou accidents, avec d'un côté l'affirmation spinoziste de la priorité de la connaissance de la substance, et de l'autre la négation humienne de cette priorité et même de la possibilité d'une telle connaissance. Les termes deviennent donc semblables et comparables. Le schéma se simplifie de la façon suivante:

6. «*Per Deum intelligo* () *substantiam constantem infinitis attributis.*» E 1,d6; S II 45.

HUME		SPINOZA
sens erroné	*sens vrai*	
Substance		**Substance**
première connue	inconnaissable	connue par soi
être en soi	être fictif	être en soi
Qualité		**Mode**
être en un autre	être en soi	être en un autre
connu par un autre	connu par soi	connu par un autre

On voit apparaître des deux côtés une même opposition, mais elle est plus accentuée chez Hume que chez Spinoza, et inversée chez l'un par rapport à l'autre. Pour Hume en effet, ce sont les qualités qui possèdent les propriétés de la substance spinoziste, tandis que la substance reçoit les propriétés du mode, quoique radicalisées par l'exaspération de l'opposition substance—qualité. Au lieu d'un être relatif, comme celui des modes, la substance critiquée par Hume n'a plus qu'un être fictif: c'est un néant. Au lieu d'être l'objet d'une connaissance dérivée comme les modes, elle devient tout à fait inconnaissable. Cette exacerbation de l'opposition n'est peut-être pas sans rapport avec l'inversion des termes et de leurs propriétés dans la critique humienne comparée au schéma spinoziste. Et, dans son attaque directe de Spinoza, le *Traité* attribuera bien à son adversaire sa propre opposition renversée, en prétendant que si la substance universelle existait, cela entraînerait l'impossiblité pour les modes, à la fois d'être et d'être connus. Mais il semble qu'il existe chez Spinoza un degré intermédiaire entre l'être et le néant absolus, qui serait absent du système de Hume et qui permettrait de conserver des distinctions là où l'opposition radicale des contraires ne laisserait plus rien subsister.

Ce n'est pas tant la présence ou l'absence d'un terme intermédiaire, l'attribut, qui distingue les conceptions spinoziste et humienne de la substance, en entraînant d'un côté l'exaspération de l'opposition des extrêmes et de l'autre sa modération. Au contraire, si l'attribut constituait un degré d'être inférieur à celui de la substance, une sorte de première marche dans une procession descendant vers le néant, le mode devrait se définir essentiellement par rapport à celui-ci. Or cet autre en lequel le mode est et par lequel il doit être conçu, ce n'est pas le néant mais la substance. Malgré la célèbre phrase selon laquelle toute détermination serait négation, il ne semble pas que l'être puisse jamais se définir dans le

spinozisme par le non-être. Et c'est bien ce qui arriverait, si la division de la substance, de l'attribut et du mode devait s'interpréter comme les stades d'une procession, comme les degrés d'un être se répandant d'un centre où il serait tout concentré, absolument présent à soi, vers une circonférence indéfinie où il se mélangerait au non-être et se perdrait dans le néant.

A vrai dire, une telle conception de l'être, de type néoplatonicien (avec cette différence bien entendu que Plotin ou Proclus n'identifient pas l'Un et l'être)*, échapperait peut-être à la critique empiriste de la substance, puisqu'à l'opposition rigide entre l'être et le non-être, elle substitue une théorie de la gradation ontologique, du mélange des contraires constitutif du cosmos. Et même elle trouverait à un certain niveau un répondant dans la théorie humienne des perceptions, qui n'ont pas toutes non plus le même degré de réalité ou d'intensité. Mais, malgré les premières apparences, il ne semble pas que Spinoza ait voulu donner une doctrine des gradations de l'être pour faire du monde une émanation progressive de la substance originaire.

En effet, nous avons vu que les attributs ne sont pas une dégradation de la substance. Ce ne sont pas des êtres inférieurs, ni les premiers effets d'une première cause**, ni les simples modes d'appréhension d'une réalité transcendante à ses manifestations. La substance n'existe pas antérieurement à ses attributs, mais seulement en eux; elle n'est pas comprise par l'intermédiaire des attributs, mais dans ceux-ci. L'opposition est bien duelle entre la substance et ses modes, comme nous l'avons déjà montré, et la critique humienne continue à porter dans les deux sens possibles: ou bien les modes sont les qualités primairement connues, et alors la substance n'est qu'une inconnue absolument indéterminable et impensable, ou bien la substance est effectivement connue par soi, et alors les modes s'évanouissent comme étrangers à sa perfection et à sa connaissance absolues. Seuls les attributs conservent un sens dans ce dernier cas, étant donné que leur être collectif constitue aussi bien l'essence que l'être de la substance divine. Mais alors ces attributs ne devraient-ils pas s'identifier à ces qualités dont la liaison seule, à en croire Hume, forme les substances? Rien ne paraît plus éloigné de Spinoza que de vouloir confondre les qualités particulières et déterminées avec les attributs infinis, et d'abandonner l'opposition de la substance et des modes, qui est au contraire constitutive de sa philosophie.

La difficulté qu'il y a à confronter les deux doctrines pourrait venir de ce que les deux philosophes conçoivent de manière toute différente les rapports des qualités à la substance. La critique de Hume identifie substance et substrat, faisant porter tout l'accent sur le problème de l'unité du multiple et refusant la solution qui poserait l'unité comme un être simple placé sous les qualités, celles-ci restant prises en lui et le manifestant sans le faire paraître en personne, de sorte que la multiplicité essentielle à la manifestation puisse être à la fois niée et expliquée, comme un accident en quelque façon hors de l'être. C'est la présence réelle du multiple, première par rapport à l'unité des objets, qu'il s'agit pour Hume de faire reconnaître.

Dans l'*Éthique* par contre le terme de substrat n'apparaît jamais, car il ne s'agit plus ici d'expliquer l'unité des objets en résorbant les qualités multiples dans un être simple qui résumerait leur existence. Certes, la substance est dite par soi, tandis que les modes sont définis par leur nécessaire relation ontologique à un autre être, hors duquel ils ne sont rien. Certes aussi, il y a bien là un rapport d'inhérence analogue à celui que Hume met en question. Mais c'est surtout la distinction même de ces deux types d'êtres — l'être en soi et l'être en un autre — qui importe à Spinoza, et non pas la possibilité qu'elle donne de résoudre le problème de l'unité des objets à travers leurs multiples apparences. Hume lui-même avait remarqué à quel point il était absurde d'étendre l'idée de substance à l'âme et à l'ensemble du monde, pour lui faire perdre ainsi son but explicatif premier. Nous pouvons donc soupçonner que c'est un autre problème que Spinoza tente de résoudre par ces définitions. Ce dont il s'agit pour lui, c'est en effet de trouver à la fois le premier être et le premier connaissable pour fonder la vraie philosophie; car, justement, l'être en soi est aussi le connaissable par soi, et cela importe lorsqu'il s'agit de trouver une origine où l'être et la connaissance coïncident absolument. La question change donc d'orientation et, avec elle, la virulence critique, de côté. En effet, à celui qui refuse ce mode de procéder, on peut maintenant demander comment il pense jamais atteindre la vérité sans passer par ce point. La situation s'est retournée, et c'est à Hume de répondre à présent.

Cette réponse peut être donnée sans difficulté, car le refus de l'idée de substance par Hume n'entraîne aucune opposition avec Spinoza au sujet de cette reconnaissance de la nécessité pour la philosophie de partir de la certitude. Au contraire, l'empiriste est même prêt à accepter la définition de la substance en tant que «quelque chose qui peut exister par soi-même»[7], bien qu'il reste vrai qu'elle ne permet pas de résoudre la difficulté que voulaient expliquer par son moyen les substantialistes. Cette définition mène en effet à reconnaître comme substance non pas le substrat inconnu unifiant les objets par-dessous les apparences, mais ces dernières elles-mêmes[8]. Car qu'ont-elles besoin d'un support? Ne se suffisent-elles pas pour la pensée qui les considère en elles-mêmes, sans chercher à reconnaître autre

7. THN 1.4.5; H I 517.

8. «All our perceptions () may be consider'd as separately existent, and may exist separately, and have no need of any thing else to support their existence. They are, therefore, substances.» THN 1.4.5; H I 518.

chose à travers elles? Ne sont-elles pas précisément le premier donné, les vraies substances, les principes de toute connaissance?

Cette interprétation de l'idée de substance permet de redresser le schéma des correspondances entre les deux philosophies à propos de cette division de l'être. La qualité humienne en effet, étant par soi ou substance, acquiert maintenant la place qu'occupe la substance dans le système spinoziste. Mais, remarquera-t-on, si par ce redressement les définitions de la substance viennent plus ou moins coïncider, c'est le terme correspondant aux modes qui manque chez Hume à présent. A moins que justement l'on ne poursuive le raisonnement qui fait consister la substance en les qualités, celles-ci étant premières par rapport aux objets, et que l'on ne pose, en bonne logique, ceux-ci dans la catégorie opposée, à savoir celle des choses qui ne sont pas en soi ou, ce qui revient au même, des modes. Voici donc le nouveau schéma:

HUME	SPINOZA
Substance existant par soi connu par soi	**Substance** être en soi connu par soi
Objet être par un autre connu par un autre	**Mode** être en un autre connu par un autre

Ce rapprochement, chacun le voit, n'est encore que très superficiel. Si l'objet et le mode semblent bien se recouper largement dans les deux philosophies, tant par leur statut ontologique et épistémologique que par leur signification empirique concrète, les deux concepts de la substance diffèrent encore largement: non seulement la substance spinoziste s'identifie à Dieu, au principe unique de la nature, et non pas aux atomes qualitatifs, mais encore sa définition diverge formellement de celle de Hume. Pour ce dernier, la substance se définit comme ce qui *peut* exister par soi, mais n'est pas dite exister nécessairement par soi. Au contraire, l'*Ethique* démontrera que l'existence nécessaire découle de l'être en soi[9]. Autrement dit, s'il est vrai que l'impossibilité de tirer son être d'un autre implique que la substance soit cause de soi — donc existe de par sa propre nature (de sorte que la substance absolument infinie existe nécessairement) —, il faut dire que les diverses qualités humiennes ont bien l'existence par soi, qu'elles sont donc «cause de soi» en quelque sorte — pour autant qu'une telle locution puisse avoir un sens chez le démystificateur de

9. E 1,7; S II 49.

l'idée de cause —, mais qu'elles n'acquièrent par là aucune existence actuelle nécessaire. La logique du concept humien de substance peut donc encore se trouver exprimée dans les sept premières propositions de l'*Éthique*, elle semble directement contredite en revanche par la proposition XI: les premières propositions n'aboutissent en effet qu'à l'attribution de la cause de soi à la substance, la dernière lui attribue l'existence actuelle et nécessaire. La différence des deux philosophies sur ce point réside par conséquent surtout dans leur conception divergente de la liaison entre la «cause de soi» et l'existence nécessaire ou contingente. Nul doute qu'ici encore l'idée de l'attribut (qui intervient aussi bien dans la preuve spinoziste de l'existence de Dieu que dans la proposition V niant la possibilité de plusieurs substances de même attribut) n'aurait guère de sens en contexte humien.

Que reste-t-il donc de la critique empiriste de l'idée de substance, si l'on cherche à l'appliquer à Spinoza? A première vue, rien. Ou plutôt, une inadéquation permanente des deux pensées provoquant un déplacement perpétuel de la discussion, un décalage des questions et des réponses qui laisse subsister l'inquiétude et justifie la critique mutuelle, tout en lui défendant aussi bien de frapper définitivement que d'être balayée une fois pour toutes.

LE CONNAISSABLE ET LE DISTINCT

LES DOMAINES DE L'OPINION ET DE LA SCIENCE

1

Puisque les deux philosophies peuvent s'accorder sur la définition de la substance en tant que l'être en soi et connu par soi, puisqu'elles se rencontrent pour faire aller chacune la genèse de l'être vrai et celle de la vraie connaissance sur un même chemin, ou du moins sur des routes parallèles, il est vraisemblable que leur différence de conception de la substance doive trouver son origine dans une définition différente du champ du connaissable.

Pour pouvoir opposer à la substance-qualité la substance-Dieu, Spinoza doit posséder une théorie de la connaissance dans laquelle les qualités n'ont qu'une position secondaire et sont de simples dérivés de principes d'un caractère différent. Dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Spinoza énumère les accès que nous avons à la vérité des choses, pour opérer un tri et choisir le meilleur moyen de les connaître. Il distingue quatre «modes de la perception», dans lesquels se joue tout le processus de la connaissance[1]. Car il ne s'agit pas simplement de prendre appui sur la perception sensible pour la dépasser vers un mode de connaissance supérieur, mais de choisir la meilleure perception, celle qui permet par elle-même d'atteindre la vérité. Et c'est dans le quatrième mode seulement que la chose est

1. «...ut hic resumam omnes modos percipiendi ().
I. Est perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo () habemus.
II. Est perceptio, quam habemus ab experientia vaga ().
III. Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate ().
IV. Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.» TIE: S II 10.

perçue par sa seule essence ou par la connaissance de sa cause prochaine. Dans l'*Éthique*, cette énumération est reprise et modifiée[2]. Elle ne présente plus la seule distinction de modes de perception, mais celle de façons de «percevoir et de former des notions universelles». Ici aussi, le dernier type de connaissance est placé en rupture par rapport aux précédents. Il n'est plus compté en effet parmi les modes de percevoir et de former des notions universelles, mais défini à part comme un autre genre de connaissance. La structure du scolie qui expose cette division des modes de savoir est représentée dans le tableau suivant:

<table>
<tr><td>1er Genre</td><td>2ème Genre</td><td>3ème Genre</td></tr>
<tr><td colspan="2">Perception et formation
des notions universelles</td><td>Science
intuitive</td></tr>
<tr><td>I. par les sens
II. par les signes</td><td>III. par les notions
communes</td><td></td></tr>
</table>

On voit que le terme de perception qui recouvrait tout le champ de la connaissance dans le *Traité* se réduit ici à désigner ses types inférieurs. Il signifie encore le deuxième genre, probablement parce que la formation de notions universelles exige un certain rapport à la perception au sens plus étroit que le terme reçoit ici, en ce que les «notions communes ou idées adéquates des propriétés des choses» ne sont pas indépendantes d'elle. Par contre, la science intuitive se place hors de l'énumération des trois premiers types et semble devoir ne dépendre ni de la perception, ni de la formation des notions universelles. Car, au lieu de partir des choses singulières comme dans les trois premiers types, où la connaissance monte des choses particu-

2. «Apparet, nos multa percipere, & notiones universales formare [a]. Ex singularibus, nobis per sensus mutilata, confuse, & sine ordine ad intellectum repraesentatis: & ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi. IIo. Ex signis (). Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem () vocabo. IIIo. Denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus; atque hunc rationem, & secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur () aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.» E 2,40s2; S II 122.

lières aux notions générales (selon une hiérarchie des degrés d'adéquation qui distingue l'opinion, ou le premier genre de connaissance, d'une part, et la raison, ou la science du second genre, de l'autre), la science intuitive descend de la connaissance de l'absolu à la science des choses singulières*.

L'énumération du *Traité*, par l'emploi du même mot pour tous les genres de connaissance, par la continuité de la numérotation à travers toute la hiérarchie, laissait penser que le passage d'un mode de perception à l'autre, y compris celui où les essences étaient directement perçues, pouvait être aussi continu; seule la différence des degrés d'adéquation établissait une différence essentielle entre les modes de perception, donnant un rôle à part à l'intuition. Dans l'*Ethique* au contraire, les deux voies, l'«ascendante» et la «descendante», sont nettement distinguées, et les trois genres possèdent des noms différents qui empêchent toute confusion du troisième et des deux premiers, et incitent même à nettement distinguer ceux-ci. La liaison syntaxique dans la formule «perception et formation des notions universelles» paraît indiquer une dépendance réelle des deux éléments. Mais la différence des noms des genres semble signifier aussi qu'il ne s'agit pas de deux modes immédiatement comparables. Quant à la science intuitive, elle paraît ne plus devoir posséder rien de commun avec la perception (au sens étroit du deuxième livre de l'*Ethique*), si ce n'est le fait qu'elle est aussi un genre de connaissance.

Cette distinction ultérieure des noms des genres de connaissance est intéressante en ce qu'elle permet de préciser la tendance vers un noyau de signification restreint du mot de perception qui, dans le *Traité*, pouvait encore désigner toute connaissance. Dans l'*Ethique*, la perception signifie d'abord la manière dont les choses sont présentes à nos sens, directement ou par l'intermédiaire de signes. On peut donc supposer que c'est ce modèle de la connaissance sensible qui servait à former l'idée générale de toute connaissance aussi dans le *Traité* — quoique le sens général de «connaissance» soit probablement encore dominant dans cette classification. Bien entendu, la distinction ultérieure montre également le souci de mieux séparer le dernier genre des précédents et incite à prendre au sérieux la rupture que le philosophe veut introduire dans la pensée. Mais il n'empêche que le terme de départ, celui qui pouvait avoir l'extension la plus grande et dont part donc l'opposition que sa réduction a permise, reste la perception. Bien entendu, son importance ne réside pas dans sa valeur cognitive particulière, mais dans sa fonction de centre de référence commun aux lecteurs pour accéder à la compréhension des autres modes de connaissance. Elle est son lieu le plus bas, la base accessible à la compréhension du vulgaire, le lieu commun de la connaissance humaine et de l'erreur aussi, ce dont il faut partir pour gravir les degrés philosophiques.

La tension entre ces deux présentations des manières de connaître — l'une accentuant la continuité (comme il convient au projet de réformer l'entendement vulgaire), et l'autre, la rupture — fait paraître à la fois le sol natal et le mouvement de la philosophie de Spinoza. Connaître, c'est partir de la perception dans le double sens de l'expression: premièrement reconnaître en elle l'origine empirique dans laquelle se forme le projet philosophique, deuxièmement, se dégager d'elle et de ses illusions, tendre vers un autre lieu, vers une autre vérité, comme le dit l'auteur du début du *Traité de la Réforme de l'Entendement*.

2

Le sol natal perceptif (au sens restreint d'opinion) étant supposé commun à tous, tout l'effort du philosophe doit viser à s'en délivrer et à en délivrer les autres, à faire apercevoir un autre mode de connaissance, différent de notre expérience courante comme le vrai est différent de l'erreur, et la certitude, de la possibilité de l'illusion. En ce sens la philosophie doit ouvrir aux hommes le passage vers un autre monde et leur faire découvrir non pas un autre espace de même espèce que celui qu'ils voient quotidiennement, mais un univers d'objets nouveaux. Ainsi, à la hiérarchie des genres de connaissance doit correspondre une hiérarchie de genres d'objets de la connaissance. Et l'ensemble de ces objets, liés à leur mode de connaître corrélatif, formera le champ du connaissable de la philosophie spinoziste.

Il n'est pas difficile d'énumérer ces objets à partir de la distinction des genres de connaissance opérée par l'*Éthique*. On voit qu'à la perception la plus simple correspondent les perceptions sensibles, les sensations et les représentations de ces dernières que nous incitent à former les signes. On voit aussi que la formation des notions universelles renvoie dans une certaine mesure à ces idées générales qui conservent en elles un caractère sensible proche de celui des représentations, attendu que les deux premiers genres de connaissance étaient cités ensemble et se coordonnaient en une même classe. On voit enfin que la science intuitive porte sur des essences, que ce soient celles des attributs ou celles des modes. Et il apparaît du même coup que la fin principale de la philosophie consiste en la découverte de ces essences.

Apparemment, il ne devrait y avoir aucune difficulté à déterminer ce que sont les perceptions, sensations ou représentations, vu qu'elles forment le point de départ de l'itinéraire philosophique. Et pourtant, même si en un sens chacun les connaît, même si elles forment le lieu commun des vérités relatives et des erreurs de la vie quotidienne, les perceptions de l'imagination doivent être incapables de se connaître par elles-mêmes, justement parce qu'elles sont sujettes à l'erreur, même à leur propre sujet. Pour connaître la perception dans sa vérité — et non simplement percevoir —, il faut donc se dégager de l'opinion et accéder à un mode de connaissance capable de vérité certaine. Il faut par exemple commencer à former des notions universelles.

Ces dernières en effet, bien qu'elles soient encore dépendantes de la perception — et pour cette raison même —, deviennent pour celle-ci le moyen de se connaître, l'idée vraie étant toujours réflexive[3]. Or il y a dans toute idée générale une sorte de réflexion de la pensée, qui reprend comme objets ses idées particulières, les rassemble et les compare, ou les utilise pour subsumer d'autres idées. Pour devenir vraie, la perception doit donc se connaître elle-même telle qu'elle est, et connaître simultanément son objet dans sa vérité. Toutefois, si c'est précisément l'absence de réflexion dans la simple perception qui explique sa prédisposition à l'erreur, il est évident qu'une philosophie qui en resterait au niveau de l'opinion, de la connaissance sensible et imaginaire, serait une absurdité. Elle ne pourrait en effet atteindre à aucune certitude parce qu'elle demeurerait fatalement incapable de distinguer le vrai du faux, impuissante donc à porter un jugement critique sur la valeur de ses propres affirmations[4].

Mais, si le passage de l'opinion à la science se confond avec celui de l'immédiat au réfléchi, la connaissance ne doit-elle pas subir seulement un changement de mode et non d'objet? Car, si elle changeait d'objet aussi, la perception ne resterait-elle pas à jamais inconnaissable? La connaissance réfléchie ou vraie ne l'atteindrait plus en effet, elle ne saisirait que son objet propre, différent de la sensation et de l'imagination. Et c'est certainement ce qui arriverait si les notions générales de la raison étaient d'une nature absolument différente de celle des images de la perception sensible. Cette dernière serait condamnée à demeurer toujours dans les lymbes de la vérité, et la vérité à l'ignorer, à se faire limiter par la transcendance du faux. Aussi, pour être vraie, la notion générale doit-elle garder en elle l'objet inférieur et le sauver dans sa propre réflexion. Dans les deux types d'idées générales (les imaginaires et les rationnelles) nous verrons que les perceptions restent effectivement présentes et forment pour ainsi dire la matière de l'universel.

Dans l'*Éthique*, le deuxième genre de connaissance est dit consister dans le fait que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses. La notion commune, dans son sens précis, est définie comme une idée qui appartient identiquement à tous les hommes parce que, étant donné que tous les corps conviennent en quelque chose, les

3. E 2,43; S II 123.
4. E 2,43d; S II 123-24.

propriétés qui leur sont communes doivent être connues également de tous[5]. Quant à ces propriétés mêmes des choses dont nous avons les idées adéquates, ce ne sont pas seulement les propriétés communes à tous les corps et dont l'idée existe pour cette raison en chaque homme, mais aussi des propriétés communes à un corps humain et à certains corps extérieurs en contact avec lui, et qui sont identiques dans chaque partie de ces corps et dans le tout[6]. Or il est évident qu'aucune de ces deux sortes d'idées ne se situe au delà des perceptions de l'expérience ordinaire et que ces notions communes au sens large ne peuvent pas transcender le domaine de l'opinion en ce sens. Il serait en effet absurde de vouloir situer les notions communes proprement dites hors de la portée de l'expérience courante, puisqu'elles se définissent justement par leur appartenance nécessaire à la pensée de chaque homme. Quant aux autres propriétés des choses dont nous avons l'idée adéquate, elles ne peuvent pas non plus constituer des objets d'une nature étrangère aux perceptions habituelles des sens, vu qu'elles sont données dans les traces que laisse en notre corps le contact d'un autre corps, lorsque nos affections contiennent en entier la propriété commune aux deux corps.

D'ailleurs, de même que le deuxième genre de connaissance conserve son caractère de perception sensible, le premier, inversement, participe à la formation des notions générales. Les notions communes de la raison ne sont pas les seules idées universelles, en effet, il y en a d'autres qui dépendent de l'imagination. Ce sont même les plus courantes, tant pour le vulgaire que pour le commun des philosophes: savoir les termes transcendantaux et les universaux. Les premiers viennent de ce que l'esprit imagine confusément toutes les choses à la fois pour en tirer une vague impression commune, correspondant inadéquatement à ces notions communes de la raison présentes en chaque âme comme doivent l'être les propriétés universelles des choses. Les secondes proviennent de la confusion des images d'individus semblables et donnent naissance aux idées des espèces, qui sont les analogues imaginaires des idées adéquates des propriétés des choses que la raison découvre lorsqu'une propriété commune à elles et au corps humain est parfaitement comprise dans l'affection qui résulte de leur contact[7].

5. E 2,38c; S II 119.
6. E 2,39; S II 119.
7. E 2,40s1; S II 120-21.

On voit donc pourquoi Spinoza pouvait rassembler les deux premiers genres de connaissance sous la même dénomination double. Car si l'imagination, par son attachement aux cas singuliers, est plus proprement sensation, elle est parfaitement capable aussi de former des idées générales et même très encline à le faire. Réciproquement, bien que la raison saisisse son objet à travers des notions universelles, celles-ci doivent néanmoins se constituer à partir et à l'intérieur de la perception sensible*.

Cependant, à tous ces éléments qui tendent à rapprocher les deux premiers genres de la connaissance pour les séparer du troisième, Spinoza oppose aussitôt une autre répartition qui lie les deux derniers et exclut le premier: classant ces trois genres selon leur valeur de vérité, il attribue en effet toute la responsabilité de l'erreur au premier seul, tandis que les deux autres sont présentés comme nécessairement vrais[8]. Il faut donc que la distinction décisive pour le philosophe se trouve déjà dans la différence entre l'imagination et la raison, et plus précisément entre les notions universelles de l'une et de l'autre ou dans les propriétés des perceptions envisagées par l'une et par l'autre.

Nous savons déjà que la raison représente une restriction du domaine perceptif par rapport à l'imagination, et non l'irruption d'un nouveau champ d'objets hétérogènes à ceux de la perception sensible. C'est pourquoi aussi l'*Ethique* n'oppose pas l'imagination à la raison comme si l'une était la faculté productrice de l'erreur, et l'autre celle de la vérité. Elle dit seulement que toute la fausseté est produite par l'imagination, sans exclure que des vérités lui appartiennent aussi. Si l'opinion est bien le stade inférieur de la connaissance, ce n'est pas qu'elle soit radicalement fausse, c'est parce que, dans le mélange d'erreurs et de vérités qu'elle contient, elle est incapable de départager le vrai du faux. Car si tout était faux dans l'opinion, les notions communes ne pourraient pas exister — puisque, au sens strict, elles sont par définition communes à tous les hommes —, et la connaissance rationnelle deviendrait impossible: la raison ne pourrait pas, parmi les multiples affections qui remplissent le corps et l'âme, choisir celles qui sont adéquates pour former à partir d'elles ses propres notions universelles, les notions communes.

8. «Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, & tertii est necessario vera.» E 2,41; S II 122.

Or toute la différence entre l'imagination et la raison semble reposer sur la divergence de leurs mouvements: l'une est expansive; l'autre, sélective. L'imagination accepte toutes les affections et se laisse affecter par toutes; la raison les refuse toutes à l'exclusion de quelques-unes auxquelles elle se confie et s'identifie pour reconquérir activement le monde. Alors que l'imagination forme ses images générales en rassemblant en gerbes confuses tout le domaine des affections, la raison va d'un même élan vers l'universel et le singulier en se concentrant sur les idées adéquates qui sont simultanément les propriétés communes des choses. C'est pourquoi l'imagination reste impuissante face à la diversité des affections et n'atteint par ses opérations de classement que des images confuses, de même nature que le divers qu'elles désignent de l'extérieur, mais plus floues encore, justement parce qu'elles ne retiennent que les ressemblances et assemblent les idées sans critère pertinent — parce que parmi les mille ressemblances possibles, la pensée ne peut que choisir au hasard. L'opération de cette faculté demeure aveugle parce qu'elle dépend entièrement de la quantité qu'elle cherche à dominer et, partant, des hasards de l'expérience qui imposent l'orientation des liaisons perceptives habituelles.

La raison au contraire ne dépend plus de l'extension de ses notions universelles, et leur communauté ne se fonde plus du tout sur une ressemblance toujours ambiguë. La formation de la notion commune, répétons-le, s'identifie avec la recherche de l'idée adéquate unique qui la constituera entièrement. Car la raison ne découvre pas les propriétés vraies des choses en collectionnant les apparences, comme le fait l'imagination. Elle les trouve tout entières, chacune dans une affection unique. Et cette unique perception claire et distincte ou adéquate — et par conséquent non ambiguë — obtient une application universelle*.

Ce n'est donc pas parce qu'elle est connaissance du singulier que l'imagination est sujette aux erreurs, mais parce qu'elle connaît extérieurement des quantités de singularités et les représente sans ordre et confusément à l'intelligence, si bien que celle-ci n'est pas tant mise devant un vide de connaissances, que désorientée par l'impossibilité de discerner ce qu'elle connaît vraiment du reste, dans ce chaos de singularités. La raison en revanche ne se perd plus dans des multitudes de particularités, bien que ce ne soit pas pour les abandonner en se vouant à l'universel, mais pour considérer au contraire chaque fois un individu précis qui s'universalise sans perdre sa précision.

Pour nous assurer que le mouvement de la raison est bien celui que nous exposons ici, revenons à l'explication de la naissance des notions communes que donne l'*Ethique*. D'abord, il va de soi que l'affirmation que les propriétés communes à toutes choses ne peuvent jamais constituer l'essence d'aucun être singulier ne contredit nullement, comme il pourrait sembler, le fait que la raison connaisse l'universel par l'individuel, puisque c'est la perception ou l'idée de la propriété commune que la raison considère dans son individualité, et non pas les choses dont elle est la propriété. Si la notion commune est perçue adéquatement, ce n'est pas tant à cause de sa généralité qu'en vertu de sa perfection qui lui permet d'être saisie en tant qu'individu entier. En effet, ce qui est réellement commun à toutes choses, et se trouve par conséquent dans n'importe quelle partie aussi bien que dans le tout, ne peut être conçu qu'adéquatement[9], et, à supposer qu'il existe de telles propriétés*, leur idée est nécessairement en chacun. Car une telle propriété sera entière dans les affections du corps humain par d'autres corps, et son idée sera donc aussi entière ou adéquate en Dieu en tant qu'il connaît cette affection. Par conséquent, l'idée de cette propriété étant la même dans l'âme et en Dieu, notre connaissance en sera nécessairement adéquate[10]. On voit dans cette démonstration qu'il n'est nécessaire de supposer aucune multiplicité d'objets ou d'idées pour parvenir à la connaissance vraie d'une propriété universelle des choses: la notion commune est comprise dans une seule affection quelconque. Et il en va de même pour les idées des propriétés communes au corps humain et à certains autres corps seulement: lorsque celles-ci sont égales dans la partie et le tout, elles sont nécessairement adéquates aussi. La seule restriction par rapport aux idées précédentes concerne l'affection, qui doit être ici provoquée par un corps contenant cette propriété commune mais non plus absolument universelle, et qui n'appartient pas à tous les corps par conséquent. Cette restriction constatée, la preuve est la même, et de nouveau l'idée adéquate de la raison est à la fois individuelle, entièrement présente dans une seule affection (ce qui n'interdit pas bien entendu qu'elle le soit aussi dans plusieurs), et générale[11], en tant qu'elle s'applique à de nombreux objets et les explique donc dans une certaine mesure.

Avant de chercher à définir la science intuitive, il est déjà possible de confronter cette position épistémologique de Spinoza avec celle de Hume. En effet, la raison — la science par les notions communes —, même si elle ne donne pas le plus haut degré de la connaissance, permet d'atteindre la vérité et semble être un passage obligé vers le degré supérieur. Si tel est le cas, notre détermination actuelle du champ du connaissable chez Spinoza autorise à développer une critique du phénoménalisme humien.

9. «Illa, quae omnibus communia, quaeque aeque in parte, ac in toto sunt, non possunt concipi, nisi adaequate.» E 2,38; S II 118.
10. E 2,38d; S II 118.
11. E 2,39d; S II 119.

LA GÉOGRAPHIE DU CHAMP PERCEPTIF

1

Chez Hume, le champ du connaissable se définit aisément. Aussi bien le *Traité* que l'*Enquête sur l'Entendement humain* commencent par désigner et analyser les objets possibles de la connaissance, dont l'ensemble est identifié à celui des perceptions. On retrouve ainsi le même terme qui servait déjà à désigner généralement le domaine du connaissable dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Quant à savoir si sa signification est identique ici et là, la question ne peut se résoudre qu'en considérant les sortes d'objets qu'il recouvre dans les deux théories.

La première grande différence entre les deux conceptions de la perception concerne l'extension de la signification de ce terme dans les deux doctrines. Nous avons vu qu'il tendait chez Spinoza à recevoir un sens plus spécialisé et à ne plus signifier que les objets de la connaissance sensible et imaginaire, par opposition aux idées vraies de la science intuitive. Chez Hume au contraire, il conserve toujours sa signification universelle et ne se confond jamais avec les noms d'une des espèces inférieures: les idées et les impressions. Hume en effet laissera parfaitement stable sa division des perceptions en idées et impressions, sans sentir jamais le besoin, en appliquant par privilège le terme général aux unes ou aux autres seules, d'indiquer une sorte de déséquilibre entre ces deux classes de perceptions.

Est-ce à dire que cette symétrie entre les impressions et les idées soit parfaite à tous égards? Certes non; si l'on admet du moins que la cause et l'effet, que le plus et le moins ne forment pas des couples de partenaires égaux. Car la différence de l'idée et de l'impression, de la pensée et de la sensation, est seulement un rapport du plus petit degré d'intensité au plus grand, accompagné d'une relation d'effet à cause. L'impression est plus vive et plus forte que l'idée, et chaque idée a été précédée dans l'existence par une impression correspondante. A part cette

différence d'intensité, les impressions et les idées forment des couples de perceptions *identiques**. Les deux espèces ne constituent donc pas des genres bien distincts, mais naissent seulement d'une sorte de redoublement de chaque perception où, dans chaque couple, le degré le plus fort engendre le plus faible.

Et même, justement parce que cette distinction n'oppose que des différences d'intensité, et parce que les intensités peuvent varier continûment, sans les sauts qui caractérisent les changements de qualités, les idées et les impressions ne sont pas vraiment d'une essence différente, et elles peuvent se confondre dans leurs régions frontières. Ces cas ne sont même pas rares, puisque nos idées peuvent se rapprocher de nos impressions dans le sommeil, dans la fièvre, la folie ou les très violentes émotions, de même que, à l'inverse, il arrive que nos impressions soient si faibles et débiles que nous ne puissions pas les distinguer de nos idées[1]. Dans ces cas-là, seule la relation causale permet encore d'effectuer la distinction parmi les couples de perceptions *identiques***.

Une autre division des perceptions a peut-être une importance aussi grande que la précédente: celle entre les composées et les simples. Les perceptions simples sont des sortes d'atomes perceptifs, n'admettant aucune division, alors que les composées se laissent au contraire partager et réduire à un ensemble de perceptions simples. Ici, contrairement à la précédente, la distinction est claire, semble-t-il, et sans la moindre ambiguïté: on n'imagine pas qu'*il puisse exister* de cas où le composé s'identifierait au simple. Pourtant Hume rassemble ces deux divisions pour les placer sous la responsabilité du philosophe lui-même, donnant à penser que ni l'une ni l'autre ne provient d'une nécessité inhérente à l'objet, mais plutôt des impératifs ou des commodités du projet philosophique. «Ayant donné par ces divisions un ordre et un arrangement à ses objets»[2], le philosophe peut continuer son investigation de la nature humaine. Mais si cet ordre doit leur être donné, c'est donc que les perceptions ne s'organisent pas nécessairement d'elles-mêmes selon cet «arrangement». Et nous pouvons déjà soupçonner que, pas plus que la distinction des idées et des impressions,

1. «In sleep, in a fever, in madness, or in any very violent emotions of soul, our ideas may approach to our impressions: as on the other hand it sometimes happens, that our impressions are so faint and low, that we cannot distinguish them from our ideas.» THN 1,1,1; H I 311-12.

2. «Having by these divisions given an order and arrangement to our objects,...» THN 1,1,1; H I 312.

celle entre les perceptions simples et composées ne représente pour Hume un ordre rigide et immuable.

Si l'on compare maintenant cette description du champ du connaissable à celle de l'*Éthique*, il apparaît aussitôt que ces deux champs diffèrent tant du point de vue de l'extension que de celui de leur ordre. Spinoza limite les sensations et les idées qui leur sont apparentées — celles de l'imagination — au premier genre de connaissance et renvoie la vérité dans un deuxième et un troisième genre, différents du premier. Il reconnaît l'importance de la perception (au sens restreint), mais la situe dans une hiérarchie dont elle forme la base, placée là seulement pour supporter ce qui la dépasse. Hume au contraire s'installe directement au milieu des perceptions comme dans le royaume entier de la connaissance, qu'il divise uniquement pour les commodités de l'exploration, et non pas pour en sortir vers un domaine capable de vérité plus haute. Mais à vrai dire, cette opposition n'est pas tout à fait réelle, du moins si provisoirement nous ne considérons pas le troisième genre de connaissance spinoziste. Car nous avons vu que la raison ne dépasse pas l'imagination en se détournant des perceptions du premier genre, mais seulement en entreprenant de les considérer autrement. C'est donc la méthode et non le champ de connaissance qui différencie la raison de l'imagination, si bien que l'apparence hiérarchique de l'épistémologie spinoziste ne s'oppose pas vraiment à la présentation plus statique, si l'on peut dire, des objets de la connaissance chez Hume. Rien n'empêche en effet que, ici aussi, une hiérarchie des méthodes n'apparaisse dans la manière de traiter cette seule «matière» de la connaissance que sont les perceptions.

Chez Spinoza, la méthode devait tenir compte du matériau commun de la connaissance, de son caractère obscur et confus, pour proposer un moyen de le conjurer. De même le processus cognitif aura chez Hume à respecter les caractéristiques des perceptions. Car, bien que les divisions effectuées par le philosophe n'aient nulle valeur absolue, elles servent à mettre en évidence des propriétés réelles des perceptions. La distinction des impressions et des idées — outre qu'elle éveille l'attention pour les intensités diverses de l'être — fait apparaître en effet un rapport constant d'accouplement des perceptions semblables, où l'une est cause de l'autre, de telle façon que la dernière apparue soit une copie de la première. Ainsi, le philosophe, quoiqu'il ne puisse étudier que des perceptions, se trouvera

toujours devant une double perspective possible face à chacun de ces couples: ou bien il s'intéressera à un original, à l'une de ces «substances existant par soi» (selon ce vocabulaire que Hume ne faisait qu'admettre à la rigueur), ou bien il étudiera des copies, des êtres de faible intensité vitale, qui n'ont pas vraiment leur existence en soi, mais renvoient à leur cause, aux impressions. Autrement dit, pour faire bref, la pensée renvoie aux sensations dont elle découle et par lesquelles elle s'explique.

La deuxième division des perceptions renforce la même conséquence tout en la compliquant. Les perceptions simples sont les seules pour lesquelles il y a toujours identité entre les idées et leurs impressions correspondantes (mise à part la différence d'intensité). Elles sont les seules pour lesquelles le rapport d'original à copie vaut absolument. Dans les perceptions composées, la relation des originaux et des dérivés est plus complexe: il intervient dans les deux mondes — dans celui des réalités premières et dans son reflet — un principe qui les différencie l'un de l'autre, à savoir le mode de composition, précisément. Les idées tirent bien leur origine des impressions, mais quant à leur «matière» seulement (si toutefois ce concept peut être utilisé ici). Quant à leur forme complexe, ou la constitution de leur liaison interne, elle est relativement indépendante de celle des impressions. Ce que les idées ont perdu en vivacité, elles l'ont gagné en mobilité, en richesse de composition, en capacité de mutations dans leurs liaisons. Aussi cette distinction du simple et du composé indique-t-elle le moyen par lequel l'identification de la copie par rapport à son original doit être retrouvée: il faut redéfaire l'activité propre des idées, détacher les liaisons pour retrouver les éléments simples et originaux. Si la première division affirmait l'existence d'une relation toujours possible entre la copie et l'original, la deuxième donne la condition permettant de retrouver cette relation: l'analyse. Quand nous analysons nos pensées ou nos idées, aussi complexes ou raffinées soient-elles, nous pouvons toujours les résoudre en idées simples copiées d'une sensation ou d'un sentiment précédent[3].

3. «When we analyse our thoughts or ideas, however compounded or sublime, we always find, that they resolve themselves into such simple ideas as were copied from a precedent feeling or sentiment.» EHU 2; H IV 15.

2

Ce qui est quelque peu arbitraire dans ces deux divisions, ce n'est pas tant l'indication des distinctions possibles, que la dichotomie obligeant à fixer une limite précise entre les idées et les impressions, entre les perceptions simples et les composées. C'est l'établissement de cette limite seul que Hume montre comme problématique, même si la dichotomie est fort utile à la clarté de l'expression. Ce qui importe cependant, c'est ce qu'elle fait voir, ce sont les axes selon lesquels les perceptions ne sont pas simplement mises en ordre par le philosophe, mais s'ordonnent d'elles-mêmes. Car c'est déjà la dynamique des idées qui intéresse Hume dans ses deux divisions liminaires. Les perceptions se lient en effet selon trois relations ou trois principes: la ressemblance, la contiguïté (spatiale ou temporelle) et la causalité. Or il est évident que la ressemblance correspond à la division entre les idées et les impressions, la contiguïté à la division entre les perceptions simples et composées, tandis que la causalité est une synthèse des deux[4].

Que la ressemblance soit le lien entre l'original et ses copies, voilà qui découle de la définition même de la copie; et c'est ainsi qu'on peut dire que toute idée simple a une impression simple qui lui ressemble, et inversement[5]. Et s'il n'en va pas de même pour les idées composées, c'est justement parce que la composition ne s'explique plus par la ressemblance et que — puisque toute perception est susceptible d'entrer individuellement dans des compositions diverses — l'idée complexe ne peut plus se rapporter à l'original par la seule relation de ressemblance. Or ce qui forme la composition, c'est l'amalgame des idées simples, leur fusion en un temps et un espace commun, bref, c'est leur contiguïté. Et, si la perception composée s'explique par la contiguïté, la perception simple aura sa raison dans ce qui la supprime, c'est-à-dire la séparation.

Aussi, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce n'est pas l'existence évidente d'atomes perceptifs qui oblige à concevoir la perception comme constituée par des éléments simples dont la capacité de fusionner dans des figures complexes expliquerait toute la diversité des formes. C'est au contraire la faculté de distinguer qui fait reconnaître la composition comme

4. THN 1,1,3; H I 319.
5. «Every simple idea has a simple impression, which resembles it, and every simple impression a correspondent idea.» THN 1,1,1; H I 313.

telle, et ce sont les limites de cette faculté qui nous forcent à admettre l'existence de perceptions simples. Car ce n'est pas tant parce qu'elle est simple qu'une perception ne peut plus être décomposée, mais c'est plutôt notre incapacité de la diviser qui nous la découvre comme simple ou qui définit sa simplicité. Les perceptions simples (ou les impressions et les idées simples) sont en effet définies comme celles qui n'admettent ni distinction ni séparation. Les complexes au contraire sont celles qui peuvent être distinguées en parties[6]. La pensée ne part donc pas originairement du simple pour comprendre le composé, mais c'est par l'analyse de ce dernier qu'elle trouve d'abord le simple. Aussi, pour éviter l'impression de construction atomique que pourrait donner son système, Hume met-il, dans l'*Enquête sur l'Entendement humain*, la dichotomie du simple et du complexe en concurrence avec la division plus souple entre le composé et ses matériaux[7].

De même, c'est par la ressemblance que nous comprenons la distinction entre les idées et les impressions qui servait à introduire cette relation. L'idée représente l'impression comme le portrait de l'ami absent évoque son souvenir, par ressemblance. C'est parce que la ressemblance est une relation dynamique, un principe d'association des idées, que ces dernières peuvent représenter. Sans cette propriété de la ressemblance, les idées resteraient des substances autosuffisantes, et jamais elles ne pourraient devenir des copies, car jamais elles n'appelleraient d'originaux, jamais elles ne se présenteraient comme dédoublées, comme présentant en elles ce qui se présente à nouveau à travers elles. L'être spécifique de l'idée, c'est avant tout celui de la ressemblance, comme celui de l'impression est d'abord celui de l'identité. Ou du moins on peut dire que les degrés de vivacité vont de pair avec ceux de la ressemblance. Remarquons aussi que cette relation, par sa faculté de relier les idées, crée une contiguïté entre les idées ressemblantes, et que, par là, elle est aussi un principe de composition. Mais elle ne les compose pas comme la pure contiguïté pour former un objet individuel complexe. Elle produit des idées générales composées de superpositions d'idées individuelles qui ne se fondent que partiellement dans le tout, ou qui se confondent sans vraiment fusionner. Le premier mode de liaison des idées — par la conti-

6. «Simple perceptions () are such as admit of no distinction nor separation. The complex are the contrary to these, and may be distinguished into parts.» THN 1.1.1; H I 312.

7. EHU 2; H IV 14-15.

guïté — donne les formes les plus consistantes d'idées complexes, les substances et les modes, tandis que la ressemblance engendre les idées générales ou abstraites. Quant aux relations — qui sont également considérées par Hume comme des idées complexes —, leur cas est plus difficile, attendu qu'elles sont à la fois des composés et des principes de composition.

Sans pousser plus loin la recherche de la nature exacte du champ de connaissance humien, nous pouvons déjà le confronter aux exigences de Spinoza. Une première opposition frappe celui qui considère la manière dont les objets connaissables sont présentés par les deux penseurs. L'un met aussitôt le connaissable en relation avec les méthodes de connaissance, de sorte que tout le champ de la perception semble se modifier dans le spinozisme à mesure que le philosophe s'élève dans le savoir. Ce n'est pas la science seule en effet qui semble changer de forme en devenant plus certaine, mais aussi ses objets. En montant d'un genre de connaissance à l'autre, le sage paraît passer aussi d'un monde obscur à un autre rempli d'objets plus éclatants. Au contraire Hume se plonge aussitôt dans l'univers commun des perceptions, il les examine, refuse de détourner son regard de cette confusion première, brasse les perceptions, leur donne un ordre et s'efforce de se laisser mener aussi loin que possible par cette expérience et de reconnaître les courants qui charrient tout ce matériel perceptif. L'empiriste écossais semble n'éprouver aucun malaise à se laisser ainsi porter à travers le pays des sensations et des images, parmi les innombrables qualités indéfinies; et loin de chercher un refuge hors de cette mêlée originaire, il arpente ces terrains vagues et ces forêts obscures pour en tracer la carte de géographie.

Mais l'opposition facile entre un métaphysicien fuyant le monde de la vie terrestre et un empiriste foulant gaillardement la terre de ses larges pieds ne tiendrait pas ici. En fait nous savons que Spinoza — du moins dans le deuxième genre de connaissance — n'a pas quitté le terrain du pur donné perceptif. Seule la méthode par laquelle les vérités sont cherchées dans l'expérience se distingue de la manière dont le vulgaire y vit et y forme ses opinions. Et si l'expérience elle-même a changé, ce n'est pas par l'apparition de nouveaux objets, mais par la restriction méthodique du champ d'attention philosophique aux seules notions communes. La raison ne se distingue en effet de l'imagination que par cette détermination méthodologique qui la limite aux idées claires et distinctes: c'est une sorte de prin-

cipe de sélection. Et la nécessité d'une telle sélection se comprend immédiatement et semble même devoir être impliquée par tout projet philosophique, s'il est vrai que la philosophie consiste essentiellement à chercher et à découvrir la vérité. Car, même si l'on ne cherche que ce que l'on possède déjà — et les notions communes sont évidemment de tels objets —, on ne le cherche cependant que parce qu'il est perdu parmi d'autres choses inutiles: on ne peut chercher la vérité que parce qu'elle se mélange et se confond avec les erreurs. Il s'ensuit infailliblement que la recherche doit s'accomplir sous la forme d'un tri. Une philosophie qui voudrait se soustraire à cette nécessité serait aussi paradoxale qu'un homme qui se mettrait en quête de quelque chose sans chercher pourtant autre chose que ce qu'il trouve. Bref, se contenter d'observer, c'est admettre que les objets perçus sont vrais en eux-mêmes, tels qu'ils apparaissent. Et on peut aller jusqu'à se demander si un tel présupposé ne rendrait pas aussitôt la philosophie inutile.

Mais n'est-ce pas l'attitude du phénoméniste qui est mise en question dans ce raisonnemnent, attendu que celui-ci ne développe aucune méthode pour distinguer comme Spinoza le vrai du faux à l'intérieur du champ perceptif? Certes il l'examine, il le décrit, il essaie d'en découvrir l'ordre, mais il refuse de s'en éloigner ou d'en éliminer quoi que ce soit. Que fait-il donc d'autre que de s'en tenir au premier genre de connaissance, à la simple opinion, où les sensations et les images imposent leur ordre chaotique, mêlant le vrai au faux et condamnant ainsi tout savoir fondé sur elles à demeurer hors de la certitude? Si cela est vrai, si le domaine du connaissable chez Hume s'identifie bien à l'ensemble des perceptions, alors toute la philosophie de Spinoza doit apparaître comme un effort pour dépasser ce type de pensée et comme impliquant donc une critique perpétuelle de l'empirisme humien.

DIFFÉRENCE ET UNIVERSALITÉ

1

Comme Descartes, Spinoza est de ceux qui ne pensent ni qu'il soit possible d'aller à la vérité sans méthode, ni qu'on puisse identifier l'être vrai dans l'expérience courante, ce lieu bien avéré de toutes les illusions et de toutes les déceptions. Ceci ne signifie d'ailleurs pas que les erreurs constantes de l'opinion soient dues à la simple matière perceptive. En effet, abandonnée à elle-même, celle-ci demeurerait purement passive, dépourvue de jugement, morte, indifférente au vrai et au faux; non pas que le jugement doive faire intervenir la volonté, de l'extérieur, comme chez Descartes, mais parce qu'isolée, l'image, ne pouvant rien représenter, ne dit rien. De toute façon de telles images parfaitement isolées, l'imagination n'en possède point. Comme chez Hume, les perceptions se mettent aussitôt en mouvement et s'unissent, pour engendrer par exemple ces idées générales abstraites qui s'opposent aux notions générales de la raison.

Il est remarquable que les idées générales de l'imagination soient justement décrites de façon très semblable par les deux auteurs. L'un et l'autre les conçoivent comme des amalgames d'images particulières qu'on a comprises sous un même nom. Spinoza fusionne peut-être un peu plus ces multitudes de perceptions pour faire de l'idée générale une image totale confuse où l'on ne retrouve presque plus les qualités individuelles. Hume les laisse plus déliées pour les faire défiler à volonté, aussi précise chacune que sa faiblesse constitutive le permet. Mais, du point de vue de l'épistémologie spinoziste, cette différence n'est pas d'une très grande importance car, s'il s'agit d'obtenir des notions générales claires et distinctes, une série d'images qui défilent au hasard des rencontres d'idées ne vaut pas mieux qu'une seule image confuse. Aucune sensation individuelle de l'imagination, même nette, ne nous donne sans plus une notion générale. Et dès que nous superposons ou faisons se succéder au hasard des images semblables, les ressem-

blances deviennent floues, parce qu'elles ne sont pas des identités et qu'elles contiennent donc de la différence et une variation indéfinissable. On voit qu'en dépit de la très grande similarité de leur définition de l'idée abstraite, l'intention des deux philosophes est très différente. Pour Hume il s'agit de décrire un phénomène de la nature humaine afin de le connaître en lui-même. Pour Spinoza il s'agit de montrer la cause fréquente d'erreurs dans lesquelles tombe l'opinion vulgaire; il s'agit de dénoncer l'inadéquation de l'imagination, de faire voir son défaut pour appeler à une connaissance supérieure, tout à fait sûre. Il ne suffit pas de constater que l'homme forme des notions abstraites en rassemblant des images, il faut trouver un autre chemin qui ne soit plus sujet aux erreurs inhérentes à ce procédé de l'imagination. La description spinoziste n'est pas une science neutre de ce phénomène, c'est la critique d'une pratique, une objection contre la connaissance imaginaire. Elle veut mettre en évidence la confusion de cette dernière, qui l'exclut immédiatement de la vraie science.

A Hume donc de répondre. Mais comment répondrait-il, s'il ne voit là aucune objection? s'il ne voit dans cette critique que l'énoncé d'un fait qu'il perçoit parfaitement et qu'il décrit également sans s'en trouver gêné? Il admet même, lui aussi, la conclusion que ces idées générales conservent toujours quelque chose de vague, et il les situe aussi dans le cadre de la vie commune des hommes qui leur donne seul leur valeur réelle et pratique. Dans l'idée générale en effet, l'imagination utilise des idées particulières au delà de leur sens légitime propre, en leur donnant un sens universel que leur nature ne justifie pas. Cette application d'idées au delà de leur essence vient de ce que nous rassemblons tous leurs degrés de quantité et de qualité de manière imparfaite, de façon à satisfaire les buts de la vie courante[1]. Il est donc bien évident que les idées générales ne nous donnent la connaissance précise d'aucun objet. Toutefois l'imperfection de l'imagination prouve-t-elle que le philosophe connaisse un autre type d'idée générale adapté à ses ambitions et propre à une science parfaite? Non; Hume n'en trouve et n'en recherche aucun. Faut-il donc s'accommoder en philosophie des imprécisions et des erreurs de la vie courante? Non, en ce sens qu'on peut les réduire; oui, en ce sens que le philosophe ne possède

1. « This application of ideas beyond their nature proceeds from our collecting all their possible degrees of quantity and quality in such an imperfect manner as may serve the purpose of life. » THN 1,1,7; H I 328.

pas de facultés d'une nature différente de celles du commun des mortels. Le philosophe devra-t-il alors renoncer simplement à la généralité pour ne se tourner que vers les réalités individuelles? Non plus; l'empiriste vise lui aussi à une science universelle. Seulement, pour s'assurer de la validité universelle de ses idées, le penseur n'a aucun moyen de partir d'évidences valant à ce niveau de généralité et il ne peut jamais prouver l'absence d'exceptions à ses principes, ni même les concevoir avec une parfaite précision. Il est contraint de se fier à la probabilité d'une induction parcourant les cas individuels et généralisant progressivement à partir de la multitude un peu confuse, sans jamais pouvoir la dépasser autrement et de façon définitive. Tout ce que nous pouvons faire pour confirmer nos principes généraux, c'est de parcourir plusieurs exemples et de les examiner soigneusement, sans jamais nous arrêter jusqu'à ce que nous ayons rendu le principe aussi général que possible, c'est-à-dire jusqu'à ce que nous ayons exclu le plus d'exceptions possibles. Plus nous examinons d'exemples et plus nous y mettons de soin, plus nous acquérons d'assurance que notre énumération est complète[2], quoiqu'il nous reste à jamais impossible de nous projeter à l'infini pour le vérifier définitivement. Il ne s'agit donc pas pour Hume d'atteindre à une certitude absolue en ce qui concerne les théories générales, mais seulement de les rendre aussi sûres que nos facultés limitées nous le permettent.

Selon une telle conception, toute vérité concernant les propriétés générales des objets doit provenir d'une induction, de sorte qu'elle se ramène à une conclusion qui, par son éloignement des principes dont elle est dérivée, perd progressivement la force de persuasion de ces derniers. Car jamais la connaissance n'atteint directement le général, ainsi que nous l'avons montré. Les perceptions, qui sont les seuls objets immédiats de la pensée philosophique (comme de toute pensée), possèdent toutes une existence singulière, si bien qu'elles ne peuvent être conçues dans leur vérité qu'en tant que singularités. Pour passer au général, il faut rassembler ces perceptions singulières et les comparer. Par rapport à la matière concrète que l'esprit étudie, les propriétés générales ne peuvent être que des abstractions, c'est-à-dire — dans la mesure où tout ce qui existe se résume

2. «All we can do, in such cases, is to run over several instances, and examine carefully the principle, which binds the different thoughts to each other, never stopping till we render the principle as general as possible. The more instances we examine, and the more care we employ, the more assurance shall we acquire, that the enumeration, which we form from the whole, is compleat and entire.» EHU 3; H IV 18-19.

dans la perception — des non-êtres. Car, cherchant le général, le philosophe ne se tourne pas vers un nouvel objet sui generis, il ne fait que parcourir en gros des perceptions dont l'existence est chaque fois singulière. Cette conception fait donc de l'idée générale non pas un individu autonome, mais une pure multiplicité.

Un tel résultat est parfaitement opposé à la théorie de Spinoza, qui veut que, dans la connaissance du second genre, l'universel soit atteint dans une idée ou une perception individuelle. A l'objection spinoziste selon laquelle la connaissance abstraite (celle du premier genre, où la généralité n'est donnée que dans la multiplicité des perceptions) ne peut avoir qu'un être vague et indéfini, ne donnant qu'un savoir incertain, incomplet, et par là trompeur, Hume ne répond pas en récusant cette définition de l'abstraction, mais il défend au contraire, comme nous l'avons vu, une théorie de la connaissance générale toute semblable à celle-là. Simplement, au lieu de condamner l'induction pour ses défauts et les possibilités d'erreurs qu'elle comporte, il se contente de faire remarquer ses limites afin de pouvoir en régler l'emploi. Certes, même en connaissant l'instrument le philosophe ne pourra pas lui faire produire la connaissance parfaite et certaine, mais il ne cherchera nulle part ailleurs ses moyens de parvenir au savoir général, parce que sa définition du domaine du connaissable empêche qu'on puisse trouver d'autres modes de formation des idées générales. Et c'est dans cette modestie du savant qu'on peut voir la réponse indirecte de Hume à Spinoza, et même une réplique critique à son objection.

Que propose celui-ci en effet? De ne plus tâcher à connaître les propriétés générales des choses à partir de comparaisons d'images ou de perceptions, mais de chercher les idées singulières qui sont simultanément universelles. Voilà qui serait certainement pour Hume aussi une solution idéale au problème de la science du général, vu que — les perceptions étant évidentes par elles-mêmes — c'est de l'induction que provient toute son incertitude. Or, trouver l'universel dans l'idée singulière, ce serait justement supprimer l'induction et revenir à la certitude perceptive tout en gardant la prétention à la connaissance générale. Mais de telles idées sont précisément impossibles dans la conception humienne de la perception.

2

C'est la propriété que possède la perception singulière d'être une substance — et par conséquent d'exister par soi-même — qui lui interdit d'être aussi universelle. Car la perception est substance dans le sens fort du terme, c'est-à-dire en ce sens que toutes ses propriétés lui appartiennent comme formant son essence, ou bien que son être et son existence sont simples. Or pour devenir universelle, une perception singulière devrait valoir pour quantité d'objets, et elle devrait donc entrer dans une même relation avec tous ces objets. D'un autre côté, pour que son sens universel conserve la certitude liée à la nature de la perception singulière, il faudrait que ce sens général soit une propriété de cette idée individuelle, autrement dit qu'elle appartienne à son essence. Mais une telle conséquence est impossible vu qu'aucune relativité ne peut être introduite dans l'essence de la perception sans que son autonomie substantielle ne soit abolie, et l'évidence perceptive avec elle.

Le principe qui fonde cette impossibilité d'un lien essentiel entre la singularité et l'universalité est l'identification de la différence ontologique avec la distinction épistémologique et la séparation perceptive. Ce principe s'exprime ainsi: tous les objets qui sont différents sont distinguables, et tous les objets qui sont distinguables sont séparables par la pensée et l'imagination; inversement, tous les objets qui sont séparables sont aussi distinguables, et tous les objets qui sont distinguables sont aussi différents[3]*. Ce principe fonde l'autonomie de la perception simple, étant donné que l'imagination peut toujours séparer tout ce qu'elle distingue. En effet, la distinction des idées dans la pensée correspondant à une différence réelle, la perception simple peut exister à part et être donc par soi. Ce même principe interdit aussi qu'une perception soit intrinsèquement universelle, car, lorsque je parle d'une propriété commune à plusieurs choses, je peux toujours distinguer cette propriété en tant qu'elle appartient à chacune de ces choses séparément, et je dois même faire cette distinction pour pouvoir l'attribuer à chacune d'elles; par conséquent l'idée de cette propriété supposée commune ne peut pas consister en une seule perception,

3. «Whatever objects are different are distinguishable, and () whatever objects are distinguishable are separable by the thought and imagination. And () these propositions are equally true in the *inverse*, () whatever objects are separable are also distinguishable, and () whatever objects are distinguishable are also different.» THN 1,1,7: H I 326.

mais elle doit éclater en une série d'idées différentes ayant une existence séparée.

Pour éviter cette conséquence, il faudrait refuser le principe de l'identité entre la différence ontologique, la distinction épistémologique et la séparation perceptive. Or ce principe pénètre profondément dans l'interprétation de l'être et a une grande portée dans le système humien. Il ne supporte pas seulement, par exemple, le parallélisme entre les idées et les objets que Spinoza reconnaît aussi, mais il signifie de surcroît que toute différence est une différence réelle, c'est-à-dire qu'il n'y a de différence que là où il y a des existences séparées. Et c'est dans cette identification que réside le vrai sens de ce principe, plutôt que dans une expression particulière d'une correspondance entre la pensée et la réalité. C'est cette identification qui fonde tout l'atomisme de la pensée humienne et qui permet de dire que la substance ne peut pas comporter de différences internes parce qu'elle éclaterait aussitôt en d'autres substances capables d'exister à part du tout, ou bien, réciproquement, que des êtres différents ne peuvent pas participer de la même existence, car alors ils ne seraient plus séparables, ni différents par conséquent*.

Ainsi se justifie le refus d'une connaissance par notions communes de type spinoziste et l'affirmation corrélative de l'incertitude foncière de la connaissance humaine; du moins dès qu'elle veut s'élancer vers des vérités générales. La description humienne comporte donc plus qu'une simple reconnaissance du domaine des objets de la pensée et des actions qui s'y accomplissent couramment: elle en définit également les frontières et permet, elle aussi, un jugement de valeur sur la méthode philosophique à employer. Face à la condamnation spinoziste de la pensée imaginaire et abstraite, Hume élève, à partir de l'imagination, une objection contre toute tentative de dépasser ce sol de nos perceptions ordinaires afin de nous jeter dans la quête d'une universalité autre qu'inductive.

3

Nous pressentons que la réponse de Spinoza commencera par un rejet du principe sur lequel repose toute l'argumentation empiriste: l'identification de la différence avec l'indépendance existentielle; si bien que c'est en vérité une reprise du débat sur la substance qui devra s'engager à ce niveau. En effet, la définition des attributs et des modes spinozistes oblige à définir la

différence de telle façon qu'elle n'implique pas la séparation existentielle. Et la notion commune trouvera sa condition de possibilité dans le concept d'une telle différence purement relative.

Car c'est bien aux modes et non aux attributs que les propriétés que nous découvrons dans la connaissance du deuxième genre sont communes. Leur universalité n'indique jamais qu'elles puissent s'appliquer indifféremment à tous les attributs, et la théorie du parallélisme ne justifierait nullement un tel passage, puisqu'elle affirme seulement l'harmonie de la coordination des modes dans tous les attributs (l'identité de l'ordre des corps et des pensées par exemple). Aussi les différences individuelles des objets auxquels appartiennent ces propriétés communes ne sont-elles que des différences modales, c'est-à-dire des différences entre objets incapables d'existence indépendante. Cette définition de la distinction des modes exclut donc que les notions communes traversent les limites d'objets existentiellement hétérogènes pour leur attribuer la même propriété; et la raison tend à l'universalité sans sortir du sein d'une multiplicité qui modifie une seule et même existence. Le problème humien du passage entre des substances différentes et de leur réunion sous l'aspect de certaines propriétés communes ne se pose pas. C'est pourquoi l'induction n'est pas nécessaire à la science générale, et qu'elle lui est même nuisible car elle traite les objets qui apparaissent à l'imagination comme des êtres séparés et les parcourt donc en les envisageant selon les seules ressemblances qu'ils présentent dans leur apparence extérieure, alors que, comme modes, ces objets ne diffèrent justement pas essentiellement, ou plutôt substantiellement. La raison reconnaît au contraire cette coappartenance substantielle des modes et découvre leurs propriétés générales dans l'individualité de leur existence commune.

En effet, le principe humien de la séparation existentielle des différents est reconnu par Spinoza; et par conséquent l'universalité de la notion commune ne peut pas signifier une communauté entre êtres distincts. L'*Ethique* exprime ainsi ce principe: si des choses sont réellement distinctes les unes des autres, l'une peut exister et conserver son état sans l'autre[4]. On remarque que la formulation est moins radicale que chez Hume: il n'est pas dit que tout ce qui pouvait être distingué et séparé par

4. «Rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse, & in suo statu manere potest.» E 1,15s; S II 59.

la pensée ou l'imagination est réellement différent, mais seulement que la différence réelle des objets et la séparation de leurs existences sont synonymes. En d'autres termes, Spinoza conserve la possibilité d'établir des degrés de différence que n'autorise pas Hume. Car si la différence réelle des choses implique l'autonomie de leurs existences, rien n'empêche toutefois que la pensée et l'imagination ne distinguent autrement leurs objets, à leur manière, de telle façon que cette distinction n'entraîne aucune différence réelle. Pour le panthéisme en effet, la matière est la même partout et il n'y a pas en elle de parties distinctes, si ce n'est dans la mesure où nous la concevons comme affectée de diverses manières. Il s'ensuit qu'entre ses parties il y a une différence modale seulement et non une réelle[5]. Or nous savons que c'est justement la différence des modes que doit surmonter la notion commune. Il faut donc soit que les mêmes distinctions dans la pensée puissent correspondre extrinsèquement à des différences réelles ou modales, soit que la pensée ait la faculté d'établir deux types de distinctions. Dans le premier cas, il serait impossible de savoir à quel type de différences correspondraient les distinctions perçues, si bien qu'il serait impossible de connaître la différence entre les différences modale et réelle. Leur distinction deviendrait donc absurde et la reconnaissance absolue du principe de différence dans sa formulation humienne s'imposerait. Par suite, le deuxième cas reste la seule interprétation possible pour qui veut échapper aux conséquences radicales de ce principe; et Spinoza établit effectivement une distinction entre deux manières de penser la différence: la distinction réelle correspondant à celle que conçoit l'entendement, et la modale à celle que perçoit l'imagination.

Nous revenons donc au point de départ de ce débat sur les idées générales, puisque le principe de distinction absolue posé par Hume pour contraindre à monter au général par l'intermédiaire de l'induction est refusé par Spinoza sous cette forme extrême, la différence se répartissant ici justement selon la distinction des deux facultés que Hume voulait confondre. Car, où celui-ci dit «séparé par la pensée ou l'imagination», son antagoniste distingue deux actes différents: la séparation imaginaire et la distinction rationnelle. En d'autres termes, c'est l'admission de la possibilité d'un second genre de connaissance,

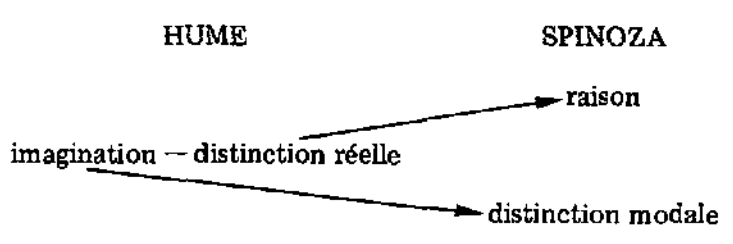
5. «Materiam ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.» E 1,15s; S II 59.

rationnel, qui lui permet de retirer à l'imagination la faculté de reconnaître des différences réelles, tandis que c'est le refus de ce deuxième mode de percevoir qui autorise Hume à concevoir toute distinction comme une différence réelle.

On voit comment le cercle se referme des deux côtés et empêche une prise directe réciproque des arguments tirés de ces deux positions. Car la notion commune ne contredit plus chez Spinoza au principe de distinction comme elle l'aurait fait chez Hume, attendu que, si l'idée est une et multiple, c'est à des niveaux différents: elle n'est jamais générale en effet que par rapport à la multiplicité imaginaire des modes, tandis qu'elle est toujours individuelle au regard de l'intelligence — qui ne reconnaît pas de division à l'intérieur de l'attribut. La distinction entre les différences réelle et modale est parfaitement solidaire de la différence entre les deux premiers genres de connaissance — ou entre l'idée générale abstraite (confuse parce que multiple) et la notion commune (universelle, une et claire). De l'autre côté, l'éclatement du monde en perceptions distinctes a nécessairement pour corollaire la limitation de la connaissance générale à l'induction, qui saute tant bien que mal par-dessus les distinctions réelles.

La question devient donc de savoir s'il existe des raisons de comprendre la diversité des perceptions, ou des images, soit comme réelle, soit plutôt comme non réelle ou modale. Ce problème répète en fait celui de la double conception de la substance, d'une part comme simple et étrangère à toute diversité, d'autre part comme susceptible de supporter une multitude d'affections et de comprendre par conséquent une diversité modale.

Ici encore, c'est la théorie spinoziste qui présente la structure la plus complexe, et elle déborde le schéma humien par un double mouvement inverse. D'un côté l'imagination est surmontée par la raison, de l'autre la distinction réelle laisse paraître sous elle une différence modale. Schématisons de la manière suivante cette transformation:



On voit par ce schéma que Spinoza n'ajoute pas simplement un nouveau terme à la structure monolithique humienne, mais qu'il écartèle celle-ci et lie chacun de ses éléments à une nouvelle détermination. La raison (en tant que distincte de l'imagination), n'existe pas chez Hume, mais bien la distinction réelle qui la caractérise. De même, la distinction modale est absente du système humien, mais pas l'imagination dont elle qualifie l'activité. Spinoza ne recourt donc pas simplement à un élément étranger au domaine des perceptions reconnues par Hume, mais il effectue plutôt une nouvelle distinction lui permettant de traiter à part ce que Hume maintenait intriqué. Et ce qui peut naître de cette nouvelle division, c'est, nous le savons, la notion commune. Comprendre la structure spinoziste à partir de celle de Hume dans ce cas-ci, comme si elle en était dérivée par une nouvelle distinction, ce n'est pas placer Spinoza dans un projet étranger au sien, mais chercher à ressaisir au contraire la nécessité qui le fait passer du premier au deuxième genre de connaissance.

Le concept vraiment nouveau qui oblige à ce passage est celui de distinction modale. Et c'est l'absence seule de ce concept chez Hume qui lui permet de s'en tenir à une unique faculté, capable d'un seul type de distinction. C'est donc dans la nécessité de reconnaître une telle différence modale que devra se justifier l'exigence d'un dépassement de l'imagination.

4

C'est précisément la nécessité de reconnaître chez Spinoza une telle différence non réelle et l'impossibilité qu'il y a selon Hume à la concevoir, qui expliquent les principales critiques du système spinoziste formulées dans son œuvre de jeunesse par l'Écossais. Effectivement, la doctrine de la substance unique semble dépendre entièrement de sa capacité à nous faire concevoir une différence purement modale, au point que c'est même plutôt l'admission par Spinoza d'une différence réelle qui paraît inconciliable avec la concentration de l'être en une seule substance. Car à l'intérieur de la substance il ne devrait pas pouvoir y avoir d'êtres séparés, si la séparation existentielle doit justement distinguer les substances entre elles. Aussi le véritable paradoxe du spinozisme pour une pensée du type de celle de Hume consiste-t-il dans l'affirmation simultanée de l'unité substantielle absolue et de l'existence d'une différence réelle en son sein.

On imagine bien que Spinoza n'a pas établi son système sur une telle contradiction et que sa conception de la différence réelle ne doit pas correspondre à celle de Hume. Ce désaccord implique même une divergence plus radicale que la simple admission par l'un des philosophes d'une différence non réelle que l'autre refuse. Car, en ce qui concerne la différence réelle elle-même, les deux auteurs s'entendent pour la définir par la séparation existentielle des différents et l'extériorité consécutive de leurs relations. Or c'est dans ce sens justement que la différence réelle est incompatible avec l'unité de la substance absolue vu que, si cette dernière comprend des êtres réellement distincts (c'est-à-dire existant d'une existence séparée, à part l'un de l'autre), ceux-ci ne peuvent plus avoir aucune existence commune, si bien que la substance éclate aussitôt pour s'identifier avec cette multitude d'êtres autonomes ou de substances séparées. Nonobstant, aussi étrange que cela puisse paraître, c'est bien une telle différence réelle qui est dite distinguer les attributs. Et cette assertion est justement paradoxale parce que Spinoza refuse simultanément de considérer ces attributs réellement distincts comme autant de substances*. Bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous ne pouvons pas en conclure cependant, dit l'*Ethique*, qu'ils constituent deux êtres ou deux substances différentes[6]. Une telle affirmation paraît contredire directement la définition de la distinction réelle en tant que séparation des êtres ou des existences. Et notre trouble augmente encore lorsque nous remarquons que c'est dans des arguments d'intention similaire que ces deux définitions apparemment incompatibles de la différence réelle sont exprimées. L'une et l'autre servent en effet à démontrer l'unité indivisible de la substance. Il s'agit une fois de montrer que la distinction réelle des attributs ne compromet pas l'unité substantielle de Dieu, l'autre, de prouver que la substance corporelle est une substance une et indivisible et qu'elle est donc incompatible avec une division en parties réellement distinctes, de sorte que seule une différence modale peut distinguer les parties de l'étendue. Pourquoi ces deux raisonnements qui ont le même but et cherchent à écarter une même objection ne procèdent-ils pas de la même manière, mais emploient au contraire la même notion de différence réelle dans

6. «Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere.» E 1.10s; S II 52.

des sens opposés? Pourquoi l'unité substantielle est-elle présentée une fois comme compatible avec une distinction réelle, et l'autre fois non, de sorte que cette différence est conçue d'un côté comme n'impliquant aucune séparation existentielle, tandis que de l'autre elle s'identifie avec cette séparation?

Dira-t-on, comme si souvent Spinoza, qu'il ne faut pas disputer des mots et que le même terme recouvre des notions différentes dans des contextes différents? Dira-t-on que les attributs ne divisent pas plus la substance que ne le font les modes, et que c'est tout ce que sert à exprimer cette idée de distinction réelle*? Dira-t-on encore que l'emploi différent de ce même concept vient de la nécessité de lutter contre les préjugés opposés? que dans le cas des attributs la conception traditionnelle de la substance permettait de ne faire aucune distinction en elle, alors que dans celui de l'étendue les distinctions des parties empêchaient au contraire de voir l'unité de la substance? Ainsi l'emploi du même terme dans les deux cas n'aurait qu'une valeur rhétorique: on affirmerait l'existence d'une distinction réelle dans la substance là où le préjugé la nie, et on la nierait là où le préjugé l'affirme. Mais le résultat demeurerait le même, à savoir que la substance reste toujours indivisible en soi, quoique cette unité n'exclue pas une distinction qui ne la compromet pas. Appelons cette distinction réelle ou modale, peu importe, pouvu qu'elle s'oppose simultanément à cette différence réelle signifiant une séparation existentielle, et à cette unité substantielle impliquant l'indifférenciation. Autrement dit, la distinction réelle, dans son sens spinoziste, dans son emploi positif, ce serait la distinction modale, tandis que dans son emploi négatif, elle désignerait une absurdité pour le système à substance unique, qui ne pourrait donc l'utiliser que dans des démonstrations par l'absurde comme celle du scolie sur l'étendue.

Dans ce cas le schéma de l'opposition des deux philosophies se simplifierait. A la reconnaissance par Hume d'une distinction réelle, Spinoza opposerait l'affirmation contraire que toute distinction est nécessairement modale. La distinction réelle humienne recevrait alors un indice négatif et deviendrait dans cette perspective une pure illusion de l'imagination non encore reconnue pour telle. Car c'est le rôle de la raison que de reconnaître dans les différences entre les images de l'imagination la continuité de l'existence substantielle qui les transfigure en de simples différences modales. Voici donc ce que deviendrait ce schéma des rapports des deux conceptions:

	HUME	SPINOZA
distinction réelle	réalité	illusion
distinction modale	illusion	réalité

Les mêmes termes apparaîtraient des deux côtés, mais leurs valeurs seraient inversées de telle façon que ce qui semble réel à l'un soit illusion pour l'autre, et réciproquement.

Mais l'opposition des deux passages sur la distinction dans l'*Ethique* n'est pas aussi directe qu'il pourrait paraître au premier abord. Spinoza dit d'une part que les attributs sont conçus comme réellement distincts mais ne constituent pourtant qu'un être, et d'autre part que ce qui est réellement distinct possède une existence séparée en ce sens que les distincts n'ont pas besoin l'un de l'autre pour exister. Ce n'est donc pas en tant qu'ils seraient réellement distincts que les attributs sont dits constituer un seul et même être, mais seulement malgré qu'ils sont conçus comme tels. On peut donc estimer que cette formulation ne s'oppose nullement à l'autre, mais qu'elle implique, par comparaison avec elle, une distinction entre l'être et l'être pensé. Ainsi pourrait-on comprendre que ce qui est conçu comme réellement distinct ne le soit pas pourtant, de sorte que rien n'oblige à penser que les attributs constituent des êtres séparés, et que rien n'empêche donc qu'ils ne constituent qu'un seul être ou qu'une seule substance. Cette interprétation paraît confirmée par tous les passages où l'attribut est défini par rapport à la conception et non par rapport à l'être. (Parmi ceux-ci il y a bien sûr la définition de l'*Ethique*, mais aussi, par exemple, les lettres II et IX, où l'attribut est défini comme ce qui est conçu en et par soi, tandis que la substance est dite être en soi et être conçue par soi. Autrement dit, tandis que la substance comprend aussi bien l'être que le concept, l'attribut s'en distingue seulement en ce qu'il ne représente que son rapport à l'intellect «attribuant à la substance telle nature déterminée»[7].) Bref, les attributs seraient seulement conçus comme réellement distincts mais ne le seraient pas en fait, parce que leur différence n'est réelle que pour l'entendement, et non pas dans l'être absolu*.

Une autre résolution de cette contradiction pourrait venir d'une interprétation distinguant le lien direct entre deux choses d'un lien indirect par participation à une troisième. Ainsi, on pourrait dire que les attributs ne sont pas seulement conçus comme distincts, mais sont réellement différents les uns des autres, et qu'ils ne sont pas pourtant distincts de l'être commun auquel ils appartiennent, de sorte qu'ils peuvent bien, en eux-mêmes, exister à part les uns des autres, mais non pas être des substances séparées, parce qu'ils constituent tous un seul et même être auquel ils appartiennent indissolublement. Car, lorsque Spinoza dit que les choses réellement distinctes les unes des autres peuvent être l'une sans l'autre, il limite la séparation au seul rapport direct des choses qui sont différentes.

Mais cette dernière interprétation contredit celle qui identifie l'emploi spinoziste positif de la distinction réelle et de la distinction modale. Car il faut maintenant comprendre cette dernière comme différente de la première, l'une s'appliquant aux attributs et l'autre aux modes. Il faut donc saisir le problème de la diversité des modes dans les attributs comme étant d'une tout autre nature que celui de la diversité des attributs dans la substance.

Examinons donc l'argument par lequel Spinoza montre l'incompatibilité de l'infinité de la substance étendue (ou de son indivisibilité) avec la distinction réelle des choses en elle[8]. Si la substance pouvait être divisée,

7. «Attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.» Ep 9; S IV 46.

8. E 1,15s; S II 59.

lit-on, de sorte que la différence entre las parties soit réelle, celles-ci pourraient exister de la même existence qu'auparevant. Donc la partie disparue, n'influençant en rien l'être des autres (pas plus par son absence que par sa présence d'ailleurs), laisserait sa place absolument vide. Il y aurait par conséquent, à sa place vide, une distance sans étendue; ce qui est absurde. Il s'ensuit que toutas les parties de l'espace sont nécessaires au tout et n'ont pas d'existence indépendante de la sienne; bref, que leurs différences ne sont pas réelles.

Fort bien. Mais le cas des parties de l'étendue est-il réellement différent de celui des attributs de la substance? Essayons de les réduire successivement l'un à l'autre.

D'abord remplaçons les parties de l'étendue par les attributs de la substance et voyons ce que devient l'argument. La supposition de la *division de la substance en attributs réellement distincts* nous oblige à conclure à l'existence séparée de ces derniers l'un par rapport à l'autre; autrement dit nous devons poser que les attributs peuvent être en soi. Cette hypotbèse nous permet d'imaginer que la destruction d'un attribut (à supposer qu'elle soit possible) n'affecte en rien les autres. Un des degrés de l'être (car les attributs expriment des perfections ou des degrés de réalité et, s'ils existent en eux-mêmes, c'est donc qu'ils sont ces perfections) pourrait donc manquer sans que ce vide ontologique ne modifie en quoi que ce soit les autres attributs (on peut imaginer par exemple que la pensée reste intacte en dépit de la disparition de l'étendue); ce qui est aussi absurde que l'existence d'un vide spatial. Tous les attributs sont donc nécessaires à la substance, toutes les perfections doivent appartenir à la perfection absolue, et aucune ne peut exister à part d'elle. La différence des attributs n'est pas réelle.

Transplantons à présent la différence des parties étendues dans l'interprétation que nous avons donnée de la distinction des attributs entre eux et par rapport à la substance. Les attributs ne diffèrent réellement qu'entre eux, mais pas par rapport à la substance qu'ils constituent en commun et dont ils partagent l'existence unique. Les parties de l'espace, dirons-nous de même, sont réellement distinctes entre elles seulement, et non psa par rapport à l'étendue qui constitue leur existence commune. Et voilà la question de l'infinité de l'étendue et de la divisibilité de l'espace résolue.

Force nous est de constater que les deux transplantations ont parfaitement réussi et que las deux explications se réunissent naturellement pour se détruire. Car le vide n'est pas tant absurde par rapport aux autres parties de l'espace considéréss en elles-mêmes que dans le rapport de ces parties entre elles, c'est-à-dire dans l'étendue totale, dans la substance corporelle qui constitue leur être. De même, la distinction réelle des attributs entre eux devient absurde dès lors qu'ils doivent constituer un être commun duquel ils ne se distinguent pas, car là ils trouvent leur nécessité commune d'exister, qui interdit que l'un disparaisse tandis que les autres persistent dans l'existence, et abolit donc leur distinction réelle supposée.

Cette interprétation d'autre part, en confondant ainsi la distinction des attributs en Dieu et celle des modes dans les attributs, confond également la différence réelle avec la modale, dans le sens même où Spinoza les distingue. Elle propose d'expliquer le mystère que le métaphysicien semble laisser derrière son emploi divergent de l'idée de différence réelle en utilisant justement la théorie que l'*Éthique* dénonce comme absurde.

Mais revenons à l'interprétation la plus solide, à celle qui dit que les attributs sont seulement conçus comme réellement distincts, ce qui n'implique pas pourtant qu'ils constituent des êtres séparés et ne s'oppose donc pas à ce qu'ils expriment l'essence d'une même substance. Cette conception nous fait retrouver un caractère de la différence réelle de Spinoza que nous avions déjà remarqué en comparant sa façon de formuler sa définition à celle de Hume. Alors que celui-ci identifiait à la fois distinction et séparation existentielle d'une part, différence pensée et différence réelle de l'autre, Spinoza ne liait que la différence réelle et la séparetion existentielle. Nous supposons à présent qu'il distingue entre la différence pensée et celle qui est. Bien plus, puisqu'il faut aussi séparer l'imagination de l'entendement, il semble que l'*Ethique* nous fasse faire une division des distinctions en trois termes: la différence réelle des êtres, la différence réelle conçue par l'entendement, et la division modale de l'imagination.

Mais est-il possible que les attributs soient conçus comme réellement distincts et ne diffèrent néanmoins pas réellement? L'admettre reviendrait à dire qu'il peut y avoir une différence irréductible entre la pensée et l'être. Car la conception de la substance par ses attributs est la vraie intelligence de l'être absolu, de sorte que si elle diffère encore de ce qu'elle représente, la vérité même n'est plus parfaite adéquation de la pensée à l'être. Or, si Spinoza écrit bien dans son *Traité de la Réforme de l'Entendement* que l'idée vraie est quelque chose de différent de son idéat[9], il ne l'entend pas dans le sens qu'il puisse y avoir une inadéquation entre eux, car l'*Ethique* affirme aussi que l'idée vraie doit convenir avec son objet[10]. Il y a donc à la fois distinction et convenance entre l'idée vraie et son idéat. Il semble par conséquent que l'entendement ne puisse concevoir une véritable différence réelle là où elle n'existe pas dans l'être.

Comme l'attribut est ce que l'entendement perçoit en tant que constituant l'essence vraie de la substance, on pourrait croire que l'adéquation doive être parfaite et qu'il faille attribuer à la substance elle-même la différence réelle qui sépare les attributs. Nous savons cependant que Spinoza le refuse et soutient que les attributs peuvent différer entre eux et exprimer pourtant l'essence d'un seul at même être. Il semble donc qu'il y ait contradiction entre ces deux affirmations: celle de la différence entre les attributs jointe à l'unité de la substance (qui laisse supposer que la pensée et l'être sont irréductibles l'un à l'autre), et celle de l'adéquation de l'idée vraie et de l'idéat. En outre, l'opposition entre l'unité essentielle de la substance et la multiplicité des attributs paraît nous placer devant le paradoxe d'une distinction réelle qui n'est telle que pour la pensée.

Où donc apparaît la multiplicité dans ce monde où l'être s'identifie à une substance unique? Les choses singulières, les corps ou les idées sont certes multiples, mais leur distinction n'est pas réelle, leur séparation n'est que pour l'imagination; l'entendement ne voit en elles que l'infinité indivisible de leur véritable existence, l'attribut par lequel elles sont conçues: la pensée et l'étendue. A ce niveau pourtant il semble bien que

9. «Idea vera () est diversum quid a suo ideato.» TIE: S II 14.
10. «Idea vera debet cum suo ideato convenire.» E 1,aS; S II 47.

nous atteignions une différence réelle: il y a deux attributs (et une infinité d'autres) qui sont conçus par l'entendement dans leur vérité, et non plus imaginés seulement. Cependant nous savons que, quoique conçus comme réellement distincts, ils ne constituent pas des êtres distincts, mais une seule substance indivisible. Il semble donc qu'ici encore la distinction perçue ne corresponde pas à la réalité et que, de même que l'imagination et sa distinction modale devaient être dépassées par l'entendement, de même l'intellect, avec sa distinction réelle, doive l'être à son tour par une pensée de l'unité absolue de l'être.

Mais cette conséquence impliquerait que l'entendement soit capable de fausseté, c'est-à-dire d'une inadéquation par rapport à son objet. Or l'*Ethique* identifie l'idée vraie avec l'être objectif des choses contenu dans l'entendement, qui doit par conséquent correspondre à ce qui existe réellement[11]. Par suite, dépasser la connaissance intellectuelle reviendrait également à dépasser la vérité. Aussi, il faut bien conclure que la conception des attributs comme réellement distincts doit correspondre effectivement à leur distinction réelle. Il faut admettre également que, pour Spinoza, ces attributs réellement distincts constituent un être unique et indivisible*. Autrement dit, il faut qu'il y ait entre la différence des attributs et l'absoluité de la substance un autre rapport qu'entre la différence des parties de l'étendue et l'infinité de cette dernière, ou plus généralement, qu'entre la multiplicité et l'indivisibilité de l'attribut. Pourtant, pas plus que les modes ne peuvent être des parties de l'attribut, parce qu'ils le diviseraient alors, les attributs ne peuvent être des parties de la substance, pour la même raison. Quoique constituant cette dernière, quoique réellement distincts, les attributs ne sont donc pas les purs composants de l'absolu. Et parce que leur distinction est réelle et non purement modale, ils ne sont pas non plus comme les modes de simples affections de la substance, mais ses constituants. Comment cependant comprendre que l'être absolu et indivisible puisse être constitué d'attributs réellement différents? Etant donné que les attributs ne sont pas des substances, mais ce que l'entendement perçoit de la substance comme formant son essence, c'est-à-dire ce qui exprime l'essence de l'être absolu, on peut penser peut-être que la différence des expressions ne nuit pas à l'identité de l'exprimé: l'essence infinie de l'être absolu. De cette façon, si l'attribut

11. «Id, quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari.» E 1.30; S II 71.

est seulement conçu comme réellement différent des autres attributs, cela ne signifie ni que la réalité diffère de sa manière d'être conçue, ni que les divers attributs expriment les essences de diverses substances; car, par sa référence essentielle à l'entendement, l'attribut ne possède pas d'être distinct de son être pensé, si bien que la différence réelle conçue entre les attributs est bien réelle, en ce sens que le rapport des attributs entre eux n'est nullement en soi différent de ce qu'il est pour l'entendement. D'autre part, la différence réelle des attributs ne divise pas la substance qu'ils constituent car, chacun à sa façon, c'est bien la même essence qu'ils expriment. Il resterait à savoir cependant comment l'expression peut rapporter ainsi une multiplicité à une unité.

Mais cette interprétation suppose que nous puissions, comme nous l'avons fait, distinguer les attributs de la substance, de telle façon que cette réalité où vaut la distinction réelle ne soit pas l'être absolu, c'est-à-dire la seule véritable réalité — «la réalité ou l'être de la substance»[12], comme dit Spinoza: Car si ces deux réalités (celle de la substance et celle des attributs) se confondaient, alors ce serait bien le même être qui deviendrait à la fois indivisible et pourtant sujet à des différences réelles.

Or cette conclusion paraît inévitable puisque Dieu peut être indifféremment la substance ou ses attributs et que l'être appartient à l'une comme aux autres. Dieu proprement dit, c'est-à-dire la nature naturante, se définit en effet comme «ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, ou encore Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre»[13]. Aucun doute par conséquent que Spinoza n'identifie entièrement la substance et ses attributs, et il va jusqu'à concevoir ceux-ci comme l'équivalent de Dieu en tant que cause libre, c'est-à-dire en tant qu'il existe de par la seule nécessité de sa nature. En effet, les attributs n'expriment pas seulement l'essence de la substance, comme celle de quelque chose d'autre qu'eux, mais ils la constituent, et la constituent jusque dans ce qu'elle a de plus propre, à savoir cette cause de soi par laquelle l'essence s'identifie avec son existence*: cela même qui constitue l'essence de Dieu, dit Spinoza, constitue aussi son existence[14].

12. E 1,10s; S II 52.

13. «Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, & infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur.» E 1,29s; S II 71.

14. «Illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul Ipsius existentiam.» E 1,20; S II 64-65.

On n'échappe donc pas à l'une de ces deux contradictions: ou bien la différence réelle conçue n'est pas réelle absolument, et alors la vérité n'est plus la vérité, ou bien la différence réelle des attributs introduit une distinction, une séparation existentielle possible dans l'être absolu et indivisible, et l'absolu n'est plus l'absolu.

La difficulté que nous rencontrons ne vient pas non plus de ce que nous n'aurions pas encore tenu compte du troisième genre de connaissance. Encore qu'il puisse paraître satisfaisant à première vue de mettre en parallèle les trois genres de connaissance avec la suite des modes, des attributs et de la substance. Dans cette interprétation, l'imagination ne connaîtrait que les différences modales, sans savoir toutefois que ce qu'elle distingue existe seulement de la même existence infinie et indivisible de l'attribut; la raison, accédant à cette connaissance de l'infini, connaîtrait la distinction réelle des attributs; tandis que seule la connaissance intuitive comprendrait l'unité dernière de toutes choses dans l'être divin de la substance absolue, au delà de toute distinction. Mais cette solution, simple assurément, reste très insatisfaisante. D'abord, pour être intuitive, la science du troisième genre n'est pas cependant supra-intellectuelle; d'où il suit qu'elle saisit également Dieu par l'entendement et donc par ses attributs. Car c'est de ces derniers et non de la substance toute nue, que l'intuition déduit la connaissance de toutes choses. En effet, selon sa définition, le troisième genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses[15]. Ensuite, la distinction modale n'est pas le privilège de l'imagination qui, si elle était seule à pouvoir l'utiliser, connaîtrait seule également les modes. Or ceux-ci ne sont pas que des êtres imaginaires, ils forment aussi la réalité des choses existant dans la nature, les affections réelles de la substance, et sont à ce titre nécessairement connus par l'entendement. Celui-ci en effet, qu'il soit actuellement fini ou infini, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, c'est-à-dire tout ce qui existe réellement[16].

15. E 2.40s2; S II 122. (Cf cit. p. 42, n. 2).
16. «Intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet.» E 1.30; S II 71.

5

Nous avions entrepris de chercher la définition de la différence réelle pour comprendre la modale, qui n'existe pas dans la philosophie de Hume. Mais voici que nous avons perdu tout moyen de les distinguer, semble-t-il. La différence de l'entendement et de l'imagination ne nous permet plus d'expliquer celle des distinctions réelle et modale et, de surcroît, l'une et l'autre paraissent posséder un même statut par rapport à l'être infini ou absolu qui constitue l'existence commune des choses différentes.

Il semble cependant que, s'il y a confusion entre les distinctions réelle et modale, ce soit au profit de la seconde. Car c'est bien cette différence réelle entre des êtres capables d'exister séparément qui paraît disparaître du système spinoziste. Et dans ce cas Hume aurait raison d'interpréter la doctrine panthéiste comme celle où toute distinction réelle doit nécessairement disparaître. La question est pourtant de savoir si, après cette disparition, l'univers doit être conçu comme un être absolument indistinct ou si la distinction modale peut expliquer les articulations que l'expérience nous oblige à reconnaître.

Comme leur nom l'indique, les modes se caractérisent par leur manque d'indépendance et leur incapacité à exister séparément: en tant qu'affections, ils doivent en effet appartenir à un être; comme modifications, ils ne peuvent exister qu'en rapport avec ce qu'ils modifient. Par opposition à la substance qui est en soi et conçue par soi, le mode est défini comme ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu[17]*. Or c'est cette aliénation existentielle du mode qui fait de la distinction modale une différence incapable d'entraîner la séparation existentielle. C'est en revanche la possibilité pour le mode d'être conçu par l'entendement — encore que par l'intermédiaire d'autre chose — qui fait de la distinction modale plus qu'une illusion de l'imagination et nous y fait voir une différence, sinon réelle, du moins véritable.

La question de la possibilité d'une différence modale se confond donc avec celle de la possibilité de l'existence en un autre. Or, de même que Hume pose que tout ce qui peut être distingué possède une existence séparée et existe en soi, de sorte que l'alternative entre l'être en soi et l'être en un autre est exclue,

17. E 1,d5; S II 45.

Spinoza pose comme un axiome de son système la dichotomie de l'être en substance et modes. A vrai dire Hume pourrait aussi accepter le premier axiome de l'*Ethique*, qui n'affirme pas l'existence de choses existant en un autre, mais seulement la nécessité de concevoir tout être sous l'une de ces deux classes: les substances ou les modifications. Tout ce qui est, affirme cet axiome, est ou bien en soi ou bien en autre chose[18]. Voilà en effet qui ne saurait contredire Hume, qui prétend seulement, quant à lui, que seules les substances sont intelligibles, et partant, que seules elles existent et sont perçues. Mais que peut signifier l'existence d'affections de la substance?

C'est d'un même mouvement que Spinoza réduit la substance au seul être absolu de Dieu, et qu'il comprend toutes choses comme des modes ne possédant d'autre existence que celle de l'unique substance. En effet, l'être de Dieu ne peut posséder son caractère d'absoluité qu'à condition que tous les autres êtres se ramènent au sien. D'autre part, c'est l'expérience de l'hétéronomie des choses que l'imagination croyait à tort réellement distinctes, qui oblige le philosophe à chercher la substance derrière les apparences imaginaires. Car l'exigence est bien la même chez Hume et chez Spinoza: on ne comprend que ce qui est en soi et, pour le reste, ajoute Spinoza, il doit se comprendre à partir de cet être en soi. C'est donc parce que les distinctions de l'imagination se révèlent non réelles que le philosophe est amené à chercher hors de la multiplicité des choses immédiatement perçues le lieu originaire de l'intelligence. Et, bien que l'*Ethique* parte de cette origine de la connaissance, la contrainte qui a conduit la pensée à abandonner le champ naturel des opinions pour parvenir à cette origine absolue, s'exprime encore dans la forme du deuxième axiome du premier livre, qui se formule ainsi: ce qui ne peut être conçu par le moyen d'une autre chose doit être conçu par soi[19]. On y lit en effet la direction du mouvement allant des êtres hétéronomes à la quête de l'être autonome, qui n'apparaît encore que de l'extérieur, comme l'opposé des êtres aliénés de l'expérience courante (le mode ne se suffit pas et réclame donc autre chose pour être et être connu, si cette autre chose est un mode à son tour, le mouvement se poursuit, jusqu'à ce qu'il aboutisse à un être qui ne renvoie plus à autre chose ou, positivement, qui se suffise à lui-même et soit donc conçu par soi). Or, que la perception des

18. «Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.» E 1,a1; S II 46.
19. «Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.» E 1,a2; S II 46.

sens ou de l'imagination, que les impressions et les idées n'aient pas leur être et leur vérité en soi, le philosophe le reconnaît à ce qu'il ne trouve pas en eux seuls leur raison d'être et d'être tels qu'ils sont. Et comme la raison de ces choses dont nous avons l'expérience quotidienne renvoie constamment à des causes qui leur sont extérieures, la connaissance doit aussi les connaître finalement à partir d'un autre être qui possède, lui, sa propre raison en lui-même[20]. L'être en un autre, le mode, n'est donc pas seulement ce qui ne possède pas d'existence séparée, mais encore ce qui provient d'une cause extérieure et qui ne peut être compris que par l'intermédiaire de cette cause. La distinction modale se caractérise ainsi déjà par le fait qu'elle reste perméable à la causalité, c'est-à-dire que les différents modes restent encore liés entre eux par les liens de la puissance causale. Car, réellement distinctes, possédant des existences séparées, les choses ne pourraient rien recevoir les unes des autres et aucune cause ne pourrait par conséquent produire son effet ou, ce qui revient au même, manifester sa puissance en elles.

6

Mais l'ordre de la causalité est aussi celui de l'intelligence, celui de la déduction, et c'est pour cette raison qu'il était nécessaire de trouver un être cause de soi hors de la chaîne des effets pour fonder la connaissance[21]. Les modes sont des effets en ce sens aussi et surtout qu'ils sont des propriétés que l'intellect déduit de la définition ou de l'essence de la substance. On voit donc qu'ils sont en un autre non seulement comme l'effet dans sa cause, mais aussi comme les propriétés dans la chose*. C'est pourquoi la connaissance philosophique peut avoir la même forme que la géométrie. Pour passer de la cause à l'effet, il n'est pas nécessaire de découvrir par l'expérience les relations contingentes entre des êtres indépendants, il suffit de découvrir la substance et de déduire les propriétés qui découlent de sa définition.

En conséquence, la distinction modale signifie aussi que le mouvement déductif peut passer entre les choses ainsi distinctes, et qu'avant de les atteindre comme des propriétés, la pensée possède leur existence commune dans la chose qu'elles expriment. Entre des êtres réellement différents, par contre, le

20. CT 1,6,4; S I 41-42.
21. E 1,16; S II 60.

mouvement déductif ne pourrait pas passer, car la séparation des existences rend purement extérieurs et contingents les rapports entre elles.

Voilà comment la notion commune trouve sa condition de possibilité dans la distinction purement modale qui sépare entre eux aussi bien les corps que les idées. Car le propre de la notion commune était son caractère à la fois universel et individuel — en elle, une idée individuelle exprime en effet une propriété universelle. Or cette coïncidence de l'universel et de l'individuel était impossible dans la perspective humienne qui met une différence réelle entre toutes les perceptions, car chaque propriété devait appartenir en propre à une perception singulière, et la généralisation qui permettait d'attribuer une propriété à plusieurs perceptions devait se faire au détriment de la rigueur, qui exige l'attribution de chaque propriété à sa substance propre. Par contre, si ces perceptions ne sont elles-mêmes que des modes, que des propriétés d'une même substance, alors la distinction purement modale qu'il y a entre elles n'empêche pas qu'elles participent nécessairement à un ordre dans lequel elles sont qualifiées par les propriétés les plus générales de la substance commune, et ceci de façon tout à fait univoque. Et rien n'interdit non plus que ces propriétés communes ne soient, elles aussi, des modes individuels de la substance.

Mais est-il certain que ces propriétés communes, ces propriétés des propriétés, puissent exister au même niveau que les modes qu'elles qualifient? Les modes sont des propriétés de la substance ou de ses attributs, et les propriétés communes sont des propriétés des modes. Peuvent-elles donc être des modes elles-mêmes, c'est-à-dire des propriétés des attributs? Si elles sont bien des propriétés universelles des attributs, alors elles sont effectivement des modes, des idées individuelles dans la pensée, qui, si elles sont conçues clairement et distinctement, comme elles peuvent l'être, sont vraies absolument, c'est-à-dire pensées par l'homme comme par Dieu. Si en revanche elles ne sont que des propriétés des modes, alors elles n'existent pas elles-mêmes comme des affections de la substance, et elles ne peuvent pas être des idées individuelles, mais seulement des amalgames, résultats de comparaisons qui ne peuvent ni être perçus clairement et distinctement ni être vrais, en nous comme en Dieu. Et, dans ce cas, la distinction modale constituerait une rupture aussi difficile à franchir pour les notions communes que la différence réelle pour l'induction humienne.

Or Spinoza attribue bien un caractère relatif aux propriétés communes, savoir une relation constitutive aux modes dont elles sont les propriétés, s'il est vrai que la raison est une connaissance intellectuelle, interne, qui s'oppose à la connaissance imaginaire confuse tirée de l'ordre externe et contingent du cours habituel de la nature, ou des hasards de l'expérience, et s'il est vrai aussi que la connaissance intellectuelle s'oppose à cet empirisme vague précisément en ce qu'elle procède par comparaison immédiate des choses. Et il semble bien en effet que, à s'en tenir à cette seule définition de la science intellectuelle, celle-ci doive former ses idées claires et distinctes ou ses notions communes par comparaison plutôt que par l'intuition directe d'idées évidentes en elles-mêmes. C'est parce qu'elle considère plusieurs choses à la fois, dit Spinoza, que l'intelligence peut être déterminée du dedans à connaître les conformités qui sont entre elles, ainsi que leurs différences et leurs oppositions; et chaque fois que l'âme est disposée du dedans de telle ou telle manière, une telle connaissance est nécessairement vraie[22]. Dans cette mesure, la raison paraît donc bien former ses notions générales par comparaison, en rassemblant diverses idées et en cherchant à déterminer leurs rapports.

Cependant une telle connaissance n'est-elle pas nécessairement extérieure, puisqu'elle ne trouve pas la vérité dans une seule idée donnée, mais qu'elle la tire d'une confrontation des diverses idées que l'âme possède? Comment Spinoza peut-il la qualifier d'interne et l'opposer de ce fait à la connaissance imaginaire par collation d'images tirées de l'expérience? La différence de ces deux méthodes paraît être dans le fait qu'au lieu de considérer les perceptions dans l'ordre fortuit où nous les donne l'expérience, l'entendement les réunit lui-même pour chercher leurs rapports en tant qu'elles se présentent hors de tout ordre expérimental. Cette connaissance peut donc être dite interne en ce que l'ordre dans lequel les perceptions sont comparées est déterminé ici par les nécessités et les progrès de la recherche de leurs rapports, c'est-à-dire par les exigences de la science intellectuelle. Néanmoins, par delà ces nuances, la méthode utilisée ne reste-t-elle pas celle par laquelle l'imagination forme ses notions universelles? Car l'opinion aussi entreprend de classer les images à partir des convenances et des

22. «... quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias, & oppugnantias intelligendum.» E 2,29s: S II 114.

différences qu'elle remarque entre elles (même si elle n'est pas attentive aux mêmes relations que la raison, peut-être).

Ajoutons à cela que la propriété commune ne constitue jamais l'essence d'aucune chose singulière et que, restant indifférente à toute essence singulière[23], elle ne peut pas elle-même consister en une idée singulière, attendu que le parallélisme des attributs veut qu'un mode de la pensée et un mode de l'étendue ne soient qu'une seule et même affection exprimée sous deux attributs. Cette correspondance rigoureuse de l'ordre des idées et de celui des objets interdit donc qu'une idée singulière puisse avoir pour objet un pur universel. Autrement dit, les propriétés de propriétés semblent devoir n'être que les propriétés des modes et non pas celles de la substance ou des attributs, comme nous le pensions; bref, dans ces conditions les objets de la raison ne seraient pas eux-mêmes des modes (ni des corps ni des idées de l'entendement infini de Dieu).

Mais une telle conclusion contredirait les démonstrations de la vérité des notions communes qui impliquaient que celles-ci existent en tant qu'idées individuelles[24]. Car c'est dans une affection singulière, prise en elle-même, sans comparaison avec d'autres, que l'idée de la propriété commune se découvre à la raison en tant que vraie. A quoi pourrait bien servir en effet la comparaison pour assurer la vérité de la notion commune? Prenons une propriété commune à tous les corps et qui se trouve à la fois dans le tout et les parties, aussi bien de l'étendue infinie que de chaque corps. L'idée de cette propriété est nécessairement en Dieu comme dans l'âme humaine, les affections de cette dernière contenant cette propriété sans restriction aucune. Par conséquent nous la connaissons comme Dieu, et elle est en nous une idée vraie. Toutefois, comment l'âme peut-elle savoir qu'il s'agit là d'une notion commune? Comment saura-t-elle que la propriété connue est universelle et non limitée au corps singulier manifesté dans l'affection qui nous la révèle? Car on prouve aussi de manière toute similaire que les propriétés communes à quelques corps seulement, et présentes dans les parties de ceux-ci comme dans leur tout, sont nécessairement l'objet d'idées vraies. Mais il n'est pas montré ainsi comment le degré d'universalité des notions communes pouvait être déterminé par l'âme qui les possède. N'est-ce pas ici que doit intervenir la comparaison? L'esprit ne doit-il pas en effet comparer

23. «Id quod omnibus commune, quodque aeque in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.» E 2,37; S II 118.
24. E 2,38d; S II 118-19. & E 2,39d; S II 119.

ses diverses affections et examiner dans lesquelles il retrouve les mêmes idées vraies de propriétés s'il veut pouvoir définir l'extension des notions communes? N'est-ce pas par cette comparaison seulement que l'âme apprendrait à quels corps elle doit attribuer les propriétés communes, selon que les affections qui les contiennent indiquent leur provenance de tel ou tel corps dans la nature? Une telle interprétation permettrait d'expliquer comment la vérité de la notion commune se manifeste dans une seule idée singulière, et comment d'autre part l'aspect d'universalité serait en quelque sorte extrinsèque à cette idée, si bien que, en tant qu'universelle, elle ne pourrait constituer l'essence d'aucune chose singulière.

Toutefois, une telle interprétation ne ferait-elle pas aussi s'effondrer à nouveau tout l'échafaudage destiné à élever une universalité rationnelle au-dessus de celle de l'imagination? Le principe de la différence réelle des distincts redeviendrait efficace en effet, car la vérité serait de nouveau fondée sur l'idée singulière en tant que valant seulement dans les limites de sa singularité. Par suite, chaque idée vraie serait séparée des autres dans sa vérité, et l'universalité devrait se construire de l'extérieur, par la comparaison de ces vérités séparées. La science du général devrait donc franchir la différence réelle des êtres singuliers et s'acquérir par induction; ce que Spinoza voulait justement éviter par le passage à une connaissance rationnelle, tout intérieure et délivrée des confusions de l'imagination, perdue dans les comparaisons externes. Si la distinction entre les notions communes et les idées universelles de l'imagination doit avoir un sens, ne faut-il pas plutôt comprendre la raison comme saisissant non seulement la vérité, mais encore l'universalité dans l'idée particulière? Ne faut-il pas, par conséquent, que l'aspect commun de la propriété ne soit pas en elle un simple accident extérieur, mais que son universalité lui appartienne en propre, d'une façon ou de l'autre?

Si tel est le cas, alors il reste à comprendre comment la notion commune ne peut définir aucune chose singulière, ou comment les propriétés des modes ne peuvent pas être des modes singuliers, bien qu'elles soient l'objet d'idées individuelles et non pas de collations d'idées comme les idées générales de l'imagination. Nous savons que toute la démonstration de la vérité des notions communes est fondée sur le fait que l'âme les possède comme Dieu lui-même. De même, la démonstration de la confusion inhérente aux idées de l'imagination s'appuie sur la

constatation que ces idées ne peuvent pas être en Dieu telles que l'âme les perçoit[25]. Or, lorsque nous possédons une idée vraie comme Dieu la possède, cela signifie que cette idée appartient à l'entendement de Dieu ou, plus précisément, à cette partie de l'entendement divin qui nous constitue[26]. Et, puisque l'entendement, fini ou infini, ne comprend que les attributs de la substance et ses affections, la démonstration de la vérité des notions communes prouve nécessairement aussi que ces notions sont des modes de la pensée auxquels correspondent soit des attributs soit des affections de la substance[27]. Autrement dit, les notions communes ont un objet réel, et les propriétés communes — par opposition aux êtres de raison ou plutôt d'imagination que sont les autres idées générales[28] — ont une existence réelle et sont des choses de la nature.

Quoique les propriétés soient des réalités, elles ne peuvent constituer l'essence d'aucune chose singulière, ni avoir (justement parce qu'elles sont des réalités) un simple être collectif. Elles doivent donc constituer une essence individuelle et pourtant intrinsèquement universelle; elles doivent, en d'autres termes, être présentes dans les choses singulières et pourtant indépendantes d'elles d'une certaine façon. Or qu'il y ait des essences non singulières, cela est évident dans le système spinoziste, qui subordonne le fini à l'infini et qui définit justement la singularité par la finitude[29]. Dénier que les propriétés communes forment l'essence de choses singulières, ce n'est donc pas leur retirer toute réalité, mais en faire des êtres plus parfaits ou plus réels que les modes finis, à savoir des infinis, des indivisibles, c'est-à-dire des êtres qui sont également dans la partie et dans le tout et qui sont entièrement présents dans l'une comme dans l'autre. Tels sont la substance ou les attributs, et leurs propriétés infinies: les modes infinis.

Etant donné que les notions communes sont des idées de propriétés communes et que les attributs sont, non pas des propriétés des choses, mais des conceptions de la substance, il semble qu'il faille comprendre ces propriétés communes comme des modes infinis. C'est d'ailleurs parmi ces derniers que Spinoza choisit ces exemples de notions universelles, lorsqu'il dit par exemple, d'une part que les choses les plus universelles et communes à toute la nature — à savoir le mouvement et le repos[30] — doivent

25. E 2,28d; S II 113.
26. E 2,11c; S II 94-95.
27. E 1,30; S II 71.
28. E 4,p; S II 207.
29. «Per *res singulares intelligo* res, quae *finitae sunt*, & determinatam habent existentiam.» E 2,d7; S II 85.
30. «Res maxime universales & toti naturae communes, videlicet motum & quietem.» TTP 7; S III 102.

être les premiers objets de la physique, et d'autre part que le mouvement et le repos sont justement le mode infini immédiat de l'étendue[31].

Ainsi donc, la propriété des propriétés n'est pas un mode venant après les autres, et rassemblant des existences déjà séparées, selon des analogies qui ne les uniraient que de l'extérieur; elle se situe au contraire avant les autres modes, dont elle définit le mode d'être commun, et dont elle constitue la condition commune d'existence. C'est pourquoi les modes n'ont pas de distinction réelle entre eux et ne diffèrent que modalement. Ils ne possèdent pas en propre leurs propriétés en effet, mais constituent au contraire seulement des modifications des propriétés les plus communes, si bien que ce sont les modes singuliers qui sont les propriétés des universels, de simples propriétés de propriétés, et non l'inverse. On voit que c'est parce que les notions communes ne sont pas produites par comparaison d'idées, mais sont l'intuition directe des idées d'êtres infinis — de conditions d'existence des choses finies —, que ces notions peuvent être des vérités certaines, indépendantes du cours fortuit de l'expérience. Voilà aussi la raison pour laquelle cette science intellectuelle peut être intérieure quoique universelle. Car, encore une fois, ce ne sont pas les propriétés communes qui sont ancrées dans les existences singulières des choses, mais celles-ci qui n'existent que par participation à ces propriétés, de sorte que la connaissance rationnelle, au lieu de devoir surmonter des différences réelles, passe sous les distinctions modales pour saisir l'universel dans les raisons à priori ou dans les modes d'existence communs des choses. Les notions communes ne sont plus des abstractions, des êtres de raison ou d'imagination, mais des choses absolument réelles, des êtres physiques.

Reste à savoir ce que peut être cette connaissance interne ou par comparaison[32], et comment il peut exister des propriétés communes propres à certaines choses seulement[33].

Or l'*Ethique* qui promet une explication de cette connaissance vraie par comparaison, n'entreprend nulle part d'en rendre compte explicitement. On peut déduire cependant de ce que cette connaissance interne vraie aboutit à une vision claire et distincte des choses, qu'elle doit nécessairement correspondre au second ou au troisième mode de connaissance, les seuls qui soient toujours vrais. Remarquons aussi que le scolie de la proposition XXIX qui présente ce type de connaissance par comparaison, conclut un développement montrant que les affections comportent des

31. Ep 64; S IV 278.
32. E 2,28s; S II 114.
33. E 2,38; S II 119.

idées inadéquates des choses. En indiquant là qu'il existe aussi une connaissance vraie possible de ces mêmes choses, Spinoza voulait probablement annoncer que les affections peuvent également devenir le siège d'idées adéquates, comme il le prouvera plus loin en déduisant la possibilité des propriétés communes. Il semble donc bien que ce soit la raison qui se définisse ainsi en opposition à l'imagination, de sorte que le dépassement de l'induction, s'il abolit la nécessité de rassembler par la pensée des êtres réellement différents, ne condamne pas pourtant celle-ci à se perdre chaque fois dans l'unité indistincte. A partir de la notion commune saisie comme l'idée individuelle d'une chose, la véritable comparaison, l'étude des vrais rapports entre les choses distinctes modalement seulement devient possible, sans induction*. Car les propriétés communes, bien qu'étant des modes elles-mêmes, n'en sont pas moins les principes qui unissent la multiplicité des modes finis, et qui en permettent donc la comparaison.

Que ces notions ne soient pas seulement le fond sur lequel viennent se dessiner les distinctions modales, mais qu'elles puissent être aussi des éléments distincts et des opérateurs de distinction, cela est dû à l'existence à côté des propriétés absolument universelles de propriétés générales propres à certaines choses seulement. Mais justement leur existence pose un problème. Nous savons que la condition de l'adéquation de ces propriétés est leur infinité, c'est-à-dire l'indivisibilité ou la faculté de se trouver dans la partie comme dans le tout des corps concernés. Mais un infini renfermé dans les limites de certaines catégories d'objets — et qui plus est, de choses finies — ne serait-il pas paradoxal? Comment des modes infinis pourraient-ils ne pas être présents dans toutes les parties de la nature, mais seulement dans certaines d'entre elles? Ces notions ne nous obligent-elles pas à former un concept contradictoire: celui de modes infinis particuliers, d'un infini fini?

Le *Traité théologico-politique* définit la connaissance de la nature comme devant procéder des choses les plus universelles aux moins universelles, les premières étant communes à toute la nature, comme le mouvement et le repos et les lois et règles qu'ils impliquent et que toute la nature observe toujours, agissant continuellement par elles[34]. Ces autres choses moins universelles ne sont pas décrites; cependant, par opposition aux premières, elles semblent devoir contenir des règles plus particulières par lesquelles la nature n'agit pas toujours, mais seulement dans certaines circonstances données. (Cette restriction ne peut d'ailleurs nullement signifier une quelconque contingence — car tout est nécessaire dans la nature — mais seulement une limitation du domaine de validité des règles liées à ces choses moins universelles.) Or il va de soi que cette limitation ne peut pas être réelle, puisqu'elle intervient entre des modes d'une part, et qu'elle ne supprime pas l'infinité de la chose, de l'autre. Et en effet toutes les règles de la nature sont en un sens parfaitement universelles, de même que la méthode de la vraie science: la voie droite pour connaître la nature des choses, quelles qu'elles soient, dit Spinoza, doit être une et la même et chercher à tout connaître par le moyen des lois et des règles universelles de la nature[35]. Et la raison pour laquelle il n'y a qu'une méthode scientifique

34. «Motum & quietem, eorumque leges & regulas, quas natura semper observat, & per quas continuo agit.» TTP 7; S III 102.

35. «Una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, & regulas naturae universales.» E 2,p; S II 138.

authentique, c'est précisément que la nature est toujours la même, et que sa vertu et puissance d'agir est nécessairement aussi partout une et la même[36]. C'est dire donc que tous les modes universels conviennent en ceci qu'ils sont infinis, ou en ce qu'ils expriment tous la puissance infinie de la nature. Même ne touchant que certains individus, leurs propriétés communes sont universelles en ce sens qu'elles expriment la nécessité pour tous les individus de telle ou telle espèce de comprendre ces propriétés.

Ces explications, quoique encore superficielles, suffiront pour l'instant, puisqu'il nous suffisait de montrer la possibilité d'une connaissance générale indépendante de l'induction pour délivrer le spinozisme (au moins momentanément) des objections de l'empiriste, et pour préparer la critique de l'imagination.

36. «Est () natura semper eadem, & ubique una, eademque ejus virtus, & agendi potentia.» E 3,p;S II 138.

LA DISTINCTION DE RAISON ET LA MÉCANIQUE DE L'IMAGINATION

LA DISTINCTION DE RAISON ET L'ETRE DE RAISON

1

Grâce à la distinction modale, les diverses propriétés de la substance peuvent être saisies individuellement à l'intérieur de celle-ci de telle sorte que les plus universelles ne requièrent pas d'être induites à partir des plus particulières, mais sont comprises directement dans leur rapport à la substance. Toutes les propriétés, tous les modes — et justement ceux qui n'expriment pas des singularités — peuvent donc être connus en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur seule dépendance par rapport à la substance et aux propriétés plus universelles qui sont leurs conditions d'existence. Ainsi, grâce à la distinction modale, les modes, dans leur référence commune à la substance, se superposent hiérarchiquement et s'interpénètrent. Ils deviennent transparents les uns aux autres, les plus universels se manifestant en personne dans ceux qu'ils conditionnent. La différence modale permet donc la coexistence des modes différents, leur indissociable interpénétration réciproque alliée à leur distinction, c'est-à-dire à la clarté et distinction de l'idée qui les saisit.

Par contre cette liaison modale est rendue impossible par le refus de la distinction modale. En d'autres termes, qui, comme Hume, n'admet que la différence réelle, ne peut plus trouver de modes, et ne perçoit plus que des substances. Et ceci dans un sens particulier du terme, où la substance ne s'oppose plus à ses affections mais s'identifie au contraire à elles. Car, pour distinguer la substance de ses modes, il faudrait faire intervenir la distinction modale, justement. La différence réelle régnant

seule, elle impose l'identification des substances et des propriétés, et la reconnaissance d'une substance par propriété et d'une propriété par substance. Ce sont donc les principes de l'interpénétration des propriétés et de la connaissance claire et distincte des diverses propriétés interpénétrées qui disparaissent automatiquement avec la distinction modale.

C'est pourquoi la connaissance imaginaire, qui pose comme réellement différent ce que l'entendement sait ne différer que modalement, ne parvient jamais à l'idée claire et distincte des propriétés communes. Elle peut seulement les assembler et les confondre parce que, pour elle, toutes les propriétés constituent des êtres distincts, et toutes celles qui appartiennent à un même être se confondent en une seule. Face au problème de la connaissance générale, l'imagination en est donc réduite à ramasser les différents et à les mélanger. Plus encore, ne connaissant pas la différence modale, l'imagination ne peut pas connaître la réelle, si bien qu'il ne lui reste aucun critère pour juger de la réalité de ses productions. Aussi, séparant ce qui ne souffre en réalité aucune distinction, elle attribue l'être à tout ce qu'elle distingue sans fondement réel, et tient pour des réalités ses abstractions. Or cette manière de faire pervertit entièrement la connaissance. En effet, les modes mêmes de la substance ne pourront jamais être connus justement si on les confond avec ces êtres de raison que sont les auxiliaires de l'imagination. Car, quand nous tombons dans cette confusion, nous séparons de la substance ses propriétés et faisons abstraction de la manière dont elles découlent de l'être éternel; autrement dit, nous perdons de vue les conditions nécessaires à la vraie connaissance des modes[1]. On voit bien que pour celui qui ne juge pas des choses selon l'entendement, c'est-à-dire selon cette science qui se fonde dans l'idée de la substance elle-même, la confusion du réel et de l'abstrait devient inévitable[2]. Dans une telle pensée, il n'y a plus aucun moyen de distinguer ni le réel du fictif ou de l'être de raison, ni le vrai du faux, puisque tout ce qu'elle distingue est aussitôt tenu par elle pour un être réellement existant. Bref, le philosophe de l'imagination est condamné à ne plus rien dire de déterminant, à bavarder, dans l'impuissance complète de discerner le vrai du faux, et partant, à tout tenir pour vrai.

1. «Neque etiam ipsi Substantiae Modi, si cum ejusmodi Entibus rationis, seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. Nam cum id facimus, eos a Substantia, & modo, quo ab aeternitate fluunt, separamus; sine quibus tamen recte intelligi nequeunt.» Ep 12; S IV 57-58.
2. CM 1,1; S I 234.

Or telle devrait bien être la situation de Hume, lui que son principe affirmant la réalité de toute différence contraint à n'admettre que des substances sans modes ou des modes substantiels. Car ses perceptions sont toutes réductibles à des perceptions simples, à des entités existant en et par soi, indivisibles parce qu'imperméables à la distinction. Et l'apparition de non-êtres semble également impossible dans son système, puisque ce que l'imagination peut distinguer est séparable en réalité et, partant, réellement différent, si bien que tous les êtres perçus comme distincts existent effectivement comme tels.

Nous savons déjà que, comme Spinoza, Hume explique l'idée abstraite générale par le rassemblement d'une multitude d'images semblables. Seulement il refuse de concevoir cette idée composée comme la simple confusion d'idées assemblées en une image floue dont seuls les caractères les plus généraux ressortent encore. Mais c'est justement dans la mesure où l'idée générale retient ces seuls caractères qu'elle peut être considérée par Spinoza comme abstraite, c'est-à-dire comme séparée de ses conditions d'existence réelles. Or prenons par exemple l'idée de la ligne droite: sa définition ne comprend pas de longueur précise. Est-ce à dire que nous puissions former l'idée d'une ligne droite «générale» sans longueur précise? Non; répond Hume, car, justement par le principe de la réalité de toute distinction, il est insensé de prétendre qu'il puisse exister une ligne sans longueur définie, et partant, il n'est pas plus sensé de croire qu'on puisse se former l'idée d'une telle ligne. Aucune qualité, aucune quantité ne peut exister et être pensée sans un degré précis, justement parce que la distinction pensée est une différence réelle. Aussi ce principe de la réalité de toute différence a-t-il nécessairement pour corollaire celui de la précision de toute quantité ou qualité: l'esprit ne peut former aucune notion de qualité ou de quantité sans former la notion précise de leur degré[3].

Or l'explication spinoziste de l'idée générale imaginaire par la confusion des images impliquait précisément que l'imagination puisse former des idées dont les degrés de qualité ou de quantité ne soient pas parfaitement définis. Le caractère confus de l'opinion viendrait même entièrement de cette imprécision qui pousse les hommes à confondre, outre les degrés de qualité et

3. «The mind cannot form any notion of quantity or quality without forming a precise notion of degrees of each.» THN 1.1.7; H 1 326.

de quantité, jusqu'aux qualités elles-mêmes. En revanche, comme substance ayant sa propre existence séparée, la perception humienne est toujours parfaitement claire et définie; encore qu'elle puisse manquer de vivacité et devenir moins distincte de par la seule faiblesse de son existence propre. Car la confusion qui enveloppe parfois les impressions ne vient pour l'Écossais que de leur faiblesse et de leur instabilité, jamais d'une faculté propre à l'esprit de percevoir une impression qui n'aurait aucun degré particulier[4]. Et ce manque de vivacité des idées est lui-même quelque chose de précis, de sorte que vouloir concevoir une idée comme confuse intrinsèquement, comme possédant des qualités sans degré précis, ce serait vouloir lui attribuer simultanément et sous le même rapport l'être et le non-être, ce qui constitue la contradiction par excellence.

L'idée générale ne comporte donc aucune confusion malgré qu'elle rassemble de nombreuses idées, parce que ces dernières sont chacune parfaite et distincte et qu'elles paraissent comme telles à l'esprit, qui ne les envisage jamais dans leur ensemble confus, mais seulement successivement ou discrètement. Autrement dit, rassemblées, elles le sont comme une collection d'échantillons dont on choisit à sa guise l'un puis l'autre pour réfléchir sur l'ensemble. En elles-mêmes, les idées abstraites sont individuelles, encore qu'elles puissent devenir générales dans leur représentation. L'image dans l'esprit reste celle d'un objet particulier lors même que son application dans notre raisonnement est celui d'un universel[5]. Aussi n'est-ce pas l'idée générale en tant que perception qui peut causer des problèmes à la connaissance du philosophe — car elle n'est rien d'autre que l'idée individuelle, existante et certaine par soi —; seule l'application générale de l'idée particulière peut faire difficulté, parce que cette dernière est toujours choisie plus ou moins au hasard pour représenter la collection dont elle fait partie, et parce que cette collection rassemble des objets non pas identiques, mais similaires seulement. La connaissance générale ne menace pas tant de réduire son objet au néant, que d'entraîner de fausses inférences par l'extension d'un cas particulier et réel à un domaine non parfaitement homogène où la présomption de

4. «The confusion, in which impressions are sometimes involv'd, proceeds only from their faintness and unsteadiness, not from any capacity in the mind to receive any impression, which in its real existence has no particular degree nor proportion.» THN 1,1,7; H I 327.

5. «Abstract ideas are () in themselves individual, however they may become general in their representation. The image in the mind is only that of a particular object, tho' the application of it in our reasoning be the same, as if it were universal.» THN 1,1,7; H I 327-28.

similarité sera plus ou moins infirmée. Par suite ce n'est pas la confusion des idées générales qui rend vain le désir d'une science exacte et définitive de la nature, mais le fait qu'il n'existe rien hormis les perceptions particulières et que leur différence les contraint de se rapporter les unes aux autres de l'extérieur seulement; bref, c'est le fait que la certitude est toujours liée à la perception de ce qui existe en et par soi et se connaît de même — c'est-à-dire, selon Hume, les perceptions individuelles et non la substance absolue, support de tous les modes. La formation des idées générales ne crée aucun monstre imaginaire, parce que précisément elle se contente de rassembler sans les fusionner des idées particulières, et qu'elle exclut toute confusion en les laissant ainsi continuer dans le composé à exister chacune par soi. Quant à leur union ou leur unité — qui permet de dire qu'il y a des idées générales à côté des particulières, ou plutôt en elles —, nous verrons plus loin comment elle est engendrée.

La philosophie de Hume répond donc à l'objection fondée sur l'imprécision de la connaissance générale de l'imagination en acceptant la nécessité de cette limitation; et elle répond à la critique dénonçant la confusion de l'idée générale, en montrant que la généralité ne réside que dans un emploi particulier des idées singulières, qui sont, elles, toujours précises.

Pourtant une objection reste sans réponse, et la principale: le reproche adressé aux idées abstraites de faire concevoir comme des êtres autonomes des propriétés qui reçoivent entièrement leur existence de leur rapport à la substance, cette erreur venant de ce que le principe de la réalité de toute distinction oblige à imaginer comme séparées des propriétés qui s'interpénètrent totalement et dont il est par conséquent absurde de penser qu'elles puissent avoir une existence séparée. Bien plus, la réponse de Hume à l'objection de la confusion semble impliquer la négation du principe de la réalité de toute distinction, puisqu'elle se fonde sur l'affirmation qu'il y a une union nécessaire de termes distinguables. En effet, n'est-il pas possible de discerner les divers degrés d'une quantité ou d'une qualité? Sinon quel sens y aurait-il à en parler? Or n'y a-t-il pas là une distinction de la pensée que Hume refuse d'attribuer à la réalité? Ce refus ne justifie-t-il pas précisément celui d'une idée générale confuse? Et si l'on admet l'existence d'une telle distinction non réelle entre des degrés de quantité ou de qualité, si l'on accepte que ces degrés puissent être distingués sans qu'ils

constituent pourtant chacun une substance séparée, alors ne reconnaît-on pas du même coup que les perceptions-substances possèdent des modes et qu'il existe par suite une distinction modale?

Reprenons en effet le raisonnement de Hume. Lorsqu'on dit que la longueur précise d'une ligne n'est évidemment pas différente ni discernable de la ligne elle-même, pas plus que le degré précis de n'importe quelle qualité ne se distingue le moins du monde de cette dernière[6], une telle affirmation ne contient-elle pas une contradiction évidente? Car comment prétendre que la longueur n'est pas différente de la ligne, ou que le degré d'une qualité ne se distingue pas de celle-ci, sans les différencier du même coup? Car ce que Hume entend dire, ce n'est certainement pas que la ligne et la longueur, le degré d'une qualité et cette qualité soient des synonymes, de telle façon que nous ne puissions rien discerner là si ce n'est les mots. Il entend bien que par «longueur» nous comprenions autre chose que «ligne», et par conséquent que nous distinguions ces deux idées dont il dit paradoxalement qu'elles doivent être indistinctes. Ne voilà-t-il pas une flagrante réfutation de la connaissance imaginaire, basée sur le seul fait que les diverses sortes de distinctions ne sont pas discernées?

2

En réalité, Hume reconnaît une autre distinction que la réelle et il n'est nullement pris au dépourvu par cette objection. Voire, son principe de la réalité des différences n'est pas mis en échec par l'existence de cette autre distinction, non réelle. Car, comme nous le verrons, cette nouvelle manière de distinguer ne concerne plus les perceptions envisagées en elles-mêmes: c'est d'une façon indirecte seulement que les substances indivisibles que sont les perceptions simples vont pouvoir donner lieu à des différenciations qui n'impliquent en elles aucune séparation.

La contradiction que nous avons cru pouvoir déceler chez Hume — entre son affirmation de l'identité des idées et de leurs qualités, et la distinction qu'elle implique — a trois conséquences possibles: ou bien le principe de la réalité des différences doit éclater pour faire place à la reconnaissance de plusieurs types de différences, ou bien toutes les propriétés discer-

6. «'Tis evident at first sight, that the precise length of a line is not different nor distinguishable from the line itself; nor the precise degree of any quality from the quality.» TNH 1.1.7; H I 326.

nables par abstraction doivent correspondre à des êtres séparés, ou enfin le principe de la réalité de toute différence trouve sa limite devant ces abstractions. Or c'est cette troisième solution que choisit Hume, en limitant son principe et en acceptant à côté de la distinction réelle une distinction de raison.

Le principe de la réalité de toute différence signifie en effet que lorsque je ne peux pas distinguer dans une perception deux éléments, c'est-à-dire lorsque je ne peux opérer une division quelconque de cette perception, alors il n'y a plus de différence réelle en elle: c'est une perception simple. Et au contraire, chaque fois que je peux diviser cette perception par la pensée et considérer à part deux de ses aspects, alors il y a en elle une différence réelle, et ses parties peuvent exister l'une sans l'autre: la perception envisagée était donc composée. Or, quoique la perception simple ne soit plus divisible, quoique la pensée ne puisse rien considérer en elle à part du reste, par une ruse on parvient cependant à rapporter encore de l'extérieur des différences à cet atome*. Ainsi la distinction de la ligne et de sa longueur n'indique-t-elle aucune différence traversant la perception de la ligne, pas plus que la distinction de la forme et de la couleur ne témoigne d'une division réelle dans l'image d'un corps quelconque. Ces distinctions viennent à la perception de l'extérieur, par une comparaison avec d'autres perceptions, semblables à certains égards et dissemblables à d'autres. Par exemple, comparant des boules de diverses couleurs et des dés de mêmes couleurs, je perçois diverses ressemblances, ou bien de couleur entre dés et boules, ou bien de forme entre les boules d'une part et entre les dés de l'autre. Bref, saisissant ces ressemblances, je peux classer les dés et les boules selon l'une ou l'autre de ces similitudes. Ainsi, bien que je reste tout à fait incapable de penser à part la forme de la couleur, je peux cependant distinguer deux sortes de ressemblances, et par là je deviens capable de former les notions de couleur et de forme qui n'ont en vérité aucune existence distincte dans les objets et n'en définissent même aucune propriété intrinsèque, ces abstractions signifiant seulement des types de rapports de ressemblance avec d'autres perceptions[7].

A proprement parler, la distinction de raison ne touche même pas le principe de la réalité des différences, puisque les êtres de raison qui en naissent ne sont rien dans les perceptions elles-mêmes. Car, ce que je distingue par la distinction de raison, ce

7. TNH 1,1,7; H I 332-33.

ne sont pas des aspects intérieurs aux perceptions envisagées, mais des propriétés concernant des ensembles de perceptions*. Autrement dit, ce que je distingue «par la seule raison», ce sont divers classements possibles des objets et non pas des éléments de ceux-ci. Car ces classements peuvent effectivement être exécutés séparément et exister à part les uns des autres; de sorte qu'ici encore le principe de la réalité des différences demeure valable. Il est vrai toutefois que, par le moyen de la distinction de raison, je peux analyser la perception au delà de ses différences réelles, en étudiant ses virtualités par rapport aux complexes perceptifs où elle peut entrer par certaines relations. Celles-ci, quoiqu'elles ne s'établissent entre les perceptions que de l'extérieur, les concernent néanmoins, car chaque perception ne reste pas indifférente aux rapports qu'elle permet d'établir, attendu que les ressemblances ne dépendent pas de notre seul bon plaisir ou du hasard, une certaine nécessité objective intervenant au contraire, du fait que les perceptions sont susceptibles de certaines ressemblances à l'exclusion d'autres.

3

La distinction de raison telle qu'elle est définie ici ne peut pas avoir d'équivalent dans la philosophie de Spinoza, puisqu'elle implique qu'il existe des rapports extérieurs entre diverses substances. Or le système à une substance ne laisse aucune place hors de l'être absolu d'où la substance puisse être considérée sous plusieurs aspects. Et les aspects qu'elle peut offrir à un observateur intérieur resteraient indifférenciables par la seule comparaison, étant donné que toute différence de lieu, toute différence modale implique déjà une diversification interne de la substance qui ne provienne pas d'une distinction de raison. Nous verrons que cette dernière joue par contre un rôle primordial dans le système empiriste, constituant l'outil principal pour l'étude du lien des substances entre elles, dont nous voyions mal jusqu'ici comment il pouvait s'établir.

Malgré l'impossibilité de l'expliquer comme chez Hume, la distinction de raison spinoziste a la même fonction que pour lui. Elle permet également de distinguer des propriétés de la substance qui n'ont en elle aucune réalité distincte. C'est ainsi que les propres de Dieu ne se distinguent de lui que par la raison, car ils ne sont en effet pensables que dans la nature même de la substance absolue[8]. En revanche il ne semble pas possible

8. CM 1,3; S I 240. & CM 2,5; S I 258.

d'identifier l'être de raison avec ce qui provient de la distinction de raison comme on pourrait le faire chez Hume. Car pour Spinoza les êtres de raison désignent tout autre chose que les propriétés intimes de la substance. Ils signifient des outils de l'imagination qui ne correspondent à aucune réalité hors d'elle, tandis que l'objet des idées des propres de Dieu est la réalité parfaite. Ce qui correspond au concept d'être de raison, ce n'est pas une idée représentant un être, mais un mode de l'imagination, un procédé de celle-ci par lequel elle met un ordre dans ses images. L'idée de l'être de raison n'apparaît donc pas dans l'étude de l'être substantiel, mais dans une réflexion de l'imagination qui ressaisit les éléments de sa propre activité. Or cette activité est précisément semblable à celle qui explique la distinction de raison humienne. Car c'est aussi par une comparaison des diverses images que ces êtres de raison naissent. C'est par ce procédé que se forment les idées de classe, de genre, d'espèce, de nombre, de mesure, ou de temps, qui *n'ont* d'autre réalité qu'imaginaire[9]. Nous pourrions donc ajouter à ces êtres de raison spinozistes la distinction de raison humienne, cette ruse de la pensée, ou de l'imagination, pour distinguer par comparaison ce qui reste par soi-même indistinct. Et certainement, ce ne serait pas lui faire la moindre violence, sinon en ce que ces êtres de raison sont classés parmi les outils impropres à la vraie philosophie.

La théorie de la distinction de raison selon Hume a donc deux points de contact avec la doctrine spinoziste. D'une part, chez les deux philosophes cette distinction permet de nommer à part des propriétés qui ne sont réellement pensables que dans l'idée de la substance, qu'elle soit atome perceptif ou Dieu; de l'autre, les objets nés de la distinction de raison humienne prennent place parmi les êtres de raison spinozistes. Vu la première de ces deux analogies, n'y aurait-il pas, identique à la humienne, une distinction de raison spinoziste produisant nécessairement des êtres de raison? Si tel était le cas, alors la distinction de raison se verrait privée de tout pouvoir d'explication de la réalité, dans la mesure où il est vrai qu'elle ne serait plus un outil de l'entendement, mais de l'imagination, non plus un instrument de vérité, mais seulement d'ordre. Car, dit Spinoza, nous voyons bien que ces notions par lesquelles le peuple a l'habitude d'expliquer la nature ne sont que des «modes d'imaginer» qui n'expliquent rien de réel, mais ne font

9. CM 1.1; S I 233-35.

qu'indiquer la constitution de l'imagination[10]. De plus cette distinction devrait procéder — comme chez Hume, comme pour les autres êtres de raison — d'une considération des choses de l'extérieur et par comparaison, car l'être de raison spinoziste se définit justement comme un mode de penser que nous formons en comparant les choses entre elles[11]. Or dans ce cas, puisque les propres de Dieu ne sont distincts de lui que par la raison[12], s'ils étaient des êtres imaginaires, ils ne pourraient rien faire connaître de Dieu, et toute leur déduction — aussi bien dans les *Pensées Métaphysiques* que dans l'*Ethique* — n'aurait guère de sens. En outre, comme nous l'avons dit déjà, on conçoit mal par quelle comparaison il serait ainsi possible de connaître la nature divine. Mais imaginons, pour tenter d'expliquer à partir de Hume cette distinction des propres, que cette comparaison se fasse non pas entre deux substances (au sens spinoziste), mais entre les modes et Dieu. Alors, supposé que la distinction modale — entre les modes et entre la substance et ses modes[13] — puisse se substituer ici dans la théorie de Hume à la distinction réelle des substances et permettre une comparaison externe malgré que les modes sont toujours dans la substance, supposé cela dis-je, il faudrait, pour transposer ici l'explication humienne, qu'il soit possible de trouver entre Dieu et certains des modes une ressemblance regardant les propriétés à distinguer. Mais vu que les propres de Dieu ne sont justement tels que parce que la substance ne les partage pas avec les modes, une telle ressemblance est impossible. Et le propre garde un caractère paradoxal.

Certes, il n'est montré ainsi que l'impossibilité qu'il y aurait pour Spinoza d'avoir conçu comme Hume le mécanisme de la distinction de raison, et non pas que ce mécanisme ne soit pas vraiment celui qui permet de distinguer les propres de la substance. Cette question sera reprise plus loin. Nous pouvons déjà noter toutefois que Spinoza ne donne nulle part d'explication de la manière dont les distinctions de raison apparaissent. Quant à ces êtres distincts pour la raison seulement que sont les propres, hors du *Court Traité* et des passages déjà cités des *Pensées métaphysiques*, Spinoza n'en fait pas le thème de sa réflexion, pas plus qu'il ne s'inquiète de la distinction dont ils proviennent. Dans les trois passages où il en parle,

10. «Videmus () omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare.» E 1,ap; S II 83.

11. «... Ens rationis tantum, vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus.» Ep 21; S IV 128.

12. CM 2,5; S I 258.

13. «*Modalis* duplex ostenditur, nimirum quae est inter modum substantiae, & ipsam substantiam; ac quae est inter duos modos unius ejusdemque substantiae.» CM 2,5; S I 257.

dans la première partie du *Court Traité*, il les définit comme des adjectifs qui ne peuvent être compris que liés au substantif qu'ils qualifient; ils apparaissent comme des dénominations extrinsèques qui désignent bien des propriétés ou des actions propres à Dieu et qui lui appartiennent nécessairement, mais qui n'expliquent pas ce qu'il est[14]. Cette définition conviendrait aussi parfaitement aux qualités distinguées par la seule raison chez Hume. Car elles aussi sont des adjectifs qui ne peuvent dire quelque chose que rapportés aux substantifs que sont les perceptions; elles aussi décrivent ces substances de l'extérieur et ne touchent pas leur être en soi, qui existe indépendamment d'elles, encore qu'elles définissent bien quelque chose de propre aux perceptions, et notamment des caractères de leur «action», c'est-à-dire de leur manière de se rapporter à autre chose qu'elles.

Ainsi, paradoxalement, la distinction de raison présente bien les mêmes caractères chez les deux philosophes; il semble que nous puissions l'identifier comme étant la même chez l'un et l'autre, et pourtant il est impossible qu'elle s'explique de la même façon dans les deux systèmes.

Pour saisir la manière dont Spinoza comprend la distinction de raison, il faut donc voir comment il la manie et comment il déduit les propres de Dieu. Prenons le cas de l'unité et de l'unicité divine, par exemple. Elle se déduit comme découlant clairement de l'affirmation selon laquelle en dehors de Dieu nulle substance ne peut être donnée ni conçue (et cela parce que tous les attributs appartiennent nécessairement à la même substance et qu'ils ne peuvent pas exprimer l'essence de substances différentes)[15]. Aussi l'unicité divine est-elle une conséquence immédiate de la nature absolue de Dieu: elle est cette même nature vue négativement par rapport à l'hypothèse fausse d'une multiplicité de substances. C'est pourquoi l'assertion que Dieu est unique est à la fois vraie — comme contradictoire d'une proposition fausse — et insuffisante — puisqu'elle ne dit rien de ce que l'essence divine est en elle-même. Alors quel est donc le sens de cette négation, et comment est-elle seulement possible? C'est dans les *Pensées métaphysiques* que cette question est traitée. L'unité est dite s'opposer à la pluralité, toutes deux n'étant par ailleurs que des modes de penser sans réalité dans les choses. Il s'ensuit que l'affirmation de l'unicité et de l'unité divines équilibre la vérité et la rhétorique. Dieu, en tant que nous le distinguons des autres êtres, peut être dit «un»; mais en tant que nous constatons qu'il ne peut pas y avoir plusieurs êtres de sa nature, il est appelé «unique». Ceci est justifié. Si cependant nous voulions examiner la chose plus attentivement, nous pourrions montrer peut-être que Dieu n'est nommé qu'improprement un et unique. Toutefois, selon Spinoza, cela n'a pas d'importance pour celui qui se préoccupe de la chose plutôt que des mots[16]. Pour notre projet en revanche, ce qu'il méprise ici nous intéresse justement. Car dire que l'unité et l'unicité sont des propres de Dieu, et ajouter ensuite qu'on ne lui attribue ces propres qu'improprement, c'est singulièrement compliquer la notion du propre. Ces adjectifs (comme un

14. CT 1,1,n4; S I 18. & CT 1,2,29; S I 27. & CT 1,3,n1; S I 35.

15. «Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. () Hinc clarissime sequitur () Deum esse unicum.» E 1,14 & 14c1; S II 56.

16. «Notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturae plures esse non posse, unicum vocari. At vero si rem accuratius examinare vellemus, possemus forte ostendere Deum non nisi improprie unum, & unicum vocari, sed res non est tanti, imo nullius momenti iis qui de rebus, non vero de nominibus sunt solliciti.» CM 1,6; S I 246.

ou unique) n'appartiendraient donc en propre à la substance qu'en tant qu'ils lui sont justement appliqués de l'extérieur et improprement! Autrement dit ces propres ne seraient des propres de la substance que pour nous, ou pour des points de vue extérieurs, alors qu'ils seraient en soi — c'est-à-dire pour le point de vue absolu — des «non-propres» ou des «impropriétés».

Mais une telle conclusion est difficilement acceptable, vu que l'unicité de la substance signifie précisément l'impossibilité pour d'autres substances d'exister, si bien qu'il ne peut pas y avoir non plus de point de vue extérieur à Dieu. Serait-ce donc que les propres appartiendraient véritablement, proprement à la substance et que seules les expressions par lesquelles nous les signifions seraient impropres? C'est ce que semble indiquer l'affirmation que seuls ceux qui accordent plus d'importance aux mots qu'aux choses sont censés devoir s'intéresser à ces impropriétés en tant que telles. Soit! mais où est le mot et où est la chose? Faut-il entendre que le mot employé pour signifier le propre n'est pas adéquat à ce dernier, que sa définition usuelle doit être quelque peu modifiée pour signifier ce propre? Dans ce cas la chose même à penser serait bien le propre, et celui-ci, considéré en tant que mode de penser indépendamment du mot, s'appliquerait proprement à Dieu. Ou bien est-ce le mode de penser qui n'atteint que mal la nature divine? Alors c'est l'idée d'unité elle-même, le propre en soi, qui appartiendrait au côté du mot et ne s'appliquerait qu'improprement à la chose — en l'occurence (et c'est la seule possible ici) à l'essence divine. Cette dernière interprétation est plausible, attendu que, n'étant qu'un mode de penser, qu'un être de raison, l'unité ne correspond à aucune réalité et est par définition inadéquate à la chose. Car l'unité ne se distingue en aucune façon de la chose et n'ajoute rien à l'être, mais elle représente seulement un mode de penser par lequel nous séparons une chose des autres qui lui sont semblables ou lui correspondent d'une manière quelconque[17]. Bref, elle est à la fois un être de raison et un propre sans réalité hors de l'être qu'il qualifie et dont il a été séparé par une distinction de raison. Donc, chez Spinoza aussi, la distinction de raison et l'être de raison peuvent se rejoindre. Et la conséquence qui s'ensuit — à savoir que le propre doit naître d'une comparaison — se confirme ici. En effet, l'unité provient de la seule séparation par la pensée des choses semblables, c'est-à-dire de la comparaison qu'on établit entre des êtres similaires en concentrant son attention sur leur séparation, cet acte produisant la quantité numérique. Or, comme la quantité discrète est un être de raison, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'unité, en tant que fondement du nombre, se réduise, elle aussi, à un pur mode de penser. Il appert en outre que cette comparaison par laquelle naît l'être de raison est liée à une distinction de raison*. Aussi la doctrine spinoziste de la distinction de raison est-elle finalement plus proche de celle de Hume qu'il ne paraissait, puisque l'être de raison n'est séparé de la chose que par une distinction de raison, c'est-à-dire par l'effet d'une comparaison venant attribuer à la chose des qualités qui n'existent pas en elle comme telles, mais lui appartiennent pourtant en propre, quoique improprement.

Il n'est pas difficile en effet de montrer que, par exemple, ni le mot d'«un», ni l'idée ne conviennent à la définition de la nature divine. Car

17. «Dicimus *Unitatem* a re ipsa nullo modo distingui, vel enti nihil addere, sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt.» CM 1,6; S I 245-46.

pour dire que Dieu est unique, je dois former la fiction d'une multiplicité de dieux et les comparer sous l'aspect de la quantité, afin de nier ensuite l'existence de tous sauf d'un. Aussi le résultat de cette comparaison laisse-t-il nécessairement subsister encore cette fiction sous forme négative, de sorte que, disant que Dieu est un, je continue implicitement à le comparer à d'autres dieux. C'est pourquoi, jugeant de la nature de l'absolu selon la quantité, je la comprends selon l'imagination, c'est-à-dire extérieurement.

Toutefois, malgré la proximité des deux notions de la distinction de raison, leur emploi doit avoir une valeur très différente chez les deux philosophes car, tandis que l'un possède immédiatement une multiplicité de substances qu'il peut réellement comparer, l'autre ne peut produire aucune séparation réelle au sein de la substance unique, et par suite aucune comparaison réelle. Il doit toujours d'abord se forger des fictions et des chimères pour pouvoir attribuer à la substance des propres dont la valeur est purement négative, étant donné qu'elle consiste seulement dans la négation de la possibilité de connaître la substance à partir de telles fictions. Ainsi, «Dieu est unique» ne signifie pas en vérité qu'il est le seul existant parmi d'autres possibles, mais qu'il ne peut pas se concevoir selon le nombre. Et la formulation de cette vérité — parce qu'elle n'est que relative et extérieure — reste prise dans ce qu'elle nie, à savoir dans les images de l'imagination*.

4

En dépit de la grande différence des contextes, la distinction de raison telle que la conçoit Spinoza rejoint largement la définition qu'en donne Hume. Elle est aussi un moyen de considérer à part des propriétés qui n'ont aucune existence séparée dans la substance à laquelle elles appartiennent. Ces propriétés sont donc aussi l'œuvre d'une comparaison qui permet de mettre la substance sous un éclairage étranger à sa seule nature, tellement que ce qui apparaît alors en elle vient moins d'elle que du point de vue extérieur sur elle. Bref, ces propriétés sont des êtres de raison, de purs modes de penser, utiles pour penser la chose, encore qu'ils ne soient pas de vraies idées de la chose en soi, de même que les pures qualités de Hume sont de purs artifices de la raison qui permettent d'analyser la perception simple sans que les distinctions dont elles naissent ne correspondent à quoi que ce soit de réellement distinct dans la chose. Le procédé est donc identique de part et d'autre, même si Spinoza est plus intéressé au produit, à l'être de raison, et Hume à sa production, à la distinction de raison. Et encore, cette formulation est schématique, puisque l'être de raison spinoziste correspond aussi bien à l'outil qu'à l'ouvrage fini — aussi bien aux classes qu'aux nombres, par exemple. Mais, si frappante la ressemblance de ces deux conceptions soit-elle,

nous ne pouvons pas nous en satisfaire. Nous avons vu en effet que la doctrine spinoziste ne pouvait pas supporter l'explication humienne de la distinction de raison parce que cette dernière suppose l'existence de plusieurs substances comme condition de la comparaison, alors que Spinoza n'en reconnaît qu'une. Le fait que ce dernier accepte en réalité l'explication humienne de la distinction de raison sans pouvoir le reconnaître clairement et en faire l'objet de sa théorie, semble confirmer l'objection de l'empirisme contre le panthéisme absolu: par le recours à la distinction de raison, celui-ci contredit son principe en admettant implicitement plusieurs substances.

A moins qu'il ne faille comprendre la distinction de raison de telle façon qu'elle ne présuppose pas nécessairement une distinction réelle, comme dans la comparaison des perceptions, mais seulement une distinction modale. A moins aussi que, pour ce qui concerne les propres de Dieu, la comparaison des attributs, réellement distincts, puisse jouer le rôle d'une comparaison de substances diverses. On pourrait ainsi imaginer que, l'étendue et la pensée étant réellement différentes en tant justement qu'étendue et pensée, leur comparaison permette de définir des propriétés semblables aux deux, telles que l'indivisibilité par exemple. Mais, à ce qu'il semble, un tel procédé permettrait seulement de dire que chaque attribut est indivisible, et non pas que la substance absolument infinie ne peut pas être divisée par ses attributs. Il est vrai que l'attribut est ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence, de sorte que, quand bien même cette essence dépasserait ce que chacun des attributs en exprime, elle n'en resterait pas moins présente en chacun d'eux. Et c'est cette présence de l'essence indivise de la substance dans l'infinité de ses constituants qui permet de la saisir en tant que l'infini absolu dans ce qui est seulement infini en son genre. Par conséquent la démonstration de l'indivisibilité des attributs est la même que celle de l'unité (ou de l'union parfaite) des attributs dans la substance. En effet, si la substance pouvait être conçue par un attribut comme divisible, alors ou bien ses parties ne seraient plus des substances et feraient perdre cette qualité au tout, ou bien elles seraient des substances à leur tour, de sorte que chaque partie différente devrait posséder un attribut différent de celui du tout et des autres parties, et qu'il n'y aurait plus rien de commun ni entre les parties, ni entre le tout et ses parties, qu'il ne pourrait donc pas produire[18]. On

18. E 1.12d; S II 55.

voit bien que cette démonstration interdit aussi bien de prendre les modes pour des substances particulières — parce qu'ils n'auraient plus rien de commun avec les attributs où ils sont compris — que de comprendre la substance et ses attributs comme des êtres séparés — car alors la substance devrait posséder son propre attribut par lequel elle se distinguerait de ses autres attributs, et de surcroît ceux-ci définiraient des substances distinctes, qui ne pourraient donc plus appartenir à une même substance commune*.

Serait-il possible dans ces conditions que les propres de la substance ne soient que les propriétés communes à tous les attributs**? Ainsi l'homme, concevant la pensée et l'étendue, les comparerait-il pour abstraire de ces deux attributs leurs propriétés communes (en vérité non séparables de chacun d'eux) et en faire des propres, non plus de chacun des attributs, mais de cette essence commune qu'ils constituent: de la substance absolument infinie.

Alors, ceci étant admis, on se demandera si la connaissance des propres de Dieu est une connaissance rationnelle ou par notions communes; et si celles-ci dépendent, ici, d'une distinction de raison. Seulement une telle conclusion contredirait ce que nous savons déjà des notions communes, à savoir qu'elles ne sont pas des produits abstraits de comparaisons, mais des idées de choses ou de modes réels. Car une telle connaissance liée à la distinction de raison, un savoir attaché à des êtres de raison, n'est justement pas la connaissance rationnelle, mais un simple mode imaginaire de percevoir les choses (par «êtres de raison ou plutôt d'imagination»). L'avantage de la raison consistait en sa faculté de concevoir les choses de l'intérieur, tandis que le propre de la distinction de raison est inversement de s'établir toujours à partir de leur considération extérieure. C'est pourquoi ces propriétés communes aux attributs ne peuvent pas être celles qui font l'objet des notions communes de la raison. Celles-ci sont des affections de la substance, celles-là sont ses propres. Les unes sont les propriétés communes aux modes, c'est-à-dire les modes les plus universels; les autres sont les propriétés communes aux divers genres de l'être en soi (car les attributs possèdent par exemple chacun en son genre l'infinité que la substance possède absolument), c'est-à-dire les caractères propres de l'être absolu.

Mais est-il vrai que les propres de Dieu soient communs aux divers attributs? N'est-il pas même interdit de penser qu'il puisse y avoir quoi que ce soit de commun aux divers attributs, s'il est vrai que deux substances ayant des attributs différents n'ont rien de commun entre elles[19]? Certes, mais il n'existe justement pas plusieurs substances d'attributs différents, puisque tous les attributs constituent une même substance; et c'est dans cette communauté d'essence et d'être que réside la possibilité d'un

19. «Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.» E 1,2; S II 47.

infini absolu qui ne se réduise pas à un simple infini en son genre, capable encore de négation[20].

Si nous parcourons la liste des principaux propres déduits par l'*Ethique*, nous verrons aisément que chacun d'eux s'applique à chacun des attributs considéré par soi seul, c'est-à-dire dans sa vérité*. L'unité et l'indivisibilité ne sont que des conséquences immédiates de l'infinité propre à tout attribut; l'être cause appartient de même à chaque attribut, chacun étant principe de tous les modes dans son genre d'être[21], de même que, étant conçu par soi, chacun doit être cause de soi, vu que la connaissance de l'effet dépend de celle de la cause[22]. Pour l'éternité, Spinoza affirme explicitement que Dieu, ou tous les attributs de Dieu sont éternels[23]; car qu'est-ce que l'éternité sinon une autre expression de la cause de soi? De même l'immutabilité — qui n'est qu'une expression de l'éternité par rapport à la durée — est expressément attribuée aussi bien à Dieu qu'à tous les attributs[24].

Cette constatation ne nous étonnera pas si nous nous souvenons que les attributs constituent bien l'essence d'une même substance, sans en représenter pourtant les parties, car alors ils deviendraient eux-mêmes des substances différentes de celle qu'ils constituent. L'être qu'ils forment est donc leur être commun, de sorte que ses propriétés sont nécessairement les leurs. Celles-ci restent toutefois les propres de la substance absolue et n'appartiennent pas en propre à chacun des attributs. En effet ces derniers possèdent communément les propriétés de leur être, qui n'est précisément rien d'autre que cette communauté même des attributs. Absolue, la substance l'est donc en deux sens: positivement, comme l'unité compréhensive de tous les genres de l'être; négativement, comme l'être commun à tous les genres différents. C'est le sens plein de la substance que donne la définition de Dieu dans l'*Ethique*, et c'est ce sens qui autorise la preuve de son existence[25]. C'est par contre du sens restreint que les propres sont affirmés. Dans son sens premier, véritable, la substance comprend les attributs eux-mêmes comme ses «propres», c'est-à-dire comme les propriétés constitutives de son essence. Dans le sens restreint, Dieu n'a plus pour propres que des propriétés inexistantes en soi et ne signifiant que l'appartenance commune des attributs à l'essence qu'ils constituent et expriment**.

Est-ce à dire que ces propres soient obtenus par une sorte de comparaison des attributs qui permettrait d'en déduire, ou plutôt d'en induire les aspects communs? Et dans ce cas, la différence des attributs jouerait-elle le même rôle que celle des perceptions simples dans la formation de la distinction de raison chez Hume***?

Les deux seuls attributs qui interviennent dans l'*Ethique* en tant qu'attributs singuliers et reconnus concrètement, sont l'étendue et la pensée. Si Spinoza voulait connaître les propres de Dieu par une comparaison d'attributs destinée à faire ressortir ce qu'ils ont de commun, c'est donc de ces deux qu'il aurait pu partir. En fait, nous savons que le premier livre de l'*Ethique* où se trouve justement la déduction des propres, ne les men-

20. E 1,d6exp; S II 46.
21. E 2,6; S II 89.
22. E 1,a4; S II 46.
23. «Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.» E 1,19; S II 64.
24. E 1.20c2; S II 65.
25. E 1,d6; S II 45. & E 1,11; S II 52.

tionne pas comme des prémisses de ses raisonnements. L'attribut reçoit aussitôt une définition universelle, et c'est d'elle que partent toutes les démonstrations de ce premier livre. Néanmoins, est-il bien vrai que, partant d'une «définition» générale de l'attribut, l'*Ethique* puisse aussi partir effectivement d'une «conception» générale de celui-ci? Certainement pas; car sa définition ne fait que lui donner un rapport à la substance et à l'entendement, que le situer formellement, sans que ce nom soit encore rempli ou donne quelque chose à penser tant que justement l'entendement ne saisit pas concrètement la substance en lui. En effet, étant ce qui se présente à l'entendement comme constituant l'essence de la substance, et cette dernière étant définie à son tour comme ce qui est en soi et est conçu par soi, l'attribut doit nécessairement être également conçu par soi[28]. Or sa conception selon sa définition générale ne répond sûrement pas à cette condition. Cette définition convient en effet à tous les attributs et n'exprime que leur propriété commune générale, c'est-à-dire leur commun rapport à la substance et leur participation à l'être absolu de cette dernière. Aussi, justement parce que chaque attribut en tant que tel diffère réellement des autres et ne peut donc pas s'expliquer par eux, mais doit se comprendre par soi seul, ce n'est pas la définition générale qui nous les donne, mais c'est au contraire la connaissance d'attributs concrets qui permet de former et de comprendre cette définition*.

Si la connaissance de Dieu ne vient pas d'une pure construction rationnelle d'idées pures et vides de tout contenu, données à priori, mais de la reconnaissance de propriétés universelles dans les attributs connus, on peut se demander si ces propriétés sont obtenues par abstraction, par comparaison des deux attributs connus, selon le procédé de la distinction de raison humienne, ou si un seul attribut aurait peut-être suffi à faire connaître la substance divine (à supposer qu'il soit possible de ne connaître qu'un attribut).

A première vue, il semble que la considération d'un seul attribut ne permette pas de distinguer en lui ce qui lui appartient en propre des propriétés qui le définissent seulement comme attribut en général. En effet, à supposer que je puisse connaître l'étendue seule, sans la pensée, par exemple (ce qui n'est pas possible en fait), alors comment pourrais-je distinguer, disons l'infinité de l'étendue? Comment pourrais-je penser une cause de soi qui ne soit pas l'étendue elle-même? Ne faut-il pas que je pense également la pensée comme infinie et cause de soi pour pouvoir acquérir les idées de ces propriétés? Et lorsque je les ai ainsi obtenues par comparaison, ont-elles quelque existence distincte des attributs dans lesquels je les ai vues? Sont-elles même directement perceptibles de façon distincte à

28. «Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.» E 1,10; S II 61.

l'intérieur d'un seul attribut, en dehors de la comparaison? Ou ne sont-elles que des êtres de raison ou de comparaison? Car, de ce que nous comparons les choses entre elles, il naît, dit Spinoza, certaines notions qui cependant ne sont rien en dehors des choses elles-mêmes, sinon de simples modes de penser[27]. Ou bien, avons-nous seulement une idée de l'infini ou de la cause de soi? Car les êtres de raison ne sont pas des idées des choses et ne peuvent pas être classés parmi les idées; et par suite ils n'ont aucun objet qui existe nécessairement ou qui puisse exister[28]. La question de savoir si l'infini ou la cause de soi sont des êtres de raison ou des idées, des produits de comparaisons ou des choses de la nature, est donc une seule et même question. Or il va de soi que ni l'infini ni la cause de soi ne sont des choses, car ils ne sont ni des attributs de la substance, ni des affections de ceux-ci[29] — les deux seules catégories de choses réelles dans le spinozisme. L'infini ne peut pas être en effet un attribut de la substance, c'est-à-dire un genre d'être distinct des autres, car alors seul cet attribut-là serait infini, comme seule l'étendue peut être étendue. De même l'infini ne peut pas être une affection de la substance, c'est-à-dire un mode, car alors il ne serait plus un propre de Dieu, vu qu'il appartiendrait essentiellement à la nature naturée.

Toutefois, justement parce que l'attribut n'est pas une unité indifférenciée, mais qu'il produit en lui une infinité de modes, ne serait-il pas possible que les comparaisons d'où naissent les propres ne se fassent à l'intérieur même de l'attribut? Ainsi, l'infini est l'inverse du fini, caractéristique des modes singuliers; la cause de soi, l'inverse de la transitivité causale des choses finies; l'unicité, l'opposé de la multiplicité, etc. Car la ressemblance qui fonde la distinction de raison ne doit pas tendre nécessairement vers une quasi-identité, et elle permet aussi bien de distinguer la noirceur d'une boule noire égarée parmi les blanches que la rondeur de l'une et des autres. Rien n'interdit donc à priori que les propriétés des attributs ne soient acquises par comparaison avec celles des modes. Ainsi, les couples de propriétés opposées apparaîtraient du même coup: l'infini et le fini, l'unité et la multiplicité, l'indivisivilité et la divisivilité, l'éternité et la durée. Néanmoins, bien que ces propriétés

27. «Ex eo, quod res inter se comparamus, quaedam oriuntur notiones, quae tamen extra res ipsas nihil sunt, nisi cogitandi modi.» CM 1,5; S I 245.

28. «Clare patet, hos modos cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessario existit, aut existere potest.» CM 1,1; S I 234.

29. E 1,4d; S II 47. & Ep 12; S IV 44.

puissent effectivement se mettre le plus souvent par couples de contraires dans le système spinoziste, le seul dernier exemple donné indique les limites de ce procédé, car l'éternité ne s'explique pas par rapport à la durée, mais elle est tout à fait hétérogène à cette dimension de notre expérience[30]. D'autre part, si les propres de Dieu apparaissaient par comparaison de l'attribut avec ses modes, les couples de propriétés opposées naîtraient d'un coup, posant leurs deux membres comme simultanés. Mais ceci contredirait la définition spinoziste de l'entendement et de la vraie connaissance, qui procède toujours des idées positives aux négatives et jamais dans le sens inverse[31]. Or les notions positives, celles qui expriment l'être vrai, ne sont-ce pas l'infinité, l'unité ou l'indivisibilité? et les négatives, leurs contraires?

Certes le positif se conçoit avant le négatif, mais cette règle concerne l'entendement et ses idées, et non pas l'imagination et ses êtres de raison qui, en tant qu'abstractions, contiennent toutes déjà un élément négatif. Aussi, dire que c'est le fini qui se conçoit à partir de l'infini et non l'inverse, ne revient pas à prétendre que la notion de l'infini en tant que propre de Dieu apparaisse avant celle du fini comme propriété des choses singulières. La définition du fini dans l'*Éthique*, qui pose ce dernier sans référence à l'infini[32], contredirait à elle seule cette affirmation. Ce que Spinoza entend, c'est que les choses finies ne se connaissent qu'à partir des choses infinies, autrement dit, que l'idée du fini présuppose en nous celle de l'infini. Cette hiérarchie ne concerne pas les êtres de raison mais les idées, c'est-à-dire les idées des choses de la nature (qui n'ont, nous le savons, rien à voir avec les êtres de raison). Il faut donc connaître l'étendue pour savoir ce que sont les corps, et il faut également connaître la pensée pour comprendre la nature des idées. Nul besoin en revanche de former la notion de l'infini avant celle du fini dans le cours habituel de nos pensées, où rien ne nous interdit de les produire simultanément, voire la «négative» avant la «positive», à l'instar du commun des mortels.

Une autre façon de présenter cette objection consisterait à rappeler que la substance doit se concevoir par soi, de sorte que, si ses propres apparaissaient par comparaison avec ses affections, elle serait dans cette mesure connue par ces dernières. Mais on peut rétorquer que cette objection suppose la possibilité de con-

30. E I,d8exp; S II 46. & Ep 12; S IV 55.
31. TIE; S II 39.
32. E I,d2; S II 45.

naître réellement Dieu par ses propres; hypothèse parfaitement erronée. Car, comme le dit le *Court Traité*, les propres représentent toujours Dieu de l'extérieur: ils impliquent une comparaison de l'être absolu avec autre chose, c'est-à-dire avec ses propres affections justement[33]. A moins que, comme nous l'envisagions plus haut, la comparaison des attributs entre eux ne puisse aboutir à un résultat similaire.

Que nous choisissions l'une ou l'autre interprétation, force nous est de constater que tout le livre I de l'*Ethique* n'est écrit ni du point de vue de la science intuitive — qui ne considère que des essences concrètes —, ni de celui de la raison — dont les idées communes sont également celles de modes réels —, mais seulement de celui de la distinction de raison. Car les définitions des attributs dont ce livre part ne sont pas de vraies idées, mais des êtres de raison; et les propriétés de Dieu que le premier livre déduit ont également ce même statut. Il semble cependant qu'il ne doive pas être possible de faire reposer toute l'œuvre majeure de Spinoza sur une science de la seule imagination, puisque de cette faculté seule ne peut jamais provenir la vérité. Cette science abstraite, procédant par comparaison pour découvrir les propres de Dieu, doit donc correspondre à cette connaissance interne qui s'acquiert par la considération simultanée de plusieurs choses et aboutit à une connaissance claire et distincte de leurs convenances, différences et incompatibilités[34]. Mais nous ne savons pas encore où classer ce type de connaissance parmi les trois genres que Spinoza énumère.

5

Nous avons cherché à présent si la théorie humienne de la distinction de raison pouvait répondre à ce que Spinoza pense et fait de cette distinction dans la déduction des propres de Dieu. Et nous avons vu que ceux-ci provenaient en effet d'une comparaison où entraient les attributs, soit qu'ils fussent comparés entre eux, soit qu'ils le fussent avec leurs modes. Avant d'examiner quelles sont les conséquences de ce transfert de la comparaison des substances aux attributs et à leurs modes, voyons d'abord si une distinction de raison au niveau des modes est aussi possible pour Spinoza.

La «lettre sur l'infini» cite parmi les modes de penser, ou plutôt d'imaginer, la mesure, le temps* et le nombre, ce dernier (impliqué par les deux premiers) venant de ce que, pour mieux imaginer les choses, nous les séparons de la substance et les distribuons par classes[35]. Or un même procédé nous permet de former les notions de genre et d'espèce qui, selon les *Pensées*

33. CT 1,2,29; S I 27.**
34. E 2,29s; S II 114.
35. Ep 12; S IV 57.

métaphysiques, ne doivent pas servir comme les notions précédentes à expliquer les choses, mais seulement à les mémoriser plus facilement[36]. Que ces modes de penser servent à classer les images des choses dans la mémoire ou à expliquer leurs relations réciproques, ils ne correspondent à rien dans la nature et ne peuvent par conséquent être ni vrais ni faux, mais seulement plus ou moins utiles. Le fait qu'ils puissent devenir causes d'erreur n'est pas une propriété intrinsèque de ces êtres de raison, vu que, n'étant pas des idées, ils ne disent rien des choses elles-mêmes. C'est seulement par leur emploi que nous les rendons capables de nous tromper, parce que nous oublions justement qu'ils n'expriment aucun être hormis leur propre existence dans la pensée. Est-ce à dire que, comme les propres, ils ne diffèrent que par une distinction de raison des êtres auxquels ils s'appliquent? Si je dis d'un homme que c'est un animal raisonnable, ou un bipède sans plumes, ou encore une chose ayant tel rapport de mouvement et de repos entre ses parties, est-ce que je définis ainsi une propriété de cet être semblable à ce qu'est un propre pour Dieu? A première vue non. Car, lorsque je dis d'un homme que c'est un bipède sans plumes, je ne fais que classer son idée selon un ordre qui ne concerne que ma mémoire et qui reste contingent par rapport à la chose ainsi classée, puisque je pourrais aussi bien choisir une autre façon d'établir ma classification (et définir l'homme par exemple comme animal raisonnable) sans que l'un ou l'autre de ces ordres corresponde plus ou moins l'un que l'autre à la chose — ou soit plus ou moins vrai —[37]; tandis que si je dis de Dieu qu'il est infini, j'énonce une vérité, alors même que l'infinité n'a pas d'existence hors de l'être de la substance absolue. Mais en va-t-il de même si je définis un homme par tel rapport de mouvement et de repos entre ses parties? Car ici, ce rapport n'est plus attribuable à volonté; il est fixe et doit être reconnu tel par chacun. Et c'est pourquoi il peut servir de critère pour déterminer les limites de la nature des individus: tant que les parties conservent entre elles un rapport constant de mouvement et de repos et se communiquent entre elles leur mouvement selon ce rapport, l'individu reste le même[38]. Par suite, comme l'infinité ou l'unicité sont des propres de Dieu, le rapport constitutif d'un corps en est aussi le propre. En effet, pas plus que Dieu ne serait Dieu sans son infinité, un homme ne

36. CM 1,4; S I 244.
37. E 2,40s1; S II 120-21.
38. E 2, d & l 4-7; S II 99-101.

serait lui-même sans son rapport propre. Mais l'inverse est-il vrai aussi? Peut-on dire que, comme Dieu n'est pas Dieu de par l'infinité, un homme n'est pas tel de par son rapport propre? Autrement dit, est-il vrai que ce rapport ne soit pas la définition, le constituant réel de l'homme auquel nous l'attribuons? En fait cette question peut se poser simplement de la façon suivante: ce rapport est-il une réalité, donc une idée, ou seulement un être de raison?

Nous nous rappelons comment Spinoza avait montré le fonctionnement de l'idée générale abstraite et fait voir que cet être d'imagination qu'est l'universel (et la définition par genre et espèce) ne donnait qu'une idée confuse et arbitraire de la nature des choses qu'elle voulait ainsi expliquer. Nous savons aussi qu'il utilise la notion de rapport pour rendre compte de la nature des corps. Ainsi Spinoza oppose-t-il deux façons d'expliquer la nature des choses: l'une par les idées générales abstraites de l'imagination, l'autre par les rapports précis de mouvement et de repos dans les corps. Il semble donc qu'à ces deux conceptions de la science naturelle doivent correspondre deux types de pensée différents, et que si l'un manie des êtres d'imagination, l'autre doive s'exercer sur un autre genre d'idées.

Or il n'en est rien. Inutile de vouloir opposer ici êtres d'imagination et êtres de raison; tous deux ne sont que des modes de penser dépourvus d'idéats réels. Car, le nombre, la mesure et le temps étant des êtres de raison, la détermination mathématique des rapports de repos et de mouvement ne peut pas être autre chose non plus. Aussi la distinction entre ces deux sciences doit-elle résider ailleurs; et elle se trouve plutôt dans le mauvais emploi que l'une fait des êtres de raison et dans l'utilisation plus judicieuse qu'en fait l'autre. En effet, comme le genre et l'espèce ne sont pas des principes d'explication des choses mais seulement des modes de classement pour la mémoire, limiter la science à ces classements et imaginer qu'on connaît la nature de cette façon, voilà l'erreur de l'opinion. Au contraire, le temps, la mesure et le nombre sont des outils propres à expliquer les choses et ils doivent seuls être employés par la science de la nature. Mais pourquoi cette différence, s'inquiétera-t-on, si de toute manière, de part et d'autre, le savant n'utilise que de purs modes de penser? Parce que l'imagination n'engendre que des amalgames confus, tandis que la raison effectue des distinctions précises qui permettent d'établir des rapports précis entre les choses. Admettons donc tout de même au sujet de ces deux

types de notions-outils que les uns ne sont que des êtres d'imagination, tandis que les autres sont des êtres de raison, pour distinguer non pas leur nature — qui est identique — mais leur utilité — qui consiste d'un côté dans la reconnaissance rapide et pratique des objets de la vie courante, et de l'autre en la détermination précise des rapports entre les choses de la science. Ainsi, en distinguant des termes que Spinoza traitait comme largement synonymes, nous retrouvons, semble-t-il, sa distinction entre une connaissance imaginative externe et une connaissance intellectuelle interne[39].

Mais est-il possible, dans ces modes de la pure pensée, d'opposer des puissances du vrai et du faux? Ces modes ne se définissaient-ils pas en effet par leur seule utilité, et non par leur capacité de vérité? N'est-il pas paradoxal que certains de ces êtres de raison puissent être destinés à expliquer les choses sans être capables pourtant de vérité? Car c'est bien à la reconnaissance et à la connaissance des choses que ces purs modes de penser doivent servir. Dans ces conditions, il faut bien qu'ils touchent par quelque côté au vrai. D'ailleurs, s'il est vrai que Dieu soit un et unique, c'est que les propres, les êtres de raison, sont capables en un sens de vérité. Et en effet, on aurait tort de penser que Spinoza ne présente ces modes de penser que pour dénoncer leurs défauts et les rejeter hors de la science. C'est en tant qu'outils qu'ils apparaissent dans les *Pensées métaphysiques*, et c'est comme tels aussi qu'ils sont utilisés par le philosophe. (C'est d'eux certainement que le scolie sur les notions générales renonçait à parler en détail pour montrer lesquels seraient les plus utiles, l'auteur se contentant là de dénoncer le mauvais emploi de ceux qui ne sont pas appropriés à la science[40].)

Si les êtres de raison sont incapables de vérité, cela vient de ce qu'ils ne sont pas des idées et n'ont donc pas d'idéat réel. En ce sens-là, il ne peut pas y avoir de correspondance entre l'idéat et l'idée en eux, et partant pas de vérité: il faut donc les dire indifférents à la vérité. Ainsi, l'infini ne correspond à rien de réel, et il serait absurde de se battre à son sujet pour définir généralement sa nature; voire, à en disputer ainsi abstraitement, on n'aboutirait qu'à tout confondre et à forger des chimères (c'est pourquoi la fameuse «lettre sur l'infini» entreprend

39. E 2,29s; S II 114.
40. E 2,40s1; S II 120.

aussitôt de situer cette notion par rapport aux idées qu'elle sert à éclairer: la substance et ses affections)[41]. Si l'être de raison ne possède en soi aucune vérité, c'est parce que la distinction par laquelle il existe n'est que de raison, ou parce qu'il est réellement inconcevable hors des idées dont il ne représente qu'un aspect. Mais si, en un autre sens, l'être de raison est toujours capable de vérité, c'est parce qu'aussi seule une distinction de raison le sépare de son idée. Il exprime en effet un aspect authentique de l'idée, quand bien même cet aspect reste purement extérieur et sans aucune réalité propre. La propriété qu'il exprime est donc également un propre de l'objet réel de cette idée, si bien que, même dépourvu de réalité hors de celui-ci et ne le représentant que d'une façon imparfaite, il lui est propre et lui convient réellement dans la perspective de la genèse de ce propre.

De par leur communauté de nature avec les êtres mathématiques, les idées générales de l'imagination doivent donc également pouvoir être vraies ou fausses d'une façon indirecte. Ainsi, les définitions imaginaires (aussi bien celle qui fait de l'homme un animal raisonnable que celle qui y voit un bipède sans plume) sont vraies en ce qu'elles indiquent un rapport possible réel entre des idées, tandis qu'elles sont fausses en tant qu'elles se donnent pour ces idées, dont elles ne montrent qu'un aspect. Ces définitions sont cependant souvent peu utiles au savant, parce qu'elles expriment des aspects mal définis et deviennent ainsi des sources de méprises. De la même manière, la définition d'un individu par son rapport interne est vraie en ce sens seulement qu'elle exprime une propriété propre à la chose vue sous un certain aspect, mais elle serait fausse aussi si l'on imaginait qu'elle définit la chose même et non seulement son rapport à d'autres, à savoir ses parties. C'est la raison pour laquelle l'essence d'une chose — de l'homme par exemple — n'est ni sa place dans un arbre générique quelconque, ni son insertion mathématique dans la hiérarchie des individus, mais son idée — pour l'homme, l'idée du corps en tant qu'objet de l'âme[42]. Si seule la manière mathématique d'étudier les choses est retenue par Spinoza, elle le doit donc seulement à son utilité, c'est-à-dire à son orientation plus forte vers la vérité: en effet, son point de vue est mieux défini, son caractère «abstrait» étant dès l'abord avoué; or, ce point de vue accepté, les résultats sont

41. Ep 12; S II 53.
42. E 2,10-13; S II 93-96.

univoques et ne varient plus selon les divers projets particuliers. Mais il n'empêche que la science moderne, fondée sur la mesure, les nombres et le temps, représente encore, nous le verrons, un point de vue relativement contingent sur les choses, même si en un sens elle est aussi cette connaissance intellectuelle interne par comparaison que Spinoza oppose aux méthodes externes et fortuites de l'imagination. Si elle est plus interne effectivement, c'est parce que cette science comparative n'envisage pas les choses selon des rapports de ressemblance globaux entre leurs apparitions telles que nous les font surgir les rencontres fortuites dans le cours de la vie, où chaque fois une infinité de causes *interviennent* sans que l'imagination puisse choisir autrement qu'arbitrairement les relations qu'elle veut privilégier. Dans cette connaissance imaginaire, la confusion provient d'abord de ce que le point de vue à partir duquel les classes sont établies reste flou et non conscient, ayant sa source dans le cours des événements ou le hasard autant que dans l'esprit qui les considère ou la nécessité de notre pensée. Au contraire, expliquant mathématiquement les choses, l'entendement prend sur elles une vue purement cognitive et clairement située, où le principe de l'abstraction est employé directement. Car la formation des classes et la distinction numérique sont une seule et même chose, de sorte qu'en utilisant les nombres, l'esprit emploie les êtres de raison pour ainsi dire à leur état pur, à nu, lorsqu'ils touchent encore l'abstraction dont ils naissent, là où ils sont encore de purs outils transparents dans leur utilité. De plus, si cette comparaison des choses est plus intérieure que l'imaginative, c'est aussi parce qu'elle cherche à les saisir à partir de leurs causes réelles et universelles plutôt que dans leurs rapports phénoménaux indéfinis. En effet, le temps, le nombre et la mesure ont une valeur universelle parce qu'ils naissent comme des abstractions des modes les plus universels, c'est-à-dire des propriétés communes des choses. Quand le philosophe étudie les corps comme des rapports de mouvement et de repos, c'est à partir d'une considération de leur propriété commune la plus universelle qu'il les considère.

On voit donc comment la science interne comparative vient s'intégrer dans la connaissance rationnelle. C'est au sein des propriétés communes des choses que l'entendement compare ces dernières pour en déduire leurs vrais rapports. Voilà pourquoi cette connaissance, bien que comparative, peut être interne; les choses y sont vues en effet à partir de leurs pro-

priétés communes, c'est-à-dire des modes les plus universels, qui sont à l'origine des plus particuliers et les constituent en premier lieu. Mais cette connaissance rationnelle abstraite n'est cependant pas la pure «raison» originelle*, justement parce que les notions communes ne sont plus saisies adéquatement en tant qu'idées, mais abstraitement à travers des distinctions de raison qui permettent par exemple de différencier déjà le mouvement et le repos alors qu'en soi ce n'est qu'une seule chose — cette distinction formant d'ailleurs la condition pour que des rapports puissent ensuite apparaître sous cet aspect. Aussi cette science mathématique est-elle bien rationnelle et interne en tant qu'elle part des notions communes, elle reste néanmoins abstraite en tant qu'elle considère ces modes universels non pas comme les propriétés concrètes qu'ils sont, mais dans un de leurs propres seulement: la divisibilité. Par cette limitation, cette science peut être exacte sans devenir jamais absolument adéquate.

La raison, par ses notions communes, forme donc la condition de la science rationnelle abstraite et, dans cette perspective, cette dernière fait bien partie du deuxième genre de connaissance, en dépit de son abstraction. En un sens elle ne contient rien d'autre que des êtres d'imagination, de pures modes de penser comme les abstractions du premier genre de connaissance; en un autre, de par leur origine ou leur application, l'être de raison et l'être d'imagination peuvent se distinguer extérieurement, selon qu'ils se rapportent à l'un ou à l'autre de ces genres de connaissance.

La notion commune constitue dans cette différenciation des deux genres de connaissance l'articulation plutôt que le point de rupture. D'une part elle se trouve contenue dans l'imagination, du fait que les idées des propriétés communes se découvrent au sein même des perceptions sensibles; d'autre part, représentant des réalités originaires, des conditions d'être de ces perceptions, elles introduisent à une nouvelle connaissance par comparaison qui comprend les choses selon un rapport à leur cause. A la fois connaissances adéquates et supports de connaissances vraies quoique non absolument adéquates, les notions communes semblent donc avoir une nature ambiguë (et la raison avec elles), étant susceptibles de devenir les objets aussi bien de l'entendement pur que du raisonnement imaginatif — puisque données dans les imaginations ou perceptions —; elles fondent une connaissance par les nombres, tout en restant des idées adéquates de la réalité modale de la nature. Bref, elles sont à la fois

indivisibles comme les attributs, et divisibles comme les êtres imaginaires. La «lettre sur l'infini» définit ainsi cette charnière entre le fini et l'infini: certaines choses sont infinies par leur nature et ne peuvent jamais être conçues comme finies; certaines (et ce sont celles qui nous intéressent) le sont de par la cause dont elles dépendent, mais, par abstraction, elles peuvent être divisées en parties et être considérées comme finies; enfin d'autres peuvent être dites infinies — ou indéfinies — parce qu'elles ne peuvent être égalées par *aucun nombre*[43]. Il va de soi que les infinis par nature sont les attributs, et que ces infinis par leur cause sont les modes infinis qui constituent justement les propriétés communes universelles des choses. Or ces modes infinis, considérés dans leur vérité, c'est-à-dire à partir de leur cause, sont infinis et indivisibles comme le sont effectivement les idées adéquates des propriétés universelles des choses qui se manifestent dans toute perception en tant qu'idées individuelles, communes à notre entendement et à celui de Dieu. Mais de l'autre côté, ces modes infinis constituent aussi les lieux d'origine de l'abstraction numérique, c'est-à-dire de la distinction de raison comme division (ou de la division comme simple distinction de raison). En ce sens, elles sont les principes de l'imagination en son sens large, c'est-à-dire aussi bien des perceptions particulières du premier genre de connaissance que des comparaisons réglées du second. Et, vues de leurs effets, ces idées infinies se montrent comme finies; l'universel, comme particulier.

Si donc c'est à partir de la notion commune que peuvent apparaître les abstractions mathématiques, c'est aussi en tant que propriétés de cette notion qu'elles doivent être comprises. Et c'est par une distinction de raison que les entités mathématiques peuvent être traitées à part du mode infini immédiat que constitue pour l'étendue le mouvement et repos. Si connaître les choses étendues par la raison consiste à les connaître à partir du mouvement et du repos et de leurs règles et lois[44], de leurs rapports réguliers, c'est bien alors en la notion commune la plus universelle regardée en elle-même et selon ses propriétés mathématiques abstraites que cette science de la nature consiste. La distinction de raison permet par conséquent de dégager

43. «Clare videre est, quaedam sua natura esse infinita, nec ullo modo finita concipi posse; quaedam vero vi causae, cui inhaerent, quae tamen, ubi abstracte concipiuntur, in partes possunt dividi, & ut finita spectari; quaedam denique infinita vel, si mavis, indefinita dici, propterea quod nullo numero adaequari queant, quae tamen majora, & minora possunt concipi.» Ep 12; S IV 60-61.

44. TTP 7; S III 102.

du mode infini immédiat ses propres, en quelque sorte, si bien que les distinctions numériques ne s'expliquent qu'à partir de la distinction de raison appliquée au mode infini, et que toute la science physique moderne peut se définir comme une recherche des propres des modes infinis, vus dans la perspective du mode infini immédiat (le mouvement et repos) et, partant, de la géométrie.

6

On peut se demander comment la distinction de raison a pu naître dans le mode infini immédiat si, d'une part, elle est à l'origine de la distinction numérique, et que de l'autre elle présuppose la comparaison, c'est-à-dire une distinction antérieure à elle.

Si ces deux conditions doivent valoir simultanément, il faut par conséquent qu'il existe une distinction au niveau des modes qui ne soit pas une distinction numérique. Comme l'attribut, le mode infini se comprend en lui-même, sans induction. La notion commune est une idée vraie, c'est-à-dire l'idée d'une chose réellement existante et donc individuellement donnée. La propriété commune n'implique par suite aucune multiplicité et, n'était qu'elle enveloppe toujours la nature de l'attribut qu'elle modifie (et éventuellement des modes universels antérieurs), on pourrait la dire connaissable par soi. Autrement dit, comme nous le savons déjà, ce n'est pas la diversité des modes qui permet de former et de comprendre les idées de leurs propriétés communes. Et, précisément parce que ces notions communes sont saisies directement, sans l'œuvre de la comparaison, la naissance de distinctions de raison en leur sein ne s'explique pas aisément.

Il faut que la comparaison se fasse à partir de différences antérieures à toute abstraction. Or, dans la saisie des notions communes par la raison, outre ces dernières, la pensée ne comprend que les perceptions sensibles ou les images, et une présence implicite de l'idée des attributs. Dans ces conditions la comparaison doit s'établir soit entre diverses notions communes, soit entre ces dernières et des perceptions de l'imagination au sens large, soit — si la connaissance du troisième genre est impliquée dans cette formation des notions mathématiques — entre les modes et les attributs*. Dans les trois cas c'est d'une distinction modale qu'il doit s'agir; car il est exclu qu'une différence réelle puisse ici servir de base à cette comparaison,

étant donné que seuls les attributs peuvent différer réellement entre eux. Il est exclu aussi que ce soit une distinction de raison extérieure, puisque les notions communes sont de vraies idées et non pas des abstractions comme les êtres de raison. Or toute différence entre les choses qui n'est pas réelle est pour Spinoza modale.

On peut cependant se demander si la distinction modale peut se substituer à la réelle dans l'explication humienne de la distinction de raison. Cette dernière constitue, nous le savons, une exception à la règle qui veut que toute différence soit réelle, et elle ne se comprend qu'à partir de cette différence-ci. Mais cette règle n'intervient toutefois pas en tant que prémisse dans le raisonnement dont dépend la naissance de la distinction de raison. En effet, cette distinction ne présuppose une différence antérieure que de par les exigences particulières de sa production par comparaison, toute comparaison impliquant, d'une manière ou de l'autre, la possibilité de distinguer des perceptions pour les mettre dans un rapport externe. Or peu importe pour la comparaison que cette différence soit réelle ou non, pourvu qu'elle autorise la pensée qui la perçoit ou la produit à établir ce rapport entre les idées comme si elles étaient séparées. Aussi, pour que la distinction modale puisse remplir également ce rôle de différence originaire par rapport à la distinction de raison, il suffit qu'elle puisse donner lieu à des comparaisons, autrement dit à une séparation d'idées valant comme telle pour la pensée abstractive.

Que la distinction modale possède bien cette propriété, le fait que l'imagination procède surtout par comparaison extérieure de choses qui ne diffèrent que modalement, nous en convainc aisément. Encore que la critique de l'imagination, il est vrai, montre aussi que cette faculté prend pour séparé ce qui ne l'est nullement. En effet, bien que le domaine d'action de l'imagination soit celui de la distinction modale, elle la méconnaît pourtant et la traite comme une différence réelle[45], de sorte que, chez Spinoza aussi, seule cette dernière semble entrer en ligne de compte pour engendrer l'abstraction. En d'autres termes, étant donné que la séparation imaginaire de parties en réalité indistinctes constitue déjà une abstraction, la distinction de raison paraît n'avoir plus d'origine qu'en elle-même, que dans cette même abstraction qui forme aussi bien son être que sa cause. Et certes, il y aurait bien une sorte de génération

45. a 1,15s; S II 59.

spontanée de l'abstraction, si la séparation effectuée par l'imagination venait directement découper l'identité de la substance indivisible, sans que rien ne la prépare et ne la justifie dans l'être en soi. Alors la comparaison ne serait plus comme chez Hume le moyen de faire naître la distinction de raison, mais elle trouverait au contraire sa condition de possibilité dans cette dernière. Toutefois, si l'imagination sépare et croit pouvoir distinguer réellement ce qui est en réalité indivisible, cela ne signifie pas qu'elle introduise entièrement d'elle-même cette différence illusoire. En fait, elle ne produit pas une nouvelle distinction, mais se contente de mal interpréter une différence non imaginaire, la distinction modale, et de la traiter comme si elle était réelle. Or cette différence modale est antérieure à l'imagination, s'il est vrai que l'entendement la reconnaît aussi. Et effectivement il y a bien une vraie connaissance des choses singulières, ou de la diversité des modes (l'intellect doit en effet comprendre les attributs *et* les affections de Dieu)[46]. Dans ces conditions, la première abstraction par laquelle l'imagination sépare artificiellement les affections de la substance, repose sur une distinction antérieure: la modale. Et il faut donc attribuer à celle-ci la capacité de fonder une séparation d'idées et, partant, leur comparaison extérieure et la distinction de raison.

En conséquence, quoique cette distinction soit bien finalement produite de la même manière que chez Hume, son origine plus lointaine est différente, puisqu'au lieu de provenir d'une seule abstraction par comparaison, elle naît d'une double abstraction, la seconde étant conditionnée par la séparation imaginaire des modes.

On peut se demander alors si la distinction de raison a bien la même signification chez les deux penseurs, et même, si elle est univoque chez Spinoza lorsqu'elle distingue d'une part les propres de la substance et des attributs, et d'autre part les êtres de raison des modes. Chez Hume, la distinction de raison est simplement non réelle, tandis que les êtres de raison spinozistes sont à la fois non réels et non modaux. Pour les propres, leur distinction est à coup sûr non réelle, mais selon qu'on comprend que la comparaison dont elles naissent est celle des attributs entre eux, ou bien celle des attributs et de leurs modes, elle est seulement non réelle, ou bien elle devient non modale de surcroît. La question est donc de savoir si cette seconde déter-

46. E 1,30; S II 71.

mination ajoute quelque chose à la première. La distinction modale est également non réelle, quoiqu'elle soit plus que la distinction de raison (non modale en outre). Car les modes sont des choses, des objets de l'intelligence, alors que les êtres de raison n'en sont point, ou seulement en tant que purs modes de penser. Il semble donc y avoir trois degrés d'être: l'être infini de la substance, l'être déterminé des modes, et l'être inconsistant des êtres de raison. Comme les modes sont des choses, on pourrait dire que l'être de la substance est au delà des choses, et celui des êtres de raison en deça, en tant qu'il n'est rien hors de la pensée (à tel point qu'il n'est même pas à compter dans l'être selon Spinoza). Mais cette manière de parler contredirait l'usage spinoziste du terme de chose (*res*), qui s'applique aussi bien à la substance qu'aux modes. Elle ne serait pas fausse cependant par rapport à l'usage actuel des mots; et cette division de l'être pourrait s'exprimer ainsi en langage spinoziste: il y a d'abord l'être tel qu'il ne se donne qu'à l'entendement, au delà des choses qui apparaissent aux sens; il y a ensuite un être qui apparaît justement aux sens et est aussi reconnu par l'entendement comme chose de la nature; il y a enfin l'être qui appartient à la pensée, mais dont l'entendement ne conçoit aucune existence hors de cette pensée.

Pourrait-on comprendre les diverses distinctions par rapport au genre d'être qu'elles permettent de distinguer? Ainsi, la réelle différencierait des êtres accessibles au seul entendement, la modale, des choses de la nature données aussi aux sens, et celle de raison, de purs modes de penser. Une telle classification paraît plausible: en effet, les attributs sont bien distincts réellement, les modes, modalement, et les êtres de raison, par la raison seulement. Toutefois, à s'en tenir à cette seule corrélation, ce n'est pas tant trois genres de distinctions que nous définirions, que trois types d'applications de la distinction. Cette mise en parallèle n'a de sens que si elle ne se contente pas d'attribuer la différence à trois genres d'êtres, mais si elle définit aussi une manière différente de différer pour ces trois sortes d'êtres. Sinon, ce n'est qu'une hiérarchie des différences selon leurs degrés de pénétration dans la réalité qui est ainsi établie, les disposant selon un ordre croissant de radicalité, de la distinction de raison à la réelle. Et encore, cette classification hiérarchique fait-elle autre chose que de réexprimer celle des types d'êtres? Alors, paradoxalement, plus on monterait du néant vers l'être absolu, plus les différences gagneraient en radicalité, contrairement à cette autre hiérarchie qui veut qu'on attribue l'infinité

et l'indivisibilité à l'être vrai, et la finitude et la division aux êtres dérivés.

De plus, si vraiment cette hiérarchie des distinctions ne faisait qu'exprimer le degré d'être distingué à chaque fois, alors la division spinoziste des différences n'aurait plus rien de commun avec la humienne, qui ne se contente pas de discerner des degrés de différence, qui s'y refuse même, au contraire, pour découvrir entre la différence réelle et la distinction de raison une véritable différence de nature. Qu'y a-t-il de commun en effet, entre la séparation ontologique des substances perceptives et ces produits de comparaison que sont les propriétés distinguées par la seule raison? Rien ou presque, puisque la différence réelle sépare effectivement les perceptions simples et permet de les penser à part l'une de l'autre, tandis que la distinction de raison implique au contraire le rassemblement des perceptions semblables et leur organisation selon leurs ressemblances: elles sont aussi éloignées l'une de l'autre que peuvent l'être la séparation et l'union des différents. On voit qu'une simple mise en ordre selon une hiérarchie de degrés n'aurait ici aucun sens, attendu que la différence n'est pas une distinction de raison plus étendue ou plus radicale, mais bien un autre genre de différence. Certes, elle est plus radicale également, mais seulement parce qu'elle seule est une vraie différence; certes aussi, elle précède l'autre, mais non pas simplement comme le degré plus fort, le plus faible, mais seulement par son autonomie par rapport à elle, et par son rôle de condition nécessaire pour la distinction dérivée et forgée par la seule raison. Si donc la classification spinoziste ne correspondait qu'à une hiérarchie de degrés de différence, c'est Spinoza qui soutiendrait en vérité la thèse qu'il n'existe qu'une seule différence, et Hume qui admettrait au contraire des façons diverses de distinguer. La situation d'où nous sommes parti — celle où l'Ecossais affirmait la thèse monolithique de la réalité de toute différence, tandis que le Hollandais opposait à la différence réelle une modale — serait maintenant renversée.

Toutefois, si cette réduction des types de différences à un seul dont l'extension serait variable est véritablement effectuée par Spinoza, alors il faut que la nature des distinctions réelle, modale et de raison soit la même. Par suite, toutes doivent se comprendre selon cette structure de la distinction de raison que nous avons cru découvrir chez Spinoza à partir de l'explication humienne. Mais encore il faut simultanément que cette structure soit fondamentalement différente chez les deux philo-

sophes, puisque, si la distinction de raison ne s'oppose pas par sa nature propre à un autre type de distinction, la comparaison dont elle provient doit s'appuyer déjà sur une sorte de distinction de raison antérieure, de sorte que nous semblons entraîné dans une régression à l'infini. Nous avons vu en effet que la distinction de raison reposait d'une part sur la distinction modale, de l'autre sur la réelle. Mais si ces deux différences sont à leur tour de nature comparative, elles présupposent, elles aussi, d'autres différences antérieures. Bref, si la différence réelle entre les attributs n'est pas une vraie séparation, mais le produit d'une comparaison, si les attributs ne diffèrent réellement que par rapport à une activité de l'entendement qui voit la substance unique sous plusieurs aspects, alors, comme pour la série des modes finis[47], les différences se renvoient causalement l'une à l'autre dans une régression infinie — ce qui pourrait d'ailleurs donner une raison d'admettre l'existence simultanée nécessaire d'une infinité d'attributs divers qui ne divisent pas pourtant la substance. Et on voit comment ensuite ces premières distinctions pourraient en fonder une infinité d'autres, modales, puis enfin une autre infinité, celles de raison, qui nous donneraient la clef de la nature de tous les autres éléments de la chaîne.

Si, disions-nous, c'était la différence réelle qui paraissait seule être reconnue par Hume auparavant, c'est la distinction de raison qui semble à présent occuper la position de monopole dans le système spinoziste. On comprend comment une philosophie fondée sur cette seule distinction «dérivée», et ne reconnaissant aucune différence réelle au sens humien — c'est-à-dire aucune séparation ontologique — doit paraître paradoxale du point de vue de l'empiriste. Car la distinction de raison n'est pas une différence authentique, et elle n'est même rien sans une différence réelle pour la fonder. C'est la raison pour laquelle le système spinoziste paraît se contredire en voulant d'un côté affirmer l'existence d'une seule substance indifférenciée, et de l'autre expliquer par elle le monde dans sa diversité; bien plus, en prétendant identifier le monde à cette substance, et les différences à cette indifférenciation. Le même substrat, dit Hume, supporte dans le spinozisme les modifications les plus différentes sans subir aucune différence en lui-même; et il en change sans aucun changement[48]. Cette manière d'exposer la

47. Ø 1,28; S II 69.

48. «The same *substratum*, if I may so speak, supports the most different modifications, without any difference in itself; and varies them, without any variation.» THN 1,4,5; H I 524.

théorie de Spinoza sous forme de contradictions montre aussitôt où Hume en voit l'absurdité: dans la volonté de faire naître la différence de la seule identité et de l'y réduire même. Bref, la réduction de la différence à la distinction de raison, voilà l'absurdité du panthéisme pour l'empiriste.

Nous avons supposé que si la nature propre des diverses sortes de différences reconnues par Spinoza était unique, elle devait se confondre avec celle de la distinction de raison, parce que c'est la seule dont nous ayons saisi la structure à partir de sa genèse. Pour voir si cette hypothèse se confirme, nous allons nous demander si les propriétés essentielles de la distinction de raison conviennent aussi aux différences réelles et modales. Chez Hume comme chez Spinoza, la distinction de raison s'oppose à une véritable séparation ontologique; la distinction produite laisse subsister sous elle l'identité de l'être dont on distingue abstraitement les propriétés. Cette multiplicité n'est rapportée à la substance simple que de l'extérieur, elle est la projection dans l'être simple et indivisible des multiples rapports extérieurs dont il est l'objet possible.

Il est facile de montrer que ces propriétés sont bien celles de la différence modale. Le scolie sur l'indivisibilité de l'étendue prouve en effet que la différence modale ne produit aucune division réelle de l'espace parce que les modes ne peuvent pas être pensés séparément de leur attribut. La distinction modale s'oppose donc à la séparation ontologique et laisse subsister, implique même l'identité de l'attribut, dont les modes ne peuvent être pensés à part que par une abstraction de l'imagination. Il est vrai qu'il est difficile de trouver ici une multiplicité extérieure à l'attribut qui puisse se projeter en lui sous la forme d'une infinité d'affections, ou de propriétés modales. On pourrait penser peut-être que ce sont les diverses perceptions des sens et de l'imagination qui constituent cette multiplicité extérieure à la substance, à partir de laquelle celle-ci est saisie sous divers aspects; car l'imagination, en tant qu'elle diffère de l'entendement, est aussi extérieure au vrai (ou elle ne comprend pas la nature). Mais comment expliquer alors que l'entendement puisse lui aussi comprendre les modes, ou, ce qui revient au même, que ceux-ci doivent exister dans la nature? Comment comprendre d'autre part cette nécessité pour les modes, non seulement d'être dans la substance, mais encore d'être produits par elle et non pas justement par un autre qu'elle?

Quant à la différence réelle, ce même scolie sur l'indivisibilité de l'étendue l'oppose à la différence modale, comme Hume l'opposait à la distinction de raison. Elle est séparation réelle, et la possibilité de penser à part les éléments distingués constitue le critère de cette séparation ontologique. Pourtant nous savons également que les attributs, encore que réellement distincts, ne constituent qu'un seul être[49]. Autrement dit, ici aussi la différence réelle ne produit pas de division de l'être et ne permet pas de séparer plusieurs substances. Ainsi, bien que chaque attribut de la substance soit pensable à part — chaque attribut d'une substance devant se concevoir par soi[50] —, il ne résulte pas de cette séparation des concepts dans l'entendement une séparation ontologique. La différence réelle spinoziste est donc en ceci opposée à celle de Hume et plus proche de sa distinction de raison. L'unicité de la substance n'étant pas compromise par la multiplicité des attributs, la différence réelle parcourt effectivement l'identité de l'être sans l'entamer; et celui-ci ne se divise que pour l'entendement qui le conçoit dans les attributs. Cependant, encore une fois, comment comprendre que les attributs et leur différence puissent être dits réels, et plus réels même que cet entendement qui serait la condition de leur existence? Comment comprendre qu'ils n'expriment pas seulement l'être absolu comme quelque chose de transcendant par rapport à eux, mais qu'ils constituent aussi bien l'essence que l'existence de la substance?

Tant la différence modale que la réelle ont donc ceci de commun avec la distinction de raison: à savoir qu'elles désignent des différences qui ne correspondent pas à des séparations ontologiques et qu'elles permettent de distinguer sans diviser réellement. Ces trois types de distinctions posent également les mêmes problèmes, si l'on veut chercher à les comprendre à partir de l'explication humienne de la distinction de raison: il semble manquer à Spinoza cette multiplicité originelle de l'être qui devrait permettre d'introduire de l'extérieur une distinction fictive et de la fonder dans une différence réelle hors de l'être indivisible qui la subit.

Ainsi, à vouloir comprendre les concepts spinozistes de la différence à partir de ceux que Hume a définis, on aboutit à une contradiction. Du point de vue humien, celle-ci doit contribuer à renforcer la critique du système à substance unique et

49. E 1,10s; S II 52.
50. E 1,10; S II 51.

former une objection de plus contre lui. De l'intérieur de ce système en revanche, ou bien les concepts humiens doivent paraître inadéquats à la réalité que la pensée de la substance absolue fait découvrir, et il faut les interpréter alors comme des erreurs de l'imagination; ou bien ils doivent être acceptés et ils dévoilent bien une contradiction interne du système. Pour montrer que ce deuxième cas ne vaut pas, il faut faire voir non seulement comment les différences réelles et modales sont autre chose que la distinction de raison, mais encore comment les êtres de raison et les propres s'expliquent autrement que par cette distinction de raison humienne. Il faut donc faire voir comment la comparaison qui forme le nerf de l'abstraction spinoziste diffère des constitutions de classes de ressemblances humiennes, c'est-à-dire comment elle peut se passer de la séparation ontologique et de l'extériorité pure des éléments mis en rapport.

LA CONNEXION DES IMAGES

1

A supposer que les distinctions spinozistes se laissent expliquer comme des variétés de la distinction de raison décrite dans le *Traité de la Nature humaine*, non seulement nous aurions perdu peut-être l'originalité de Spinoza, mais nous n'aurions probablement rien gagné dans ce dialogue que de réduire le spinozisme à un paysage partiel dans la perspective humienne. Or, autant la théorie des distinctions humienne met en question celle de Spinoza par le fait que la seconde ne s'explique pas dans la première, autant la simple inversion de ce rapport peut à son tour servir à mettre en question cette théorie de Hume. En effet, si les différences semblent devoir s'évanouir dans le système à substance unique, faute d'une différence réelle originaire qui permette de les expliquer et de les faire naître, en revanche la reconnaissance absolue de cette même différence réelle rend problématique chez Hume l'existence d'une liaison entre les substances séparées. Ici c'est le caractère radical de la séparation originaire qui menace de supprimer les différences en leur enlevant le fond commun sur lequel elles doivent se former et sur lequel seul les diverses substances peuvent être comparées et distinguées.

Et ce problème se pose tout particulièrement en ce qui concerne la distinction de raison, puisqu'elle est formée à partir d'une comparaison des substances réellement distinctes, et que c'est donc de la possibilité d'une réunion de celles-ci que dépend entièrement cette entreprise de différenciation «rationnelle» à l'intérieur du simple. Si, transportant la problématique de Hume chez Spinoza, on pouvait demander comment il était possible de discerner une diversité à l'intérieur de l'indivisible sans prendre appui sur une division antérieure, sur une séparation plus originaire de l'être, alors, inversement, on peut maintenant se demander aussi comment la distinction de raison ne devrait pas présupposer une unité première de l'être qui explique l'union des différents.

Ce problème, Hume l'a reconnu et se l'est posé lui-même, sans toutefois y donner de solution dans l'appendice du *Traité*, où il l'expose. Il y a deux principes, dit-il, que je ne parviens pas à rendre consistants, sans que je puisse non plus renoncer à aucun des deux. Ce sont les suivants: «Toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes» et «l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes». Il suffirait que nos perceptions inhèrent dans quelque chose de simple et d'individuel, ou que l'esprit perçoive une quelconque connexion réelle entre elles, pour que la difficulté soit levée. Cependant Hume peut se réclamer du privilège du sceptique et confesser que cette difficulté dépasse encore ses facultés, pour la laisser momentanément en suspens[1]. Mais en quoi ces deux principes se contredisent-ils au juste? N'est-ce pas au contraire une conséquence de ce que les perceptions ont une existence séparée que l'on ne puisse percevoir de connexion réelle entre elles? Certainement. Aussi la contradiction n'est-elle pas directement entre ces deux principes, mais entre les idées de différence réelle et de connexion qu'ils impliquent tous deux. Selon Hume en effet, la difficulté serait levée s'il était possible d'admettre une liaison plus profonde sous la différence des perceptions, une substance unique dans laquelle les perceptions inhéreraient, ou un quelconque lien réel entre elles.

Dans cet appendice, c'est à propos de l'identité du moi pensant que ce problème est posé, et c'est donc à une substance pensante que l'auteur songe comme moyen de résoudre à peu de frais son aporie, lorsqu'il parle d'une «chose simple et individuelle» en tant que substrat des perceptions. Mais nous savons qu'il identifie la question de l'existence des substances spirituelles que seraient les âmes, à celle de l'existence de la substance absolue de Spinoza. Aussi, c'est bien en somme la soi-disant facilité de la solution panthéiste qu'il refuse, préférant rester momentanément dans l'incertitude, selon l'esprit sceptique dont il se réclame. Ce problème n'en restera pas néanmoins à ce constat d'échec; il sera repris ultérieurement sous d'autres formes. Mais pour l'instant contentons-nous de l'appréhender sous la forme qu'il reçoit dans cet appendice — et dans sa rudesse originaire, qui est aussi celle de l'affontement immédiat des deux philosophies.

L'hypothèse d'une substance comme substrat des qualités des phénomènes (et de ceux-ci) résoudrait le problème de l'identité

1. «There are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences*, and *that the mind never perceives any real connexion among distinct existences*. Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there wou'd be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding. I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable.» THN 1,ap; H 1 559.

du monde ou, ce qui revient au même, de la continuité et de l'unité de l'expérience ou de la vie. Mais, pour ce faire, elle contredirait justement cette expérience, qui ne nous donne aucune perception de substance, si ce n'est celle des existences séparées, précisément. D'autre part, nous avons vu qu'elle oblige à noyer les différences dans l'identité de la substance unique qui devait les expliquer. Aussi, de même que la difficulté du panthéisme est celle de la diversité de la vie et du monde, la difficulté de l'atomisme perceptif est dès le début celle de l'unité de l'expérience et de la liaison des perceptions. C'est pourquoi, bien avant cet appendice, le *Traité* s'était déjà efforcé de donner une réponse à cette question. En effet, la théorie de la distinction de raison repose déjà sur celle, bien célèbre, de l'association des idées; et nous savons qu'elle en dépend tellement que la comparaison qui en constitue le principe présuppose aussi bien la séparation que la réunion des perceptions simples.

Nous avons jusqu'ici posé la question de la différence des perceptions comme si chacune de ces dernières était une substance absolue ou un petit monde spinoziste. Cependant, à bien y regarder, la différence réelle, la séparation existentielle des perceptions simples, ne fait pas de celles-ci des substances absolues comme le Dieu de Spinoza. Car la différence, même réelle, implique toujours la multiplicité des différents. Les perceptions sont séparables les unes des autres non pas en ce sens qu'elles existent effectivement à l'état de séparation complète, isolées, sans lien aucun, sans «autre», mais en ce sens que chaque liaison particulière n'est pour chacune d'elles qu'une liaison contingente, substituable. La séparation des différents ne se définit pas par le pouvoir d'exister dans l'isolement absolu, sans relation, mais par l'aptitude de chaque perception à subsister à travers un changement total de ses rapports aux autres perceptions simples. La séparation des perceptions est corrélative de leur union et du changement de leurs relations: toutes les idées simples peuvent être séparées par l'imagination et être réunies sous n'importe quelle forme[2], dit Hume. Par suite, chaque perception simple a bien son existence propre, séparée dans le sens qu'elle peut subsister à part de la constellation perceptive particulière dont elle fait partie à l'intérieur de chaque expérience ou dans toute pensée concrète. Elle est donc

2. «All simple ideas may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases.» THN 1.1.4; H I 319.

toujours indépendante des composés particuliers qu'elle contribue à former; et, n'étant pas solidaire des totalités où elle entre, elle peut être dite substance, être autonome, existant en soi et non en un autre. Ceci ne signifie pas pourtant qu'elle puisse exister — ou plutôt qu'elle existe effectivement — seule. Si chaque composition qu'elle contribue à former est contingente par rapport à son être propre, la perception simple n'en reste pas moins toujours l'élément d'une totalité perceptive complexe.

Cette implication contextuelle est pour Hume si évidente que l'isolement le plus absolu dans lequel il imagine les perceptions simples ne consiste pas en leur existence solitaire, mais en l'absence d'ordre stable dans leurs rencontres. Le manque de connexion qu'on peut imaginer entre les idées n'est donc pas l'isolement absolu des perceptions simples, mais leurs rencontres selon le pur hasard; car, selon le *Traité*, si les idées étaient entièrement détachées, la chance seule pourrait les joindre[3]. Dans ces circonstances, le problème concernant la liaison des idées est davantage celui de l'existence d'un ordre de leurs rapports que celui de la pure possibilité de leurs relations. C'est la régularité dans la connexion des idées qui étonne l'empiriste, plutôt que le fait même de leur connexion, semble-t-il. Or il est impossible que les mêmes idées s'assemblent régulièrement dans les mêmes complexes sans quelque principe d'association par lequel une idée en appelle naturellement une autre[4]. Ce lien, cette attraction entre les idées doit donc expliquer le type ou la loi, plutôt que le fait de leur union. (Il faut avouer pourtant que la manière dont le *Traité* formule cette idée recèle une certaine ambiguïté et qu'elle laisse entendre — même si elle ne l'exprime pas — le problème plus fondamental de l'appendice; car, quoique ce soit évidemment la régularité de la connexion que Hume oppose là au hasard des rencontres d'idées totalement indépendantes, il n'en reste pas moins que c'est de cette régularité que dépend la continuité de l'expérience, et par conséquent la véritable union des idées*.)

D'ailleurs ces deux questions — celle de l'existence d'une connexion entre les perceptions, et celle de sa régularité — ne sont pas séparables pour Hume, étant donné que des idées se rencontrant par hasard seulement devraient être considérées comme

3. «Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them.» THN 1,1,4; H I 319.

4. «'Tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another.» THN 1,1,4; H I 319.

entièrement détachées les unes des autres*; si bien que, dans cette régularité de la connexion, c'est l'unité de l'expérience qui est en jeu. Car sans cette continuité il n'y aurait pas de monde, seulement une pure multiplicité impossible à saisir parce qu'impossible à rassembler; et la question de la possibilité logique d'une telle multiplicité pure d'existences absolues ou séparées ne se poserait même plus, parce que la logique présuppose déjà la continuité du monde de l'expérience. La multiplicité pure ne s'explique donc pas; elle constitue au contraire la contestation radicale de toute logique et de toute pensée qui transparaît dans l'aporie de l'appendice du *Traité*, et face à laquelle le scepticisme, encore qu'il soit la réponse la plus adéquate, est déjà une réponse, et une réponse rationnelle, qui se situe au delà de cette pure multiplicité et appartient déjà à la continuité de la pensée, à sa nécessité ou à sa chance.

Pour que les perceptions puissent se lier, il faut qu'il existe quelque chose de commun entre elles. Telle est l'objection spinoziste. Il faut qu'il y ait un autre de la multiplicité dans lequel les multiples soient seulement les modes d'une unique substance, et partant que leurs différences ne soient pas réelles. Une telle condition serait encore nécessaire pour une multiplicité de perceptions qui se rencontreraient par pure chance. Bref, les diverses perceptions, quelles qu'elles soient et quels que soient leurs rapports, devraient avoir un milieu commun qui permette leur rencontre. Cependant, avouons-le, ce milieu admis, les rencontres ne seraient plus le fait du pur hasard, mais le résultat d'une probabilité fondée dans l'existence de cet espace commun antérieur aux perceptions particulières, attendu que ce milieu commun les rassemblerait de par sa simple existence. Or la probabilité est déjà pour Hume un cas particulier de causalité, ou de régularité. Et inversement le hasard absolu empêcherait qu'un tel milieu commun aux perceptions pût exister, vu qu'un lieu de rencontre est aussi une loi qui détermine la forme de cette rencontre, parce qu'il la régit toujours dans l'exacte mesure où il la conditionne. Réciproquement, dans des relations absolument fortuites, aucun espace commun ne pourrait naître non plus des rencontres de perceptions, puisque l'absence de régularité interdirait alors justement l'existence d'une continuité entre les diverses perceptions et abolirait par conséquent toute communauté entre elles. Car les perceptions simples sont autonomes, elles existent par soi, de telle façon que leur communauté ne peut leur venir que de l'extérieur, comme c'est d'ailleurs le cas des distinctions dont

elles peuvent faire l'objet (savoir les seules distinctions de raison).

Il semble donc bien que la position de Hume doive être contradictoire: ou bien il maintient la multiplicité substantielle, et celle-ci reste impensable, faute d'une communauté possible des multiples; ou bien il admet la solution spinoziste d'une substance unique constituant l'être des modes multiples, et la pensée devient possible avec la liaison des idées, mais celles-ci n'existent plus par soi. C'est toujours le dilemme reconnu dans l'apendice, et celui aussi qui transparaît dans la théorie de l'association des idées. Hume sait bien en effet que vouloir introduire entre les perceptions un ordre stable et nécessaire contredirait le geste précédent par lequel il avait divisé la masse perceptive en perceptions simples, parce que cet ordre nierait la séparabilité réelle de ces dernières. Il sait aussi qu'il ne peut pas renoncer à un tel ordre régulier de liaison entre les idées, puisqu'il constitue la condition nécessaire de la pensée. L'expérience nous oblige effectivement à reconnaître que, jusque dans nos plus fantasques rêveries, jusque dans nos rêves, nous trouvons par la réflexion que l'imagination ne vagabonde pas entièrement à l'aventure, mais qu'il y a toujours une connexion relativement régulière entre les différentes idées qui se succèdent[5]*. Bien entendu, cette connexion ne peut pas abolir non plus la différence des idées et, aussi universelle qu'elle soit, elle ne peut pas constituer une règle absolue qui nierait cette différence. Le principe d'union entre les idées ne doit donc pas être considéré comme une connexion inséparable, que la nature des perceptions exclut, mais seulement comme une force douce qui s'impose généralement[6]**.

Mais cette solution qui consiste à atténuer la contradiction entre la liaison régulière des idées et l'indépendance des idées simples en relativisant l'une par l'autre, résout-elle vraiment l'aporie? Au lieu de lier les deux exigences contraires, ce procédé ne les laisse-t-il pas toutes deux insatisfaites? Pour unir régulièrement les idées, il faut leur reconnaître quelque communauté qui puisse donner lieu à la généralité de la règle, il faut soumettre les idées à cette généralité, en sorte que leur existence ne soit plus entièrement par soi, mais dépendante aussi de

5. «Even in our wildest and most wandering reveries, nay in our very dreams, we shall find, if we reflect, that the imagination ran not altogether at adventures, but that there was still a connexion upheld among the different ideas, which succeeded each other.» EHU 3; H IV 17-18.

6. «This uniting principle among ideas is not to be consider'd as an inseparable connexion; for that has been already excluded from the imagination; () we are only to regard it as a gentle force, which commonly prevails.» THN 1.1.4; H I 319.

ces règles d'association. Même si ces derniers principes ne doivent pas valoir absolument, mais seulement comme une «douce force», ou «à un certain degré», ils doivent dans cette mesure déterminer l'apparition et l'existence des idées, de sorte que, comme chez Spinoza, il semble qu'il faille — dans cette mesure aussi — faire intervenir l'idée de propriétés communes antérieures aux choses qui les possèdent. Bref, il semble que Hume — pour pouvoir penser et reconnaître une régularité même relative dans la connexion des idées — soit contraint d'admettre une pensée substantialiste du type de celle qu'il rejette. D'autre part, la thèse de l'autonomie des perceptions simples particulières oblige à expliquer les régularités observées par leur contraire, la chance, attendu que le principe d'existence des idées réside toujours en elles-mêmes, prises chacune isolément. Par suite, ramener la régularité à une simple tendance non nécessaire, c'est abolir la règle comme cause des phénomènes à expliquer et la réduire à une pure probabilité constatée à postériori; en un mot, c'est faire de la pensée un heureux hasard.

2

Pour savoir comment Hume évite peut-être cette contradiction, ou la montre comme inévitable, il faut examiner la nature de ces principes d'association des idées sans lesquels les perceptions resteraient une multiplicité pure et impensable. Il s'agit de trois relations: la ressemblance, la contiguïté (temporelle et spatiale), et la causalité. Il est facile de voir comment ces trois principes donnent non pas des règles extérieures et arbitraires de la connexion des idées, mais les conditions mêmes de toute union de perceptions. La ressemblance désigne cette communauté de nature sans laquelle il serait vain de chercher à rassembler en une même pensée plusieurs idées; c'est en effet une relation sans laquelle aucune relation absolument ne pourrait exister, vu qu'aucun objet n'est susceptible de comparaison sans quelque degré de ressemblance avec d'autres[7]. La contiguïté (temporelle ou spatiale) donne la condition de tout rassemblement, ou plutôt elle forme la liaison elle-même. Quant à la causalité, elle définit l'élément de régularité indispensable à l'existence d'une pensée ou d'une suite d'idées liées. On com-

7. «This is a relation, without which no philosophical relation can exist; since no objects will admit of comparison, but what have some degree of resemblance.» THN 1,1,5; H I 322.

prend alors pourquoi les deux problèmes, celui de la possibilité d'une connexion d'idées et celui de la manière dont une telle communion existe, ne diffèrent pas réellement. Les lois de l'association des idées que le «psychologue» peut découvrir empiriquement, sont aussi les conditions philosophiques réelles et absolues de toute connexion. Aussi, quoique observables à part dans leur fonction régulative psychologique, ces principes s'impliquent mutuellement en tant que relations philosophiques*.

Mais si ces principes sont bien à la fois les règles et les conditions de l'association des idées, comment est-il possible de ne leur attribuer qu'une influence relative? C'est que leurs rôles de règles et de conditions peuvent être envisagés plus ou moins à part, ou plutôt que deux aspects de l'association des idées peuvent être visés séparément. Lorsque Hume dit que ces principes sont une force qui prévaut généralement mais pas toujours, il considère la seule succession (ou plutôt l'union factuelle) des idées; c'est-à-dire un processus temporel découvrant un rapport de répétition lié au fait que les idées ne sont jamais des originaux absolus. Autrement dit, c'est à l'intérieur d'une union des perceptions déjà constituée que les *conditions* de l'association des perceptions deviennent les *règles* de l'association des idées, et n'opèrent plus comme telles qu'avec une force relative**.

Si la contiguïté n'est pas seulement une définition de l'union des idées, c'est parce que les connexions tendent à se reproduire. Si la ressemblance n'est pas seulement la communauté fondant la liaison des perceptions, c'est parce que les idées les plus ressemblantes tendent à s'unir — et à se réunir — plus que les autres. Enfin la causalité est plus que cette «connexion» même des perceptions qu'elle est également, parce que les séquences causales tendent à se répéter régulièrement dans la pensée.

Il serait donc faux de croire que ces principes se réduisent à la seule régulation de la succession des idées. D'abord bien sûr parce que, de même que la contiguïté peut être spatiale ou temporelle, la connexion des idées peut concerner aussi bien l'espace que la succession (ou n'importe quelle dimension). En effet, les idées ne se lient pas qu'en se succédant, mais aussi en composant des idées plus complexes, la nature nous montrant en quelque sorte quelles idées simples sont le plus propres à être unies dans une même idée complexe[8]. Cette union des idées est

8. «... nature in a manner pointing out to every one those simple ideas, which are most proper to be united in a complex one.» THN 1.1.4; H I 319.

même très souvent spatiale et temporelle à la fois, puisque la contiguïté est un phénomène antérieur à l'association imaginative des idées, une «qualité» des perceptions sur laquelle elle repose[9]; et que cette association imaginative a presque toujours la forme d'une certaine répétition. Cette répétition des relations implique en effet qu'il y ait une union de perceptions précédant la connexion répétitive des idées produite par l'imagination. En tant que pure loi psychologique, le principe de l'association des idées est donc dérivé et repose sur une connexion perceptive antérieure où les mêmes qualités ou principes se trouvaient déjà originairement. Il est évident par exemple que la ressemblance joue un rôle plus fondamental que celui de lier dans mon esprit le tableau de Paul avec le souvenir de ce dernier. Elle constitue déjà l'être des idées, les rapportant aux impressions correspondantes. La contiguïté, elle, forme l'être de toute perception complexe, c'est-à-dire du donné originaire de l'expérience (on sait que c'est par une «action de l'esprit» sur une matière donnée que le philosophe divise et analyse les perceptions complexes en perceptions simples). Quant à la causalité, nous avons vu qu'elle constituait déjà le phénomène de la connexion, avant d'y entrer comme principe régulateur particulier.

3

On voit donc à quel point il est erroné d'imaginer que Hume se donne la tâche de constituer le monde en plaçant devant lui une multitude de perceptions isolées et quelques lois d'association qu'il devrait leur appliquer pour obtenir la diversité, la complexité et l'unité de l'expérience. Face à cette tâche, le scepticisme le plus absolu serait alors certes le seul refuge possible. Car qui pourrait jamais réunir des matériaux si contradictoires? Mais le privilège de l'empiriste est de pouvoir partir du monde constitué de l'expérience, où il trouve dès le départ aussi bien la continuité que la diversité. Il est vrai que ce monde, le philosophe doit aussi l'expliquer, c'est-à-dire, selon le premier désir de Hume, le reconstruire dans un système. En prétendant expliquer les principes de la nature humaine, annonce le *Traité*, nous proposons en fait un système complet des sciences, élevé sur des fondements entièrement nouveaux, et sur les seuls qui peuvent les supporter avec quelque sécurité[10]. Toutefois, les

9. «The qualities, from which this association arises...» THN I.1,4: H I 319.
10. «In pretending () to explain the principles of human nature, we in effect propose a complete system of the sciences, built on a foundation almost entirely

matériaux de cette reconstruction ne seront pas étrangers à ceux de la construction originale, puisqu'ils viendront tous de cette expérience même qu'il s'agit de comprendre. Le seul fondement solide qu'on puisse donner aux sciences doit en effet reposer sur l'expérience et l'observation[11].

C'est pourquoi les perceptions simples ne peuvent pas avoir d'autre existence que celle qu'elles ont dans l'expérience. Or elles y apparaissent par l'analyse des perceptions complexes, de sorte que le problème de leur union ne vient pas les prendre de l'extérieur, dans une sorte de préexistence théorique où elles seraient absolument autonomes. Le système de Hume ne peut pas s'identifier à un simple atomisme, si les atomes doivent représenter des entités théoriques non perceptibles. Et la perception simple ne peut pas former une substance irréductible à toute union, si elle n'apparaît que par l'analyse de perceptions complexes dans lesquelles elle est toujours impliquée. En tant que purs produits des divisions effectuées par la pensée du philosophe, ces atomes perceptifs indivisibles restent relatifs aux complexes perceptifs où ils sont découverts. Tout le flou que Hume s'ingénie à mettre dans l'expression des divisions des premiers chapitres du *Traité*, en soi si claires, si évidentes dans leurs grands traits, a justement pour fonction de rappeler le fond continu de l'expérience sur laquelle elles se dessinent. La connexion est aussi originaire que la distinction; on pourrait aller jusqu'à dire — si une telle priorité pouvait avoir un sens dans une philosophie de l'expérience donnée — qu'elle la précède, vu que les distinctions n'ont de sens que sur un fond continu*.

Pourtant Hume refuse bel et bien la substance unique de Spinoza, pour lui opposer la multiplicité des «substances» perceptives, et poser ainsi l'aporie du discontinu dans l'appendice du *Traité*. Et du reste n'affronte-t-il pas la distinction des idées de l'imagination à leur connexion nécessaire, tentant d'éviter cette contradiction en assouplissant la régularité de l'association des idées? Mais aussi doit-on supposer que, ses distinctions établies, il a perdu de vue l'expérience dont il ne voulait pas sortir, pour construire lui aussi son système avec de pures entités théoriques? Car même si les idées simples sont le produit de l'analyse

new, ant the only one upon which they can stand with any security.» THN Int; H I 307.

11. «The only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation.» THN Int; H I 308.

du philosophe, même si elles restent donc relatives à l'idée complexe prise comme objet, la distinction que l'imagination opère ainsi doit être une différence réelle, une véritable séparation découvrant une existence à part et par soi de l'idée séparée. D'où que ces idées simples viennent, elles se présentent comme des réalités, et il s'agit de les traiter aussi comme telles. Il est donc impossible de leur refuser simplement l'existence par soi sous prétexte que l'expérience les donne d'abord liées à d'autres. Certes l'expérience demeure le seul fondement de la vérité pour l'empiriste. Cependant l'opposition découverte ici n'est pas celle de l'expérience avec une théorie à priori, mais une contradiction immanente à l'expérience; car la séparation des idées est une donnée de l'expérience du penseur aussi bien que leur liaison. C'est pourquoi d'ailleurs, lorsque Hume se réclame du privilège du sceptique dans l'appendice pour renvoyer à plus tard la solution de cette aporie, il ne quitte pas son empirisme en faveur du scepticisme, et ne fait pas porter le doute sur l'expérience elle-même, mais seulement sur la construction théorique par laquelle il l'explique. C'est pourquoi aussi l'aporie de l'appendice ne provoque pas l'écroulement du système exposé dans le reste du livre. Elle se borne à révéler directement une contradiction de l'expérience, contradiction provisoire du système peut-être qui, nous l'avons vu, était déjà latente dès les premiers chapitres.

Aussi cette indivisibilité des idées simples en fait-elle bien en un sens des sortes d'atomes perceptifs, sans pourtant que cette conséquence soit universelle, ou du moins sans qu'elle ne signifie la même chose pour toutes les perceptions. Car, pour que ces êtres simples soient vraiment en quelque façon des atomes, il faut que leurs liaisons ne puissent être qu'extérieures. Or cette restriction vaut uniquement pour les idées proprement dites, qui, à cet égard, peuvent se comparer à l'extension et à la solidité de la matière, tandis que les impressions, et surtout les réflexives, sont plutôt comparables avec les couleurs, les goûts, les sons et les autres qualités sensibles. Les idées n'admettent aucune union totale, en effet, mais sont comme impénétrables et s'excluent réciproquement, ne pouvant former des composés que par conjonction, non par mélange. Au contraire les impressions et les passions sont susceptibles d'une parfaite union, ainsi que nous l'expérimentons chaque jour, et, comme les couleurs, elles peuvent changer totalement par leur mélange[12]. (Ces

12. «Ideas may be compar'd to the extension and solidity of matter, and impres-

considérations proviennent de la théorie humienne des passions et doivent donc être comprises en fonction des prémisses que cette théorie présuppose, notamment en ce qui concerne la causalité; c'est pourquoi nous laisserons provisoirement de côté la question du sens de l'union par mélange des impressions et des passions, pour nous contenter de remarquer que Hume propose lui-même le modèle atomique afin d'expliquer la nature des idées simples). En conséquence, l'impénétrabilité des idées empêche qu'elles ne se mélangent et qu'elles ne s'unissent totalement, si bien que jusque dans le composé qu'elles forment, elles ne participent pas entièrement à la même unité, mais conservent leur multiplicité: elles sont seulement conjointes, c'est-à-dire unies de l'extérieur, leur conjonction n'abolissant pas leur existence propre.

Cette vision privilégie donc les divers composants par rapport au composé, puisqu'ils semblent déjà exister comme entités séparées dans ce dernier. Ainsi, la logique selon laquelle les parties précèdent la totalité qu'elles forment semble devoir valoir dans le rapport des idées simples et des complexes. Par suite, les idées composées, origines historiques (ou psychologiques) de l'analyse qui découvre les idées simples, sont philosophiquement des effets de ces dernières: ce n'est pas la totalité qui produit ses parties et les explique, mais le contraire; ce n'est pas la substance qui explique l'union des idées, mais celle-ci, celle-là; et ce ne sont pas même les relations en elles-mêmes qui sont causes des distinctions, mais celles-ci qui conditionnent celles-là. Que le *Traité* puisse décrire la substance comme un effet, par exemple, exprime bien à quel point la direction spinoziste de la pensée est renversée ici. C'est effectivement parmi les effets de l'association des idées — et comme certains de ses effets les plus remarquables — qu'il faut compter selon Hume ces idées complexes qui sont les sujets habituels de nos pensées et de nos raisonnements, à savoir les idées de relation, de mode et de substance[13]. Par conséquent, non seulement les

sions, expecially reflective ones, to colours, tastes, smells and other sensible qualities. Ideas never admit of a total union, but are endowed with a kind of impenetrability, by which they exclude each other, and are capable of forming a compound by their conjunction, not by their mixture. On the other hand, impressions and passions are susceptible of an entire union; and like colours, may be blended so perfectly together, that each of them may lose itself, and contribute only to vary that uniform impression, which arises from the whole.» THN 2,2,6; H II 152-53.

13. «Amongst the effects of this union or association of ideas, there are none more remarkable, than those complex ideas, which are the common subject of our thoughts and reasoning, and generally arise from some principle of union among our simple ideas. These complex ideas may be divided into *Relations*, *Modes*, and *Substances*.» THN 1,1,4; H I 321.

idées de mode et de substance sont ainsi destituées de leur valeur traditionnelle et se font elles-mêmes expliquer par ce qu'elles servaient à expliquer, devenant les effets de ce dont la tradition philosophique les tenait pour les causes, mais les relations elles-mêmes n'apparaissent plus que comme un produit de l'association des idées. Si, en inversant le rapport de la substance et des qualités, c'est d'autres systèmes que le sien — celui de Spinoza par exemple — que Hume renverse, en faisant de la relation un effet de l'union des idées, c'est par contre sa propre théorie qu'il paraît contredire. Car que sont en effet les principes de l'association des idées, sinon des relations[14] (comme le dit l'*Enquête* par exemple, et comme on le voit en parcourant la liste des relations que Hume cite dans le *Traité*)[15]?

Dans ces conditions, il semble que la doctrine humienne tombe ici dans un cercle. Et ceci non seulement si on la lit avec l'exigence spinoziste de compréhension de la diversité par l'unité ou la déduction des modes et des qualités particulières à partir de la substance. Car une telle exigence peut encore être rejetée comme extérieure sous cette forme. Mais la contradiction existe encore dans le développement interne du système empiriste, attendu que les relations doivent à la fois expliquer l'union des idées et se comprendre comme le résultat de cette union. C'est en vérité une répétition du cercle de l'idée composée et de l'idée simple où chacune est tour à tour antérieure et postérieure à l'autre. En effet, la relation, ce n'est rien d'autre que l'idée complexe en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'union des idées plus simples envisagées dans leurs rapports de conjonction. Si bien que, voulant construire l'idée complexe à partir des simples, la pensée se met nécessairement à tourner. D'une part la composition a sa cause dans l'union des composants, c'est-à-dire dans les relations qui relient les diverses idées simples en un tout; d'autre part, ces relations mêmes qui expliquent l'existence du composé ne sont rien d'autre que celui-ci envisagé dans sa composition.

Autrement dit, les idées simples ne servent nullement à expliquer les complexes, sinon en tant qu'elles justifient que nous concevions justement les idées composées comme composées ou, ce qui revient au même, comme divisibles. Quant à la composition en tant que telle, elle ne se comprend pas, elle, par

14. EHU 4,1 ; H IV 23.
15. THN 1,1,5; H I 322-23.

les composants, étant donné que, considérées en elles-mêmes, les idées simples ont une existence séparée et sont indifférentes à leur rapport à d'autres idées. C'est au contraire par le composé lui-même que s'explique finalement la composition, puisque la relation qui le constitue lui est identique. La théorie de la composition de Hume aboutit donc à ce paradoxe que les parties et le tout semblent avoir une sorte d'existence réciproquement indépendante, bien qu'ils ne soient tout et parties que de par leur relation; car c'est à cause de ses parties que le tout est composé, et c'est seulement en tant que composants que les idées simples sont saisies dans leur diversité atomique. Et néanmoins, même si le complexe ne peut pas exister sans les éléments simples dont il est formé, sa composition ne s'explique pas par ceux-ci, mais par sa propre existence en tant que totalité.

On voit combien, malgré l'affirmation que les idées sont des êtres par soi, simples et impénétrables, donc irréductibles à l'unité du composé — auquel sens elles sont bien des atomes en quelque sorte —, on voit combien il serait faux pourtant, dis-je, d'imaginer que Hume ait été un atomiste en ce sens qu'il aurait adhéré à l'opinion que le tout s'explique entièrement par ses parties. Non, il n'est pas plus possible de réduire sa doctrine à cette théorie atomiste qu'à la contraire, à celle qui veut faire découler la multiplicité de l'unité et les parties du tout. Ici, il semble que tant le complexe que le simple doivent s'expliquer par eux-mêmes. Et il paraît donc y avoir un éclatement du principe explicatif, qui s'autonomise aux deux extrémités et requiert pourtant la réunion de ces extrémités.

La formulation des deux principes que Hume affirme à la fois devoir conserver et ne pas pouvoir rendre consistants dans l'appendice confirme que l'aporie de la multiplicité est bien due à l'incompatibilité de l'autonomie nécessaire du tout et des parties d'une part, et de leur nécessaire relation de l'autre. En effet, simples, les idées doivent être reconnues comme réellement différentes si l'on veut éviter que leur multiplicité ne se réduise aussitôt à une unité supérieure, si l'on veut éviter par conséquent d'imposer à l'expérience le préjugé que certaines expériences, comme celle de la réelle diversité, sont purement illusoires. Car l'empiriste ne peut pas refuser de croire ce que l'expérience lui donne directement, sous prétexte de difficultés théoriques, de contradictions avec les principes qui nous paraissent les plus appropriés à satisfaire notre pensée. Il doit donc poser le principe de la réalité de toute différence. Quant au

deuxième principe faisant problème, c'est une conséquence directe du premier, car, en tant que distinctes, les perceptions sont précisément sans relations — la différence n'étant pas une relation, mais au contraire l'absence de relation ou une négation de relation plutôt que quelque chose de réel ou de positif[16] —, si bien que l'esprit ne peut pas voir de connexion entre elles. Ainsi la difficulté ne vient pas du rapport direct de ces deux principes, mais de ce que l'expérience ne donne les perceptions simples que dans son cadre propre, c'est-à-dire au sein d'une connexion de perceptions. Par suite, le problème qui se pose est celui de la nécessité et de l'impossibilité simultanée de l'atomisme. Car si la connexion ne peut pas être comprise à partir des existences séparées, il faut qu'elle soit saisie ailleurs, c'est-à-dire au sein du composé lui-même. Cependant, si la substance simple peut avoir une existence par soi et devenir ainsi fondement ultime de son être en même temps que premier principe d'explication, le composé ne peut ni posséder cette existence par soi, ni s'expliquer par cet autre qui le constitue, étant donné que, sans être le fondement ultime de son être, il est pourtant son propre principe d'explication, le complexe ne se concevant en tant que tel que par lui-même — c'est-à-dire aussi par un autre.

A présent le paradoxe de l'existence du multiple s'est redoublé. Du côté des multiples, il est la contradiction d'une existence séparée, autonome, qui subit cependant la loi extérieure de la relation. Du côté de la multiplicité, il est présent dans la contradiction essentielle à la relation entre son rapport constitutif aux parties et son autonomie par rapport à elles.

4

Au sujet de l'idée simple, nous avons déjà rencontré ce paradoxe dans la notion de distinction de raison, qui n'est en effet qu'une forme de la contradiction inhérente au concept de séparation lui-même. Car par la distinction de raison, la différence, qui ne peut être qu'extérieure aux idées simples, s'introduit pourtant à l'intérieur de celles-ci. Or cette distinction portée au sein de l'indivisible n'est possible qu'à partir d'une différence réelle, c'est-à-dire de la séparation existentielle des perceptions simples. Néanmoins, cette seule séparation ne permettrait pas encore de «diviser» la substance simple isolée

16. «That I consider rather as a negation of relation, than as anything real or positive.» THN 1.1.5; H I 323.

(c'est l'objection que nous formulions à partir de la théorie de Hume contre la possibilité d'une distinction de raison autonome dans le système à substance unique). Sans la présence antérieure d'une diversité réelle — c'est-à-dire sans le fondement de la multiplicité réelle des substances — aucune distinction ne paraît possible. En d'autres mots, ce n'est pas seulement la séparation pure, l'isolement existentiel, mais la relation que présuppose la distinction de raison. Or ce qui permet de considérer «à part» certains aspects de la perception simple, c'est justement la ressemblance, la relation qui forme la condition de toute relation et est l'un des principes de l'association des idées.

Or on peut se demander si la condition de possibilité de la ressemblance ne doit pas être cherchée dans la communauté des propriétés. Autrement dit, ne faut-il pas comprendre la perception des ressemblances à partir des notions communes spinozistes? La relation de ressemblance ne repose-t-elle pas nécessairement sur l'identité d'une propriété commune aux objets ressemblants*? Et s'il fallait répondre affirmativement, alors la distinction de raison ne serait-elle pas en vérité une différence modale, attendu que la propriété commune est un mode distinct des modes similaires entre eux qui en participent et en tirent leur similitude? Bref, n'y a-t-il pas sous toute ressemblance une identité commune cachée? Dans le langage de Hume cela reviendrait à dire que la distinction de raison serait en fait une différence réelle, puisqu'elle permettrait alors de penser à part des qualités qui, pour être communes à d'autres perceptions, n'en auraient pas moins leur identité par elles-mêmes. Seulement, admettre cette conséquence, ce serait aussi faire éclater le concept de l'idée simple, car, les qualités qui la composent étant réellement distinctes, les idées simples deviendraient divisibles, leurs parties pourraient exister à part, et l'idée simple se révélerait être effectivement composée. Ce sont alors les nouveaux éléments de ces substances simples, de ces minima perceptifs, qui deviendraient les véritables idées simples. On voit comment alors la connaissance devrait passer par les propriétés communes pour atteindre l'idée de la substance afin de concevoir celle-ci comme le fondement simple du multiple, comme l'origine des particularités, de l'expérience perceptive sensible et imaginaire. On voit bien aussi que c'est à la connaissance rationnelle spinoziste que mènerait une telle interprétation de la recherche de l'idée simple, et que la différence réelle humienne se réduirait simplement à la différence modale. Cette conséquence ne surprend guère le spinoziste du reste, car il sait que l'imagina-

tion a tendance à prendre pour réelles des différences qui, précisément, ne sont que modales.

Loin donc que les différences spinozistes doivent être comprises à partir de la distinction de raison humienne, et conduites ainsi à l'éclatement du système panthéiste, il semble que ce soient les distinctions de Hume qui se révèlent finalement comme des méconnaissances de la distinction modale; erreurs qui mettent en échec la tentative de reconstruire le monde à partir d'une multiplicité de substances.

Toutefois, pour que cette objection puisse vraiment porter, il faudrait que le postulat sur lequel elle repose doive aussi être admis par le philosophe empiriste. Bref, il faudrait que l'expérience impose de reconnaître que toute ressemblance recèle bien une identité. Or, loin d'expliquer la ressemblance par l'identité, Hume range cette dernière à la suite de la ressemblance, parmi ces relations qui ne pourraient pas exister sans elle. L'identité, à ses yeux, peut être estimée une seconde espèce de relation (après la ressemblance), désignant, dans son sens strict, la propriété d'objets constants et inchangeables. Ceci étant, elle est la plus universelle de toutes les relations, vu qu'elle est commune à tout être qui dure tant soit peu[17]. Ainsi définie comme relation temporelle, comme la constance et l'immutabilité d'une chose dans la durée, l'identité est donc à la fois sous la dépendance d'une relation (la ressemblance) et affirmée comme la plus universelle. N'y a-t-il pas là une contradiction? La plus universelle des relations ne devrait-elle pas être aussi la condition de toutes les autres?

Il semblerait plutôt, même, que l'identité et la ressemblance ne doivent pas être des relations dans le même sens de ce terme. La formulation de Hume est d'ailleurs ambiguë à cet égard. L'identité peut être estimée comme une seconde espèce de relation, dit-il. Si elle est une seconde espèce de relation, cela veut-il dire qu'elle soit une autre sorte de relation d'une tout autre nature, ou bien simplement qu'elle est le deuxième membre dans l'énumération des espèces d'un même genre (la relation)? D'un autre côté, si l'on «peut estimer» que l'identité soit une relation, cela veut-il dire qu'il serait aussi possible de ne pas la considérer comme telle? Finalement, il semble qu'il y ait un aspect par lequel l'identité vienne s'insérer dans la liste des relations, à la suite de la ressemblance qui est leur condition commune, et qu'il y en ait un autre selon lequel elle constitue une espèce à part.

17. «*Identity* may be esteem'd a second species of relation. This relation I here consider as apply'd in its strictest sense to constant and unchangeable objects (). Of all relations the most universal is that of identity, being common to every being whose existence has any duration.» THN 1,1,5; H I 322-23.

Quoique la plus universelle, l'identité — contrairement à la ressemblance — ne joue aucun rôle dans l'association des idées. Ce fait ne permettrait-il pas de comprendre aussitôt en quoi elle n'est pas une relation comme les autres? Car cette absence d'influence dans la connexion des idées n'est pas un fait empirique, mais semble une conséquence nécessaire découlant de la nature de l'identité, dont la fonction serait justement d'indiquer ce par quoi les perceptions sont des substances autonomes, fermées sur elles-mêmes dans la durée, et donc indifférentes aux rapports avec l'extérieur. L'identité de toute perception serait donc un corollaire immédiat de la réalité de toute différence. Elle signifierait la pure présence de la perception envisagée comme indépendante des rapports de succession. Or, dans ce cas, puisque toute perception peut être considérée ainsi en elle-même — c'est-à-dire dans sa différence ou, ce qui revient au même, son absence de rapport aux autres —, l'identité est nécessairement présente de façon universelle. Elle préexiste même à toute autre relation, dans la mesure où la différence est première par rapport à l'union. On peut aller jusqu'à se demander si, au lieu d'être une espèce de relation, l'identité ne serait pas, comme la différence, une arelation, une négation de relation.

Tout ceci ne contredit-il pas la classification de Hume, qui soumet l'identité à la ressemblance, contrairement à Spinoza, et contrairement à la conséquence que paraissent imposer ses propres définitions? C'est encore le problème de la hiérarchisation du simple et du composé que nous retrouvons ici, quoiqu'il ne soit plus possible maintenant d'opposer simplement ces deux termes. Dans cette perspective, le simple n'est plus le pur contraire du composé, étant donné que l'un comme l'autre possède son identité propre; mais l'opposition concerne à présent ce qui est en deça et ce qui est au delà de la différence, c'est-à-dire ce qui est considéré en soi, sans relation extérieure, et ce qui est vu en tant que modifié par une relation extérieure, en sorte qu'il entre dans la succession. Ainsi l'identité s'oppose-t-elle à la connexion comme le repos au mouvement. De même, elle est impliquée par la ressemblance et toutes les relations, comme le repos par le mouvement, et inversement.

Autrement dit, la solution que Hume nous propose, paradoxalement, consisterait non pas à faire du repos la condition du mouvement, mais vice versa, de celui-ci la condition de celui-là, c'est-à-dire à poser l'association des idées comme

condition de leur identité. On voit comment cela peut être vrai pour les idées composées, vu qu'elles n'existent que par la liaison des idées simples et que par suite leur identité dépend de cette association. En revanche, pour les idées simples elles-mêmes, elles se définissent justement comme les ultimes produits de la division, comme les derniers différents, comme les substances extérieures à toute relation. Mais comment est-il possible de prétendre qu'elles soient, elles aussi, des produits de l'association, et non ses origines? Comment une telle conception, encore une fois, ne mène-t-elle pas à la doctrine spinoziste des idées communes? Voilà donc que nous retrouvons chez Hume lui-même cette contradiction entre les principes opposés de l'un et du multiple que nous avions montrée entre les deux philosophes. Mais pour l'instant, la subordination de l'identité à la ressemblance paraît représenter une inconséquence de Hume, plutôt que la conséquence réfléchie de son système. Ne devait-il pas en effet exclure l'identité des relations, comme il en élimine la différence? Ainsi il aurait obéi à la tendance de sa pensée aux dichotomies, plaçant d'un côté les atomes perceptifs, différents, originaires, identiques à eux-mêmes, et de l'autre le composé, le dérivé, la relation.

Nous avons déjà vu cependant que la simplicité de cette dichotomie n'était qu'apparente; et le classement de l'identité parmi les relations — comme une espèce à part, il est vrai, et nous verrons pourquoi — a également ses raisons. En effet, si la différence n'est qu'absence de relation, l'identité désigne, elle, une relation à soi-même de l'objet. Or cette relation ne peut provenir de la seule différence, elle doit avoir son origine dans d'autres relations, c'est-à-dire dans les relations de l'objet à d'autres. Parce donc que l'identité, contrairement à la différence, comporte nécessairement un aspect de comparaison, comme toute relation, elle dépend de l'union des idées qui est le principe de toute comparaison. Voire, la constance ou l'invariabilité de l'objet qui définissent son identité, ne signifient même pas premièrement sa relation à soi (comme nous le verrons plus loin), mais sa relation à d'autres objets en mouvement qui forment le fond changeant sur lequel seul la constance peut apparaître. C'est la raison pour laquelle une seule chose prise en elle-même, dans l'absolu de sa différence, peut bien être séparée ou absolue, certes, mais jamais identique; un objet isolé, en effet, fait naître l'idée de l'unité, non celle de l'identité[18]. Car

18. «One single object conveys the idea of unity, not that of identity.» THN 1.4.2; H 1 469.

qu'est-ce que l'unité, sinon la négation de la multiplicité, ou l'idée même du différent?

Contrairement à la logique spinoziste, dans laquelle la relation à soi-même précède et fonde les relations aux autres, où la substance est d'abord cause de soi avant d'être cause du monde, Hume place l'être par rapport aux autres avant l'être par rapport à soi. L'identité est bien la relation la plus universelle parce que ce rapport à soi est propre à toute chose. Elle n'est pas la première relation, car tout rapport implique la multiplicité. Et non seulement l'identité présuppose la ressemblance, mais encore elle ne peut exister que conditionnée par la relation temporelle qui fonde la constance. L'objection spinoziste tombe donc, puisque son ressort, la fondation de la ressemblance dans l'identité, est sans valeur dans le système humien. L'inversion des rapports de priorité entre ces deux relations accentue encore l'opposition radicale des principes de ces deux philosophies: chez l'un, c'est l'unité-totalité qui constitue le fondement de l'univers, et toutes les différences des êtres demeurent relatives à ce seul principe, les choses multiples n'étant que des modes de l'un absolu, des êtres en un autre tirant tout leur être de leur participation à l'être en soi originaire; chez l'autre, ce sont les unités multiples qui forment le monde, et c'est à travers leurs différences réelles que ces substances se réunissent pour recevoir leur identité de la comparaison avec les autres, la multiplicité étant ici la première condition aussi bien de l'être des substances simples que de celui des composées*.

Ainsi paraît se creuser le fossé entre les deux philosophies au fur et à mesure que leur confrontation avance. Les deux penseurs semblent deux lutteurs qui, à chaque prise, remarqueraient qu'ils n'avaient saisi que le pan d'un vêtement n'appartenant même pas vraiment à leur adversaire. Cependant on ne peut pas dire que, au cours de la confrontation, l'image des deux systèmes ne se modifie pas. Car, à chaque fois, c'est sous un nouvel aspect que leur opposition se découvre, et c'est aussi une nouvelle complexité de chacune des deux pensées qu'elle nous révèle.

5

Tentons à présent de résumer cette opposition en une brève formule: Spinoza place l'être en soi au fondement de l'être en un autre, tandis que Hume fait dériver l'être en soi de l'être en un autre. En ce qui concerne Spinoza, il est évident que cette

affirmation interprète fidèlement sa pensée, puisqu'il la pose lui-même. Quant à Hume, notre formule reprend d'abord sa thèse que la relation à l'autre précède la relation à soi, la ressemblance conditionnant l'identité. Mais vaut-elle également si l'on identifie comme Spinoza l'être en soi et l'être par soi? Si oui, elle affirmerait la préséance de l'être par un autre sur l'être par soi. Autrement dit les perceptions simples — qui peuvent se concevoir justement comme des substances en tant qu'êtres par soi — dépendraient des perceptions composées et s'expliqueraient par elles. C'est alors l'être du monde, dans son unité, qui permettrait de comprendre la multiplicité de ses objets! Paradoxalement, cette formulation tranchée de leur opposition semblerait donc rapprocher Hume de Spinoza, puisqu'elle nous présente les deux philosophes comme cherchant à comprendre la multiplicité par l'unité. Cependant notre formule continue à exprimer une différence capitale entre ces doctrines: entre l'alliance de l'origine de l'être et de la pensée philosophique en un même être, d'un côté, et leur dissociation de l'autre. Pour Hume en effet, le composé, même pris comme principe d'explication de la composition, ne devient pas pourtant le principe de l'être des composants. Cette distinction fait comprendre que, à l'inverse de Spinoza, Hume puisse dériver l'identité de la ressemblance. Car, là où le principe ontologique et le principe épistémologique coïncident, l'identité exprime directement cette coïncidence. Au contraire, si les deux principes sont différents, c'est la ressemblance seule qui peut faire la liaison, puisqu'il faut que cette différence persiste dans la liaison.

Cette présentation a l'avantage de ne pas réduire l'opposition à l'antagonisme entre un pur atomisme et un monisme panthéiste, sans pourtant supprimer l'ambiguïté de la position humienne qui, si elle ne fait pas des atomes le principe absolu, leur conserve pourtant le privilège de constituer le type de l'être par soi. Quelque gêne que l'on puisse éprouver face à une telle équivocité, il faut admettre qu'elle renforce le pluralisme humien comparé au pur atomisme, qui tomberait, lui, bien plus directement sous l'objection spinoziste posant que toute union des divers doit s'effectuer à partir de principes communs; car, en situant l'origine entièrement dans les atomes conçus comme identiques à eux-mêmes, l'atomisme accorde à son contradicteur sa principale prémisse, savoir que toute relation se réduit finalement à l'identité. Par contre, lorsque Hume écrit que seuls les objets qui ont quelque degré de ressemblance sont susceptibles de comparaison, il n'entend pas du tout que la possession

de propriétés communes soit la condition de l'union des choses. Car la ressemblance n'est jamais une propriété que chaque chose posséderait en elle-même, mais une relation entre plusieurs choses, un «être de relation». Non seulement la ressemblance est la condition de la comparaison, mais elle constitue aussi la première comparaison qui soutient toute autre. Vouloir chercher la ressemblance ou sa cause dans les objets séparés, ce serait réintroduire chez Hume cet atomisme rigide qui croit pouvoir expliquer la multiplicité à partir des seuls multiples. Ce serait oublier aussi que la distinction de raison ne produit plus de division réelle, mais qu'elle se limite à distinguer des qualités sans existence séparée, encore qu'elles aient une sorte d'existence propre, «de raison», c'est-à-dire de relation. Car ce n'est pas la présence dans les perceptions simples de qualités communes à plusieurs d'entre elles qui permet de les comparer et de découvrir leur ressemblance. C'est au contraire leur ressemblance qui constitue leur comparaison et fait apparaître en elles des qualités communes. Ou plutôt, c'est la ressemblance qui les assemble et se manifeste comme les concernant. Ces propriétés «communes» des perceptions simples ne sont pas présentes dans celles-ci comme les propriétés communes sont enveloppées dans les modes qui en participent. Ces qualités que seule la raison distingue, les ressemblances, ne sont rien dans les substances simples prises en elles-mêmes ou à part. Elles n'existent que dans ces mêmes substances prises en groupes; elles sont donc des propriétés communes en un autre sens du terme que chez Spinoza: celui où elles signifient qu'elles appartiennent aux groupes et non pas à aucun des individus isolés de celui-ci. Elles sont comme les propriétés publiques, dont personne ne peut dire «ceci est à moi» et à la possession desquelles chacun peut pourtant prétendre participer. Car les qualités que l'on distingue par la raison sont bien à la fois de purs êtres de relation, et des qualités propres de la perception simple; mais — contrairement au terrain communal — elles n'existent pas en dehors de la présence des propriétaires.

Dans ces circonstances, la distinction de raison paraît former le paradoxe de l'union des principes contraires que sont la différence et la relation. N'est-elle pas en effet une différence par relation? une «distinction de raison», justement? Car cette distinction provient paradoxalement de la première relation: la ressemblance. La différence au contraire, c'est l'absence de relation. Or la véritable négation de la relation, c'est la différence réelle, qui est aussi la première condition de toute distinc-

tion, de sorte que la distinction de raison naît de la contrariété de ses principes et est constituée par leur union.

Loin donc que la distinction de raison puisse servir à expliquer les différences spinozistes, n'apparaît-elle pas elle-même comme un paradoxe inexplicable, qui, explosant de par la contradiction de ses principes constitutifs, fait sauter avec elle tout le fondement de la philosophie empirique sceptique? L'aporie de l'appendice n'est-elle pas celle de la philosophie entière de Hume, et non pas une difficulté particulière qu'on peut laisser irrésolue en attendant une meilleure inspiration? Si la distinction de raison se révèle impossible, n'est-ce pas parce qu'elle renferme cette aporie qui infirme tout le système? Et cette aporie n'est-elle pas la preuve que la ressemblance ne peut pas précéder l'identité, un tel renversement du postulat spinoziste obligeant à confondre des contradictoires: la différence et la relation?

Car la contradiction constitutive de la distinction de raison se reproduit dans ses constituants. La ressemblance ou la relation n'est pas une entité stable. Elle ne peut pas exister seule, rester identique à elle-même, mais elle se transforme constamment en son contraire. La ressemblance implique la dissemblance, sans laquelle elle se réduirait à l'identité; la relation implique la séparation des éléments relatifs, sans laquelle elle ferait place à la simple unité substantielle. La ressemblance ou relation implique donc en elle son contraire: la différence, la non-ressemblance, la non-relation. Cette dépendance de la relation par rapport à la différence ne permet pas pourtant de considérer celle-ci comme le véritable principe de la multiplicité, et par conséquent comme le fondement premier de l'«atomisme» humien. Car à son tour la différence implique la relation ou la ressemblance sans lesquelles les substances séparées ne seraient différentes de rien et s'identifieraient donc à la substance unique et absolue. Il faut, pour que la différence soit séparation des substances les unes d'avec les autres, et non simple isolement d'une substance unique, que la dissemblance soit toujours relative à une ressemblance et que la séparation, en tant que négation, n'abolisse pas purement la relation qu'elle nie. Bref, entre la différence et la ressemblance, l'implication est réciproque. Aussi ces deux principes de la distinction de raison se révèlent-ils unis en elle par un lien bien plus profond que la simple conjonction extérieure de deux principes autonomes. En cette distinction, le rapport des constituants se

montre constitutif des constituants eux-mêmes: de la différence comme de la relation. Autrement dit, c'est la distinction de raison qui explique la différence et la relation, tout autant que celles-ci sont les principes du mécanisme de celle-là. De cette façon, pas plus qu'il n'est possible de dire que la différence précède la relation, il n'est possible de soutenir que la différence réelle précède la distinction de raison.

Il n'est pas possible non plus de renverser entièrement ces rapports et de faire de la distinction de raison le véritable principe — aporétique — de l'empirisme sceptique. Si tel était le cas, c'est Hume qui s'expliquerait de la manière dont nous cherchions à comprendre Spinoza, à savoir comme faisant reposer tout son système sur la distinction de raison, de sorte que, paradoxalement, jusqu'à la différence réelle doive se comprendre à partir d'elle; et c'est son système qui succomberait à l'objection contre le panthéisme faisant valoir que la distinction de raison présuppose la différence réelle et qu'il est donc contradictoire de la poser comme principe premier. Mais justement, la philosophie humienne semble construite sur ce cercle qui veut que le dérivé soit aussi le principe de sa déduction. La distinction de raison ne peut exister que comme rencontre de la différence réelle et de la ressemblance; mais à son tour la différence réelle n'est rien, sinon un produit de la distinction de raison; et la ressemblance de même.

6

Ce cercle, nous l'avons déjà trouvé à plusieurs reprises, sous diverses formes, en cherchant à déceler le premier principe de la pensée de Hume. Il s'est manifesté notamment dans la fondation et la dérivation réciproque du composant et du composé, et de la différence et de la relation. Nous allons le retrouver entre les deux formes de la relation: la relation philosophique — ou la pure relation — et la relation de fait — ou l'association perceptive.

La ressemblance apparaît en effet sous deux formes, une fois en tant que principe de l'association des idées, à côté de la causalité et de la contiguïté, une autre en tant que pure relation et condition de possibilité de toute relation. Dans cette deuxième fonction, la ressemblance est donc la condition d'existence aussi bien de la causalité que de la contiguïté. Mais en tant que principe de l'association des idées, elle est seulement juxtaposée à ces deux autres relations. D'ailleurs elle a une autre

fonction par rapport à la connexion des idées que par rapport aux relations. Car si elle forme la condition intrinsèque de l'existence des relations, elle ne peut pas être aussi radicalement la condition de l'association des idées, vu qu'elle ne représente que l'un des trois principes qui l'expliquent, et laisse ainsi ouverte la possibilité que la connexion soit produite par la seule contiguïté ou la seule causalité. En effet, c'est d'abord en tant que principes d'ordre que ces trois relations se définissent comme des qualités à partir desquelles l'association naît[19]. Et ces qualités tendent à se répéter uniquement dans la mesure où elles expliquent la régularité de l'association des idées. Autrement dit elles servent ici de règles indiquant l'ordre relatif dans lequel les idées s'«attirent» les unes les autres, de telle sorte qu'elles ont un même statut par rapport à cette «attraction» des idées que la gravitation par rapport à l'attraction des corps[20]. Or cette association, prise en elle-même, cette «attraction des idées», n'est certainement pas un simple dérivé de la ressemblance, qui — même si elle constitue une règle de l'union des idées — n'en forme donc pas la condition directe. De par sa nature, l'association des idées est plutôt une sorte de causalité; et c'est cette dernière relation par conséquent qui conditionne ici directement son existence, non seulement comme l'une de ses règles, mais encore comme constituant de sa nature.

Or, étant de nature causale, cette association des idées produit aussi des effets, dont l'un est précisément l'existence de relations. Aussi, comme effets de l'association des idées, les relations dans leur ensemble dépendent de la causalité si bien que dans cette perspective la ressemblance elle-même (comme la contiguïté) devient un simple produit de cette causalité. Par conséquent la ressemblance entre avec la causalité dans un rapport paradoxal: en tant qu'effet de l'association perceptive, elle est conditionnée par elle, tandis qu'elle en forme à son tour la condition d'existence, dans la mesure où la causalité est également une relation. Mais ce n'est pas tout, car qu'est-ce que cette causalité — cause aussi bien de de la ressemblance que de la contiguïté — sinon un composé de ces relations? La cause et l'effet ne sont-ils pas effectivement contigus dans l'espace et le temps[21], de telle façon que les mêmes effets impliquent les

19. THN 1,1.4; H I 319.
20. THN 1,1.4; H I 321.
21. «The cause and effect must be contiguous in space and time.» THN 1,3.15; H I 466.

mêmes causes? Et ne découvrons-nous pas la causalité justement dans la ressemblance des circonstances qui se répètent[22]?

Il suffirait de montrer encore comment le rapport de conditionnement entre la ressemblance et la contiguïté peut se retourner (ce qui est facile à voir), pour que le cercle se referme deux fois et que l'entière réciprocité des implications entre les trois relations-principes de l'association des idées devienne évidente. De même, la possibilité d'inversion perpétuelle du rapport de conditionnement entre l'association des idées, cause des relations, et les relations elles-mêmes, conditions de l'association, éclate à présent au plein jour.

Pourquoi alors Hume cherche-t-il à définir des principes, si c'est pour les fonder sur leurs dérivés et faire tourner ainsi sans fin ses cercles dans le vide? Ne faut-il pas voir là une conséquence du principe même de sa pensée, que nous avions formulé à la manière spinoziste de la façon suivante: «l'être en soi suit de l'être en un autre»? Car ce renversement du principe du raisonnement déductif géométrique — raisonnement dans lequel les axiomes sont posés indépendamment des théorèmes qui s'en déduisent, tandis que ceux-ci dépendent totalement des axiomes — n'entraîne-t-il pas nécessairement dans des cercles vicieux et ne mène-t-il pas à l'abolition de toute raison, en même temps que de toute déduction? Bref, est-il possible de raisonner si l'on ne se fonde pas sur une première idée vraie dont les autres se déduisent? C'est du moins ce que nie Spinoza lorsqu'il affirme que, pour que notre esprit puisse concevoir la nature, il faut que toutes ses idées se déduisent de celle de son origine, cette idée étant aussi la source de toutes les idées vraies[23].

A moins que Hume n'ait raison de répliquer à cette exigence d'une déduction intégrale du vrai système à partir du premier principe à priori, en réclamant le respect de la nature par la soumission à l'expérience reconnue comme le critère ultime. Or ce principe-ci interdit justement qu'on en puisse trouver un autre comme fondement absolu du raisonnement déductif certain. L'ultime but auquel puisse parvenir la raison humaine en restant soumise à l'expérience est la réduction des principes de la nature à une plus grande simplicité et la résolution des

22. «As like effects imply like causes, we must always ascribe the causation to the circumstance, wherein we discover the resemblance.» THN 1.3.15; H 1 467.

23. «Ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, & fontem totius Naturae, ut Ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.» TIE; S II 17.

multiples effets particuliers en un petit nombre de causes générales grâce au raisonnement par analogie fondé sur l'expérience et l'observation. Quant à vouloir découvrir les causes de ces causes générales, l'entreprise est vaine: nous ne parviendrons jamais à satisfaire notre curiosité concernant le principe ultime de la nature, ses derniers ressorts étant absolument cachés aux yeux des hommes[24]. N'est-il pas plus sage dans ces conditions de reconnaître que la certitude la plus grande réside dans le renoncement à la certitude absolue d'une science universelle purement idéale?

On peut se demander toutefois si, même réduite dans ses prétentions, la connaissance systématique n'exige pas que ces causes générales qui doivent expliquer les effets particuliers, soient de véritables principes, c'est-à-dire de purs axiomes pour la déduction successive, et partant, qu'ils ne soient jamais à la fois causes et effets les uns des autres. En d'autres termes, l'ambition de présenter une pensée systématique a-t-elle encore un sens si les conditions premières d'une déduction rigoureuse, si le principe de la hiérarchie des causes et des effets, de l'antérieur et du postérieur, de la condition et du conditionné, n'est pas respecté? Or Hume ne semble-t-il pas rechercher justement ces cercles qui coupent sans cesse la déduction et l'empêchent de former des chaînes dans lesquelles chaque maillon pende au précédent et soit assuré par lui comme il se doit? Faut-il donc lui appliquer cette logique déductive qui condamne le cercle comme vicieux au nom de sa propre volonté de systématisation et de rigueur? Ou bien faut-il chercher chez l'empiriste sceptique un nouveau type de raisonnement, où le fondement sur l'expérience autoriserait une telle déduction circulaire*? Mais ce que doit craindre l'empiriste, semble-t-il, ce n'est pas tant le vice de forme dans la déduction, que la contradiction avec l'expérience. De même que l'expérience nous présente un monde mélangé, un et multiple, de même les principes ou les concepts que nous utilisons dans son analyse conservent une entière dépendance par rapport à elle et une constante interdépendance entre eux.

Mettre la ressemblance au fondement de toute relation, c'est non seulement faire dépendre le concept de l'union de celui de

24. «The utmost effort of human reason is, to reduce the principles, productive of natural phaenomena, to a greater simplicity, and to resolve the many particular effects into a few general causes, by means of reasonings from analogy, experience, and observation. But as to the causes of these general causes, we should in vain attempt their discovery; nor shall we ever be able to satisfy ourselves, by any particular explication of them. These ultimate springs and principles are totally shut up from human curiosity and enquiry.» EHU 4,1 ; H IV 27.

la différence (et inversement), mais c'est aussi, nous l'avons vu, interdire l'établissement d'une hiérarchie qui donnerait le trône à l'identité et permettrait ainsi la déduction à priori. C'est aussi, par conséquent, ruiner l'idée de substance, tant la cartésienne que l'aristotélicienne. Car c'est la fiction d'un substrat soutenant les diverses qualités changeantes qui est dévoilée comme telle par ce renversement de principes. Le substrat en effet est ce qui reste identique sous le changement, c'est l'identité qui explique la ressemblance et les autres relations, c'est ce qui permet de réduire celles-ci à de pures apparences entre l'identité et les différences et de ramener finalement ces dernières à l'identité par leur déduction à partir de l'origine substantielle. En ce sens, le spinozisme apparaît comme la conséquence ultime et nécessaire de cette doctrine substantialiste, attendu qu'il soumet radicalement tout l'univers à la déduction à partir de l'identité première.

Une fois l'identité évincée de ce rôle de principe de toute relation, c'est le substrat qui s'effondre sous la multiplicité des qualités qu'il devait soutenir. Celles-ci n'en perdent pas pour autant leur cohésion, mais elles s'unissent maintenant directement à travers leurs différences, et non plus par l'intermédiaire d'un fondement qui abolit en lui ces différences. Il s'ensuit que nous ne pouvons avoir d'idée de la substance qu'en relation avec une multiplicité de qualités. La vraie notion de la substance complexe est donc celle d'une simple collection de qualités particulières[25]. Et cette idée de collection indique bien que les diverses qualités ou idées simples qui forment les idées de chaque substance sont directement liées entre elles, sans intermédiaire.

* Il est vrai que Hume dit aussi que nous n'avons pas d'autre idée de la substance que celle d'un agrégat de qualités particulières inhérant dans quelque chose d'inconnu*. Il semble donc admettre que la liaison se fasse par l'intermédiaire d'un substrat, c'est-à-dire au moyen d'une identité première sousjacente. Mais cette concession n'est faite que pour montrer que les cartésiens ne savent pas ce qu'ils disent lorsqu'ils parlent de l'étendue et de la pensée comme substances (ni les scholastiques d'ailleurs quand ils veulent définir leurs substances). En effet, si la substance n'est pas une qualité directement concevable, alors la matière et l'esprit, l'étendue et la pensée comme substances sont finalement aussi inconnues l'une que l'autre, et il est impossible de décider quelles qualités concrètes doivent inhérer en chacune[26]. Sur ce point les *Essais* sont d'accord avec le *Traité*,

25. «We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities.» THN 1,1.6; H 1 324.

26. «We have no other idea of any substance, than as an aggregate of particular

qui explique cette fiction de l'inhérence en un substrat inconnu (et donc inutile, comme la chose en soi de Kant) par la constance du rapport entre les différentes qualités, due à la force des liens de contiguïté et de causalité. Ainsi c'est l'identité qui s'explique finalement par l'union, et non celle-ci par celle-là. Le substrat inconnu n'a pas d'autre existence que celle de la cohésion de l'agrégat qu'il devait faire comprendre. A la place de ce substrat, ce sont donc les relations directes entre les qualités qui constituent l'*identité* relative de la *substance*[27].

Lorsque nous disons que c'est la relation et non plus le substrat qui constitue l'identité de la substance, nous n'entendons pas que l'identité soit de nouveau le principe des relations des qualités substantielles, comme si le substrat, au lieu d'être une «chose» inconnue, était simplement devenu le principe d'union lui-même. Car on pourrait imaginer en effet que, si ce qui reste constant et constitue l'identité de la substance n'est plus une sorte d'objet immuable et caché sous les qualités, celui-ci est remplacé à présent par le système de relations rassemblant les diverses qualités, ou par la structure invariable qui organise les qualités changeantes. Ce qui fait la constance ou l'identité d'une substance — au sens aristotélicien de chose individuelle d'abord, mais aussi au sens spinoziste de Nature —, c'est la persistance de la structure, c'est-à-dire la persévérance du même ordre de liaison des idées à travers le changement partiel de ces dernières. Dans ce sens, on peut dire que Hume remplace le concept de substrat par celui de structure. Toutefois il ne s'agit pas là d'une simple substitution dans un système de concepts fixe, car la structure ne conserve plus exactement la même fonction que la substance qu'elle remplace. Si celle-ci était un principe d'identité inaltérable par la diversité qu'elle supportait, la structure n'est plus principe d'identité, ni ne fonde cette relation à strictement parler. Certes, elle relie diverses idées composées pour leur donner une sorte d'identité en un sens lâche; cependant les changements de qualités superficiels ne peuvent plus avoir lieu sans modifier tant soit peu le noyau substantiel, attendu que la structure ne se situe plus sous la diversité des propriétés, à l'abri de leur mouvement, mais qu'elle est la forme même de la collection des idées constituant la «substance». Aussi cette forme est-elle nécessairement affectée par le changement des qualités constitutives de la substance; et c'est pourquoi la continuité de la structure n'est plus l'identité pure du

---

qualities inhering in an unknown something. Matter, therefore, and spirit, are at bottom equally unknown; and we cannot determine what qualities inhere in the one or in the other.» *Of the Immortality of the Soul*; H IV 399.

27. THN 1.1.6; H I 324-25.

substrat, mais la ressemblance des ordres relationnels successifs d'amalgames perceptifs. Bref, la structure, ce n'est plus la stabilité sous le changement, mais la continuité du mouvement. Rappelons en effet qu'elle n'est rien en dehors de la collection dont elle forme le lien: les relations entre les perceptions ne sont pas elles-mêmes des perceptions simples, car il est impossible de penser à part une relation comme quelque chose d'existant indépendamment de la perception composée où elle apparaît. L'esprit, dit l'appendice, ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes[26]. En d'autres termes, il n'est pas possible de concevoir une différence réelle entre la relation et ce qu'elle relie. En effet, la distinction par laquelle je peux parler d'une relation en tant que telle, la focaliser par la pensée sans la penser à part, est évidemment la distinction de raison.

De nouveau cette distinction se révèle donc plus que le simple produit de la différence réelle et de la ressemblance, et se montre comme l'origine même de la relation. C'est en tant que distinction de qualités de la perception simple en effet, qu'elle peut être décrite comme naissant de la liaison des perceptions ressemblantes. Mais la ressemblance à son tour n'est qu'une qualité*, qu'une propriété de la perception composée, qu'une qualité impensable à part de cette perception et discernable seulement par la raison. La relation, c'est la qualité propre aux substances composées, c'est leur aptitude à être divisées, comme la différence réelle est la condition de l'union des perceptions simples. La distinction de raison, elle, réunit et transgresse ces deux perspectives.

On voit donc que si la logique interne des concepts premiers de Hume oblige à les faire s'impliquer circulairement, si la relation est différence, et réciproquement, ceci ne signifie pas que ces idées se confondent simplement. Elles indiquent des perspectives différentes prises sur un même objet, sur une même expérience. L'analyse conduit à reconnaître la différence réelle de tout ce qui se peut distinguer et penser à part; la réunion systématique des idées simples oblige à reconnaître la relation comme qualité des idées composées, et le dépassement nécessaire de la différence réelle par la distinction de raison.

A la lumière de cette théorie de la différence et de la relation, la critique adressée à Spinoza reprend un sens plus précis. Il ne

28. THN 1.ap; H 1 559.

s'agit plus de reprocher au panthéiste d'avoir placé l'unité substantielle au niveau de la nature entière, en se plaçant au point de vue d'un pur atomisme cherchant à affronter au règne de l'unité celui de la différence et du nombre. Hume aussi reconnaît l'unité de la nature ou de l'expérience, non pas assurément comme le principe explicatif premier, mais comme un fait d'expérience incontournable. Et justement, en tant que donnée de notre expérience, cette unité est aussi nécessaire à reconnaître qu'impossible à privilégier au mépris de la donnée contraire: celle de la diversité des perceptions. Or, en faisant de l'identité le principe de toute union, on rend précisément incompréhensible la différence comme réalité perçue; et c'est cette identification de l'union et de l'identité qui rend la doctrine spinoziste absurde aux yeux de Hume. A cette confusion, il faut opposer l'idée de la liaison comme ressemblance, qui respecte la différence interne de la totalité. Mais il faut aussi — parce que la ressemblance n'est pas une relation qui soit ou tout entière ou pas du tout, comme l'identité — reconnaître partout des rapports de degrés. Il faut donc aussi renoncer à la certitude absolue de la déduction à partir d'un principe absolu. Bref, il faut définir des degrés de connaissance et délimiter l'extension du savoir et des possibilités de systématisation de celui-ci.

C'est en tant que prisonnière du préjugé de la possibilité d'un savoir exhaustif et absolu, et à cause de la position corrélative du primat de l'identité, que l'idée de substance doit être rejetée. En effet, poser le problème de l'«identité» des choses en termes de substrat et de qualités inhérentes, revient à supposer que toute la question de la continuité se résout en combinant la constance de certains êtres avec les disparitions et apparitions d'autres. C'est supposer que la reconnaissance des choses ou l'identification des objets implique que l'on puisse retrouver une «même» chose sous le changement des apparences. C'est réduire l'union des perceptions à la persistance d'un objet absolument identique sous une suite de différences absolues. C'est borner l'être à la seule alternative de l'être ou du néant. C'est limiter les réponses au oui et au non. Et c'est refuser de reconnaître la complexité de l'expérience pour simplifier le raisonnement. C'est surtout préférer les facilités de la fiction à la perspicacité de la perception. Enfin, c'est s'efforcer d'expliquer le connu par l'inconnu et — en posant l'identité d'un substrat mystérieux sous l'évidence de la ressemblance des qualités — se réfugier

dans cet asile de l'ignorance que Spinoza croyait voir dans le dieu des superstitieux.

Nous avons déjà vu qu'il était problématique de vouloir attribuer à Spinoza la définition de la substance comme substrat. Par contre la critique du primat de l'identité semble viser plus directement sa pensée et laisse présumer que la critique de Hume dévoile tout de même le point par lequel les deux penseurs diffèrent. Car Spinoza n'est-il pas bien le représentant le plus radical de la conception de la philosophie comme déduction absolue de tout à partir d'un premier principe qui est l'identité fondamentale de Dieu?

Ce sont aussi les conceptions de la différence qui semblent à présent se répartir tout autrement entre les deux philosophes. Nous avions essayé de voir chez Hume une pensée basée sur une idée de la différence réelle en tant que séparation radicale, et chez Spinoza une atténuation du rôle de la différence et sa réduction à la distinction de raison. En vérité, cette transplantation des catégories de l'un chez l'autre s'est révélée insuffisante. Ni la différence de Spinoza ne s'explique par la distinction de raison, ni celle de Hume ne se comprend comme une séparation contraire à l'union, sur le type de l'opposition spinoziste de la différence réelle et de l'identité. Il faut même inverser à présent nos interprétations de la notion de différence dans les deux pensées. C'est Hume qui, concevant la relation et la différence l'une par rapport à l'autre, privilégie en fait la distinction de raison, dont seul aussi il donne la théorie explicite qui nous a permis de la définir jusqu'ici. Par contre, confondant relation et identité, Spinoza doit concevoir aussi la différence comme la séparation absolue, comme l'absence totale de relation, et par conséquent en fonder le concept sur celui de la différence réelle prise en son sens le plus radical. C'est pourquoi, la distinction des entités indépendantes ne supprimant pas leurs relations, les substances sont nécessairement multiples chez Hume, tandis que la séparation absolue de la substance spinoziste la réduit à l'isolement du Dieu unique. Cette conclusion correspond d'ailleurs à l'appui que chacun des deux philosophes prend sur une faculté privilégiée. Hume, s'installant dans l'imagination, se trouve immédiatement dans la confusion des images, à la fois distinctes et mélangées. Spinoza, assurant sa pensée dans l'intellect, y cherche et y trouve la netteté et la différence tranchée des idées claires et distinctes. Ce renversement de l'opposition des deux philosophies quant à la différence confirme néanmoins leur accord dans la conception des facultés. C'est bien l'imagina-

tion de Hume que Spinoza rejette pour fonder la vraie connaissance sur l'intellect seul. C'est bien aussi cette certitude intellectuelle que Hume dénonce comme fictive lorsqu'il refuse les concepts à priori qu'on impose du dehors à l'expérience pour la définir. Ainsi, dans un même univers de concepts, seul un choix différent des prémisses paraît encore opposer les deux penseurs.

Pour vérifier cette impression, il suffit de voir si la conception de l'imagination et de l'entendement concorde véritablement dans les deux systèmes. Si tel est le cas, nous pourrons affronter les deux options sur un même terrain et amener ainsi peut-être une décision en faveur de l'une d'elles, ou bien montrer la nécessité de leur dépassement commun.

CRITIQUE DE L'IMAGINATION

1

Parce que l'imagination, en tant que lieu du premier genre de connaissance, est à la fois la cause de l'erreur et la génératrice de l'opinion — la première connaissance de l'homme dans le temps, et la plus répandue —, Spinoza doit s'intéresser à son fonctionnement. La maîtrise de l'imagination constitue en effet l'entrée obligée dans la voie de la sagesse, puisque, tant que les images nous dominent, c'est l'erreur et la superstition qui nous dirigent avec elles.

Il est vrai que ce n'est pas en nous attachant à l'imagination que nous pouvons progresser vers la vérité, mais en nous élevant jusqu'à la raison et à l'intuition. Car seuls les deuxième et troisième genres de connaissance nous apprennent à distinguer le vrai du faux[1]. Il n'est donc pas possible de commencer à connaître par une sorte de voie négative, en apprenant seulement à discriminer le faux. Pour savoir dépister l'erreur en effet, il faut déjà posséder le vrai. On pourrait estimer alors que la connaissance de l'imagination soit inutile pour le spinoziste. Et pourtant c'est bien cette science du vrai et du faux que Spinoza installe au seuil de la philosophie. La première partie de sa méthode consiste en effet à distinguer et à séparer l'idée vraie des autres perceptions de façon à ne pas confondre la vérité avec la fausseté, la fiction et les choses douteuses[2]. Car, lors même que nous commençons à prendre appui sur le vrai, nous ne sommes pas encore immédiatement délivrés de toute opinion. Et par suite, l'un des moyens de faire triompher la vérité consiste à démonter les véritables mécanismes formateurs de cette opinion, la vérité illuminant d'un même rayon le vrai et le faux. Ainsi la nature de l'imagination devient-elle l'un des objets privilégiés de l'introduction à la philosophie. Ce retour de la

1. E 2,42; S II 123.

2. «Incipiamus itaque a prima parte Methodi, quae est, uti diximus, distinguere, & separare ideam veram a caeteris perceptionibus, & cohibere mentem ne falsas, fictas, & dubias cum veris confundat: quod utcunque fuse hic explicare animus est, ut Lectores detineam in cogitatione rei adeo necessariae.» TIE; S II 19.

vérité sur l'erreur constitue en quelque sorte l'aspect pédagogique et polémique de la philosophie, en un mot, sa fonction critique. Car la critique authentique part toujours du vrai pour démasquer l'erreur.

Et c'est dans cette intention critique que Spinoza analyse le fonctionnement de l'imagination. Non pas qu'il veuille la supprimer, car elle ne se confond pas simplement avec l'erreur; mais il s'agit de la maîtriser, pour désamorcer ses puissances d'illusion et la faire travailler au service de la vérité. Le passage à la raison (la recherche de la notion commune comme fondement de la science) était commandé par un tel idéal cartésien de purification et de domination à partir de positions assurées. Supposons donc que cet appui sur le vrai soit bien acquis par Spinoza, et voyons comment il conçoit la nature des mécanismes de l'imagination ou de l'opinion pour en dénoncer la confusion et l'insuffisance philosophique.

Laissons pour l'instant l'accusation — que nous connaissons déjà — et commençons par la partie désintéressée de la critique, la pure étude de la nature de l'imagination. Car, qu'elle soit ou non cause de l'erreur, cette faculté peut être examinée indépendamment de sa fonction dans le projet philosophique, en faisant abstraction de son incapacité à conduire à la vérité et à la sagesse. En elle-même, vue hors de la finalité que les hommes peuvent *lui* donner, c'est une partie de la nature comme d'autres et qui peut comme elles devenir objet de science. Un affect pris en soi, dit Spinoza, suit de cette même nécessité et vertu de la nature qui produit toute chose; par suite, il dépend de certaines causes qui l'expliquent et possède des propriétés bien déterminées qui sont aussi dignes de notre connaissance que celles de toutes les autres choses, et dont la seule contemplation peut nous réjouir[3]. La critique spinoziste n'implique donc nul parti-pris passionnel, elle n'est que la connaissance pure des choses confrontée à notre intérêt commun d'hommes. Aussi, à l'instar de la description empiriste, la critique de l'imagination envisage-t-elle d'abord cette faculté comme un pur donné objectif relevant de la science mathématique, le philosophe considérant les actions humaines, les pulsions et les désirs des hommes comme s'il s'agissait de lignes, de plans ou de corps[4].

3. «Affectus () in se considerati ex eadem naturae necessitate, & virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur.» E 3,p; S II 138.

4. «Humanas actiones, atque appetitus considerabo perinde, ac si Quaestio de

Certes, ces affirmations concernent les affects et non l'imagination. Mais il n'est pas difficile de voir qu'elles valent pour tous les objets possibles de la connaissance ou de la nature. De surcroît les affects appartiennent à l'imagination dans la mesure où ils sont formés par des affections qui constituent cette faculté[5], c'est-à-dire par les images dans leur grande majorité, et même toutes, si l'on admet que la raison n'est pas une faculté extérieure à l'imagination mais plutôt une sorte de quintessence de celle-ci. Cependant, si la théorie des passions dépend de la doctrine de l'imagination et la développe, rien ne dit que celle-ci ne se réduise à celle-là.

Nous avons déjà vu comment le mécanisme général de la formation imaginaire des idées générales correspondait à celui que décrit Hume. Dans cet accord relatif sur la genèse des idées générales de l'imagination, il y a plus qu'une rencontre sur le mode d'apparition de l'abstraction. Car c'est le principe par lequel l'imagination rassemble les images — en une masse confuse pour Spinoza, en la disponibilité immédiate de toutes les images similaires derrière une idée particulière chez Hume — qui est commun aux deux descriptions. En effet, c'est toujours par ressemblance que l'idée générale se compose. Et effectivement, lorsque Spinoza soutient son accusation de confusion à l'adresse de l'imagination, il s'appuie sur le fait que le principe fondamental de l'association des images est la ressemblance. Ailleurs encore, cette relation sera désignée explicitement comme principe de passage entre les affections, un même affect accompagnant automatiquement les idées des objets semblables à ceux qui l'avaient d'abord suscité*. Nous remarquons en effet que du seul fait que nous croyons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui nous rend habituellement gai ou triste, nous l'aimons ou la détestons, même si ces similitudes ne concernent pas les qualités effectivement plaisantes ou déplaisantes des choses en question[6].

Le deuxième principe d'association, la contiguïté, est également reconnu par Spinoza, qui affirme que, si un corps humain a été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, l'esprit se souvient automatiquement de tous dès qu'il en imagine un[7].

---

lineis, planis, aut de corporibus esset.» E 3,p; S II 138.

5. E 3,d3; S II 139.

6. «Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod Mentem Laetitia, vel Tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit horum affectuum afficiens causa, eam tamen amabimus, vel odio habebimus.» E 3,16; S II 152-53. (Voir aussi TTP 4; S III 58.)**

7. «Si Corpus humanum a duobus, vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim & aliorum recordabitur.» E 2,18; S II 106. (Voir aussi E 3,14; S II 151, & TTP 4; S III 58.).

Mais seule la contiguité temporelle est désignée expressément comme principe d'union des images dans cette affirmation, et elle est même réduite à la simultanéité. Cependant, c'est justement par cette restriction du temps au simultané que la contiguïté non exprimée, la spatiale, semble devenir en vérité celle que vise principalement Spinoza. Car non seulement la présence simultanée des objets les donne souvent sous la forme d'une contiguïté spatiale, mais le lieu où cette contiguïté se produit est précisément désigné ici comme étant le corps. Or celui-ci est un mode de l'étendue, et le corps humain, notre corps propre, est même ce par quoi nous parcevons l'étendue, cette dernière étant enveloppée dans ce mode qui forme le seul objet de l'âme[8]. Ainsi cette définition ne se borne-t-elle pas à définir l'un des principes de l'association des images, elle détermine également quelles sont les conditions d'existence de la contiguïté en tant que principe de l'imagination. En effet, cette relation n'est pas soit temporelle, soit spatiale, mais toujours l'un et l'autre: temporelle dans la simultanéité, et spatiale parce qu'elle dépend de l'ordre non successif des affections du corps. C'est du reste peut-être ce que Spinoza entend lorsqu'il écrit que la concaténation des souvenirs se fait selon l'«ordre et la concaténation» des affections du corps[9], l'ordre indiquant plutôt la spatialité, et la concaténation la temporalité de la contiguïté; encore que ces termes n'aient pas une telle signification fixe dans l'*Ethique*.

D'autre part, pour Spinoza comme pour Hume, la mécanique de l'imagination se définit avant tout par la répétition; si bien que sa faculté fondamentale est la mémoire, dont l'activité consiste précisément, selon l'*Ethique*, à enchaîner les souvenirs par le seul principe de la répétition des contiguïtés[10]. Grâce à la mémoire, c'est-à-dire au principe d'association des idées par contiguïté, l'imagination est capable de conserver l'ordre de l'expérience des sens, la pure répétition mémorielle reproduisant constamment à la fois les images et leur ordre d'apparition antérieur. Et c'est bien par cette liaison à l'ordre original de l'expérience, c'est-à-dire par sa limitation à la reproduction des contiguïtés et des images elles-mêmes, que Hume distingue aussi la mémoire du reste de l'imagination, qui peut varier, elle, presque à l'infini la composition des idées[11] (selon les similitudes, par exemple).

Une autre conception est commune également aux deux philosophes dans leur description du mécanisme de la mémoire: celle de la nature du donné original qui se répète. Chez Hume, ce sont des impressions que reproduisent les idées de la mémoire — les impressions sont en effet par définition les originaux de

8. E 2,13; S II 98.
9. E 2,18s; S II 107.
10. E 2,18s; S II 106-7.
11. «The imagination is not restrain'd to the same order and form with the original impressions; while the memory is in a manner ty'd down in that respect, without any power of variation.» THN I,1,3; H I 31 8.

de toutes les idées —, et c'est l'ordre de cette première apparition des impressions que le souvenir conserve. Chez Spinoza, ce sont les affections du corps — c'est-à-dire les images imprimées dans notre corps par les contacts avec d'autres corps — et leurs idées dans l'âme, qui constituent l'original reproduit par la mémoire. Il est donc évident que ces affections, l'expérience des sens et les impressions originaires sont des synonymes. Et à travers cet accord sur la conception de la mémoire comme répétition de l'original sensible, c'est sur le statut de l'imagination, comme ancrée dans l'expérience sensible, que conviennent aussi les deux penseurs.

Cette conception de la mémoire comme la partie de l'imagination qui s'appuie le plus immédiatement et le plus exclusivement sur la répétition, fait donc de cette faculté le fondement de l'imagination. La notion même d'idée ou d'image, par rapport à l'impression ou à l'objet extérieur, dépend en effet de celle de répétition. (Et c'est pourquoi aussi bien l'*Ethique* que le *Traité* décrivent la mémoire avant d'exposer le mécanisme de l'invention imaginaire — c'est-à-dire le procédé de la formation des idées composées, des fictions et des idées générales par ressemblance.)

Ainsi, à en croire Spinoza, le caractère subjectif de toute idée générale de l'imagination a déjà ses racines dans l'arbitraire des liaisons que retient la mémoire. Selon leurs habitudes, les gens forgent des images générales différentes des choses et les tiennent pour leurs définitions[12], de même que, selon l'expérience de chacun, sa mémoire lie aussitôt l'idée du cheval par exemple à celle de cavaliers et de la guerre, ou à l'image de la charrue et des champs[13], et ainsi de suite. Chez Hume, ce caractère fondateur de la mémoire pour le reste de l'imagination apparaît déjà dans les noms qu'il donne aux souvenirs, tantôt appelés idées, parce qu'ils sont des répétitions (comme dans ce titre d'une section du *Traité*, par exemple: «Des idées de la Mémoire et de l'Imagination»)[14], tantôt impressions, parce qu'ils sont aussi des originaux pour la pensée (comme dans ce titre d'une autre section du *Traité*: «Des Impressions des sens et de la Mémoire»)[15]. Par sa place médiane, la mémoire peut en effet être comparée aussi bien aux sens qu'à l'imagination. Car il

12. E 2,40s1; S II 121.
13. E 2,18s; S II 107.
14. THN 1,1,3; H I 317.
15. THN 1,3,5; H I 385.

suffit d'examiner l'expérience la plus courante pour découvrir cette situation intermédiaire et ambiguë des souvenirs. Nous constatons toujours que nos impressions passées réapparaissent dans l'esprit en tant qu'idées, et cela de deux façons différentes: ou bien ces idées conservent largement le degré de vivacité de l'original et sont des sortes d'intermédiaires entre les idées et les impressions, ou bien elles perdent cette vivacité pour devenir de pures idées. Les premières de ces perceptions sont les souvenirs de la mémoire, les secondes les idées de la pure imagination[16].

Ainsi, sous une même conception de la mémoire comme partie de l'imagination, c'est une même structure de l'expérience sensible et imaginaire que nous découvrons chez les deux auteurs: chez tous deux la répétition fait dériver l'imagination de la couche originaire de la sensation. Chez Hume, les idées répètent les impressions, et chez Spinoza, les images en tant que traces, répètent une rencontre effective des corps, ou bien, en d'autres mots, des affections, prises dans leur sens de substantifs, conservent des affections, prises dans leur sens verbal et événementiel. Pour faire vite (et faux par conséquent) on pourrait dire que les images spinozistes ont leur origine dans les affections des corps, de même que les idées humiennes ont la leur dans les impressions.

2

Chez le Hollandais, la confusion partielle entre les impressions et les idées qui caractérise la mémoire semble exprimer un caractère constant de l'imagination dans son sens large. Car rien n'est donné dans l'*Ethique* de comparable à cette différence de vivacité qui distingue les idées des impressions. Toutes les affections de l'âme, quelles qu'elles soient, sont des idées d'affections correspondantes du corps. Et si la répétition des occurrences originales permet de distinguer entre celles-ci et leur réapparition dans la mémoire, ce n'est que par leurs rapports réciproques, et non par la différence des qualités intrinsèques des sensations et des souvenirs. Aussi, là où Hume emploie deux termes différents, Spinoza se contente d'un seul pour désigner toutes les perceptions de l'imagination. Ce n'est pas

16. «We find by experience, that when any impression has been present with the mind, it again makes its appearance there as an idea; and this it may do after two different ways: either when in its new appearance it retains a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt an impression and an idea, or when it entirely loses that vivacity, and is a perfect idea. The faculty, by which we repeat our impressions in the first manner, is called the MEMORY, and the other the IMAGINATION.» THN 1,1,3: H I 317.

seulement dans la mémoire, ici, que les idées et les impressions se confondent, mais dans l'imagination entière. De même que toute la connaissance du premier genre tombe sous le concept d'imagination — celle-ci comprenant aussi bien les sens que la mémoire et l'imagination au sens plus restreint —, de même toutes ces perceptions de l'imagination au sens large sont comprises sous le terme d'image. Car l'*Ethique* nomme images les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme s'ils nous étaient présents; encore que ces images ne nous donnent pas les vraies figures des choses. Et quand l'esprit perçoit les choses par leur intermédiaire, on dira qu'il imagine, indépendamment du fait qu'il les perçoive par la sensation, la mémoire, ou la pure fantaisie[17]*. Cependant, étant donné que les images nous représentent les corps comme présents, il semble qu'elles ne puissent pas désigner les souvenirs, mais seulement les sensations (ou les impressions). Néanmoins, il ne fait aucun doute que Spinoza veuille aussi comprendre parmi ces images les affections de la mémoire, qu'il nomme d'ailleurs aussi impressions ou vestiges, entendant par là les images des choses en tant qu'elles restent imprimées dans le corps humain (et l'âme par conséquent)[18]. Mais n'est-il pas paradoxal d'identifier vestiges et images? Car si ces impressions des objets qui demeurent en nous à travers les changements incessants du corps et de l'âme sont des vestiges, c'est parce qu'ils rappellent une expérience passée. Par contre, si ce sont des images, alors elles nous représentent — même dans le sens répétitif du terme — ces objets comme présents, attendu que ce mode de représentation définit leur nature. Est-ce à dire que la mémoire soit indifférente aux dimensions du temps hormis le présent? Il faudrait dans ce cas que ces vestiges apparaissent comme tels à une pensée différente de l'imagination et que la conscience temporelle échappe à cette dernière. La mémoire, prise en elle-même, comme présence des vestiges en tant qu'images, serait alors dépourvue de référence au passé! Mais il y a plus, l'image semble même indifférente à toute relation temporelle, le présent compris, s'il est vrai que, comme le dit Spinoza, l'image d'une chose considérée en elle-même reste

17. «Corporis humani affectiones, quarum Ideae Corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus.» E 2,17s; S II 106.

18. «Corpus humanum multas pati potest mutationes, & nihilominus retinere objectorum impressiones, seu vestigia, & consequenter easdem rerum imagines.» E 3,post.2; S II 139-40.

identique, qu'on la rapporte au futur, au passé ou au présent[19]. Or si l'image est totalement indifférente au temps, il semble bien que la référence temporelle doive se faire de l'extérieur. Mais comment comprendre alors cette définition qui en faisait la représentation de choses comme présentes? Faut-il admettre que c'est le rapport au passé et au futur seulement qui peut être substitué, sans changement pour l'image, à son orientation naturelle vers le présent? Ou bien faut-il dire que, même rapportée au passé ou au futur, cette détermination reste extérieure à elle et qu'elle continue à représenter son objet comme présent? Car autrement, comment ne serait-elle pas affectée dans sa nature par sa mise en situation temporelle? De cette façon l'imagination resterait dans un rapport d'extériorité complète par rapport au temps, si bien qu'elle continuerait à présenter comme présent ce que la conscience temporelle référerait de l'extérieur au passé et au futur. Cette illusion d'un présent éternel propre à l'imagination expliquerait pourquoi les sens, la mémoire et l'imagination au sens restreint ne se distingueraient pas les uns des autres de l'intérieur, et pourquoi on pourrait appeler indistinctement toutes leurs perceptions des images. Et telle est bien la doctrine de Spinoza, qui affirme effectivement la possibilité d'une telle illusion; car l'esprit peut percevoir comme présents les corps extérieurs dont nous avons reçu les impressions, même s'ils n'existent pas ou ne sont plus présents[20].

Aucune image ou imagination ne contient donc dans sa nature de référence à un ordre temporel. Chacune au contraire, par sa présence affirme aussi la présence de son objet. Cette propriété de l'image en fait une sorte d'être fermé sur soi, sans relation interne à d'autres et à un ordre de la nature qu'elles constitueraient. Par là, elles apparaissent très proches des perceptions humiennes, autonomes, et reliées de l'extérieur seulement les unes aux autres. Mais l'autonomie des images est même plus forte, puisqu'elles ne se distinguent pas, comme les idées et les impressions de l'Ecossais, par des degrés différents de vivacité. Car il y a dans cette défaillance de l'idée une propension immédiate au rapport, un appel d'appui, et partant une référence aux impressions, plus fortes. L'idée vient après l'impression et, par là, elle la représente aussi. Au contraire, l'image de la mémoire,

19. «Rei imago, in se sola considerata, eadem est, sive ad tempus futurum, vel *praeteritum, sive ad praesens referatur.*» E 3,18d; S II 154.

20. «Mens corpora externa, a quibus Corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant, nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent.» E 2,17c; S II 105.

bien qu'elle reproduise également l'image des sens, ne la représente pas pourtant; elle ne représente en effet, comme cette première image, que le corps lui-même et, comme la première impression aussi, elle le présente comme présent. Par sa faiblesse, l'idée humienne comporte déjà une sorte de rapport au temps, car son manque de vivacité signifie aussi en quelque sorte un manque de présence, un certain effacement, une certaine absence et l'appel corrélatif d'une présence plus forte. C'est pourquoi la seule considération de l'idée semble permettre de saisir l'absence de son objet, alors qu'il n'en va pas de même pour l'image spinoziste.

Vu que l'image, prise en elle-même, pose toujours son objet comme présent, vu d'autre part que les images peuvent être référées à un ordre temporel et rapportées soit au futur, soit au passé, soit au présent, il faut, disions-nous, que cette relation soit établie de l'extérieur de l'image considérée. Puisque la mémoire se définit par la répétition des images dans leur ordre originel, et que cet ordre est réaffirmé comme présent par les images reproduites, rien dans ces perceptions ne permet de distinguer quelles sont les images originelles et quelles sont les dérivées. Rien ne permet donc de déterminer intrinsèquement quelles images sont des perceptions des sens, les occurences réelles et originaires des objets, et lesquelles ne sont que des souvenirs. Ces derniers, pris en eux-mêmes, sont des hallucinations, et les sensations, elles, inversement, de pures imaginations. Y a-t-il donc encore un sens à distinguer mémoire et sensation? passé, présent et futur? première apparition de la chose et reproduction de l'image? Car comment savoir si la copie n'est pas l'original, ou si l'original n'est pas la reproduction? Pour les discerner, il faudrait pouvoir les distinguer et les comparer. Mais ils sont justement identiques et ne comportent en eux-mêmes aucune référence au temps, si ce n'est par cette éternelle présentation du présent. Souvenirs, hallucinations, sensations, imaginations, rêves, en soi c'est tout un.

Cette confusion de l'ordre temporel dans les images va de pair avec la discontinuité propre à l'imagination, c'est-à-dire avec son incapacité à atteindre le général et à sortir des singularités qui seules l'affectent[21]. Non seulement l'image est enclose en elle-même et ne comporte pas de référence à sa véritable origine, mais encore l'imagination est prisonnière de cette singularité des images. Elle y est même enfermée de par son

21. «Imaginatio enim tantum a singularibus afficitur.» TIE; S II 31.

origine justement. Car, si la mémoire reproduit les images originaires, celles-ci proviennent de l'action des corps dans le corps propre de l'homme. Et cette dépendance des corps n'est pas seulement la condition de certaines images, les sensations, mais celle générale de l'imagination, qui n'est aussi affectée que par les corps[22]. C'est pourquoi, cette dépendance de l'affection des corps déterminant constamment l'imagination, la recherche de l'original des images dérivées reste insoluble dans son cadre. L'imagination n'est jamais qu'une présence de singularité en tant qu'elle représente son origine: la présence des corps comme singuliers.

Dans ces circonstances, il semble que l'opinion soit incapable aussi bien de saisir son propre fondement — la mémoire — que de penser sa condition existentielle — la durée. Elle exigerait donc d'elle-même son propre dépassement afin de pouvoir engendrer son produit le plus typique: la conscience temporelle. Si tel est le cas, il est difficile de concevoir une hétéronomie plus radicale et, partant, une plus grande nécessité de sortir de l'imagination pour la comprendre. Or cette description du premier mode de perception implique une critique radicale de toute doctrine fondant la connaissance sur une telle imagination réduite à la production et à la reproduction d'images singulières.

Peut-on appliquer cette critique à la doctrine humienne de l'imagination, ou bien ne vise-t-elle qu'une doctrine des perceptions non divisées en idées et impressions? Autrement dit, cette dernière division autorise-t-elle à distinguer effectivement l'original de la copie? et résout-elle ainsi la difficulté de l'explication de la conscience temporelle, c'est-à-dire celle du fondement de l'imagination sur la mémoire?

La question posée revient finalement à se demander si la différence de vivacité entre les idées et les impressions suffit à expliquer la différence temporelle. Pour que ce soit le cas, il faudrait que, de même que les impressions humiennes et les images spinozistes se réfèrent immédiatement au présent de leur présence, les idées aient un rapport intrinsèque soit au futur, soit au passé. Il faudrait donc, ou bien que les perceptions, prises en elles-mêmes, comportent un rapport essentiel à d'autres perceptions, ou bien que la temporalité soit une qualité inhérente aux perceptions singulières. Or ni l'une ni l'autre de

22. « A solis corporibus afficitur imaginatio. » TIE; S II 31.

ces hypothèses n'est acceptable. La première impliquerait que la nature des idées soit d'être en un autre, ce qui contredirait l'être par soi des substances perceptives humiennes. La deuxième impliquerait que le temps soit un propre des idées, l'une de ces qualités des perceptions simples elles-mêmes qu'on ne distingue que par la raison. Or, que le temps soit bien un concept engendré seulement par une distinction de raison, un être de relation ou une abstraction, voilà qui est certain pour Hume, étant donné qu'il est impossible de concevoir le temps à part de ce qui dure et le «remplit». Les idées d'espace et de temps, en effet, ne sont pas des idées séparées ou réellement distinctes, mais simplement les notions de la manière ou de l'ordre dans lequel les objets existent; ou, en d'autres mots, il est impossible de concevoir ni un vide spatial, ni un vide temporel, c'est-à-dire un temps où il n'y aurait aucune succession et aucun changement de choses réelles[23]. Mais cette distinction de raison par laquelle le concept de temps est produit ne semble pas de celles qui transgressent en quelque sorte l'indivisibilité de la perception simple pour discerner ses propres; elle paraît faire partie plutôt de celles dont naissent les pures relations, de ces distinctions de raison qui mettent en évidence les propres des seules perceptions composées, parce qu'elles permettent les différences réelles des composants. De toute évidence en effet, l'ordre, la succession et le changement ne sont pas des qualités qui puissent être propres à une perception simple considérée en elle-même. Les phénomènes temporels impliquent la possibilité d'une division interne de l'objet durant; c'est une propriété essentielle du temps que chacune de ses parties succède à l'autre et qu'aucune d'elles ne puisse jamais coexister avec les autres, aussi proches soient-elles[24]. Cette succession de «parties» que le temps enveloppe, l'impossibilité de leur coexistence, leur multiplicité nécessaire, tout cela exclut donc bien qu'il puisse appartenir à une perception simple.

Nous savons cependant que la division possible — et par conséquent la diversité de perceptions — que les relations impliquent, en fait les propres des perceptions composées. Faut-il donc dire que c'est l'idée composée seulement qui contient essentiellement sa propre référence temporelle? Non; car le

23. «The ideas of space and time are () no separate or distinct ideas, but merely those of the manner or order, in which objects exist: Or, in other words, 'tis impossible to conceive either a vacuum and extension without matter, or a time, when there was no succession or change in any real existence.» THN 1,2,4; H I 346.

24. «'Tis a property inseparable from time, and which in a manner constitutes its essence, that each of its parts succeeds another, and that none of them, however contiguous, can ever be co-existent.» THN 1,2,2; H I 338.

passé et le futur ne sont pas, comme la durée, la relation temporelle elle-même, qui définit l'un des propres des perceptions composées. Ces dimensions du temps appartiennent seulement, quant à elles, aux objets mis en relation dans le temps; ce sont des positions déterminées par la succession et non cette succession elle-même. Bref, si la durée peut appartenir en propre à une perception composée — à ces substances complexes conçues comme des collections plus ou moins stables de qualités par exemple —, la situation temporelle d'une perception détermine toujours cette dernière de l'extérieur. Il s'ensuit que l'idée en tant que perception singulière, composée ou non, ne peut jamais comprendre la dimension du passé propre aux souvenirs.

Cette conclusion paraît très grave pour le système de Hume, attendu que c'est toute la pertinence de la division des perceptions en impressions et idées, et toute la valeur de l'expérience perceptive comme critère et origine de la philosophie qu'elle menace de rendre caduques. C'est en effet l'un des tout premiers principes de l'empirisme humien qu'elle touche: celui de la priorité des impressions par rapport aux idées ou de la déduction possible des idées aux impressions.

Nous avons vu comment, chez Spinoza, le mécanisme de la mémoire, la répétition qui permet de distinguer les souvenirs des sensations, n'est pas accessible à l'imagination, l'image restant en soi indifférente aux dimensions temporelles, prise qu'elle est dans son affirmation singulière du présent. Maintenant, si la distinction entre les perceptions plus vives et plus faibles n'introduit pas dans les idées cette référence temporelle qui manquait aux images spinozistes, comment cette répétition pourra-t-elle être perçue par la mémoire qu'elle constitue? En admettant que l'idée soit moins «présente» que l'impression, comment l'expérience pourrait-elle faire reconnaître la précédence des sensations sur les souvenirs, si justement les impressions ne sont plus là lorsque je devrais leur comparer les idées correspondantes pour affirmer leur ressemblance et leur relation de succession? Quelle raison pourrait bien prouver — que dis-je, suggérer seulement — que l'idée est une copie si, en possession de la copie, l'esprit n'a plus l'original à quoi la comparer? Supposé que l'imagination, que la mémoire doivent être les seules sources de la connaissance, la conscience du temps ne serait-elle pas condamnée à ne jamais naître? Non pas que la temporalité ne soit pas une propriété de l'imagination, mais, la présence des images étant sa seule existence, elle ne pourrait pas représenter autre chose que le présent. Pour appréhender la

répétition, il faut pouvoir comparer ce que la succession a séparé, et saisir de l'extérieur les relations temporelles et de ressemblance entre les impressions et les idées*.

Ce problème, semble-t-il, n'est pas resté inaperçu de Hume, qui a supprimé dans l'*Enquête* sa théorie de la mémoire pour concentrer le développement de sa pensée. Toutefois, la suppression d'une question difficile, encore qu'elle puisse manifester la conscience de la difficulté et la lucidité de l'auteur, n'est pas sa résolution, et indique plutôt une capitulation. Hume cependant n'abandonnait pas là au silence une aporie qui minait toute sa philosophie. Dans le *Traité* déjà, il avait pris conscience de cette difficulté, comme on le voit dans la définition ambiguë des souvenirs qui leur attribue les deux natures en principe contraires des idées et des impressions. Or cette essence équivoque de la mémoire permet de sauvegarder et de fonder le principe selon lequel les impressions précèdent les idées; car, grâce à cet état intermédiaire des souvenirs, l'esprit possède à tout moment le pouvoir de comparer des idées et des impressions semblables, soit que dans l'expérience sensible actuelle il confronte les nouvelles impressions les plus fortes (celles des sens) aux perceptions de la mémoire, pour constater qu'aucune idée ne les précède, soit qu'il compare les idées de l'imagination aux impressions de la mémoire pour remarquer qu'il trouve toujours parmi ces dernières un correspondant à ces idées. Certes, ces comparaisons ne soutiennent que l'induction du principe de l'antécédence des impressions par rapport aux idées à partir d'un nombre fini de cas singuliers, et par suite elles n'autorisent jamais à poser ce principe comme absolu. A cela il est facile de répliquer pourtant que cette validité relative des règles universelles, cette nécessité de laisser coexister le scepticisme et l'empirisme, sont acceptées par Hume et ne constituent pas une objection dirimante contre sa pensée.

Néanmoins, même une fois admise cette possibilité constante de comparaison entre les impressions et les idées grâce à la position intermédiaire des souvenirs, et même une fois la signification du principe modifiée en fonction de cette extension plus large du terme d'impression, la question de l'*antériorité* des impressions par rapport aux idées — c'est-à-dire de l'existence dans et pour l'imagination de la répétition de l'original dans les idées de la mémoire — n'est pas encore résolue, la comparaison des impressions et des idées demeurant dans la pure simultanéité. Et nous savons qu'il n'est pas possible de dériver de l'idée

singulière sa relation par rapport au temps ou à la succession. Il faut, comme le suggère Spinoza et comme Hume doit également l'admettre, chercher cette référence au passé propre à la mémoire hors de l'existence singulière des souvenirs. Or, le problème vu sous cet angle, la solution devient évidente à l'intérieur du système humien: la position temporelle des choses provient de l'ordre de succession dans lequel s'insère extrinsèquement chaque perception individuelle. Alors le passé ou la mémoire se définissent par la stabilité, la rigidité ou la durée de cet ordre, tandis que la libre imagination et la relation au futur se définissent au contraire par la variabilité de ce même ordre. L'imagination n'est pas en effet liée à l'ordre et à la forme des impressions originales, tandis que la mémoire doit lui être fidèle, par définition[25]. On voit donc que la répétition n'est pas un phénomène extérieur à la mémoire ou à la présence des souvenirs, mais une qualité intrinsèque, non pas aux idées singulières assurément, mais aux souvenirs complexes à l'intérieur desquels l'ordre de succession des diverses idées-impressions singulières se «répète».

3

Cette solution paraît même s'imposer, s'il est vrai que l'imagination comporte une conscience temporelle constitutive de l'essence de la mémoire. Il y aurait contradiction en effet à poser la mémoire comme partie et fondement de l'imagination et à lui refuser simultanément le pouvoir de se représenter les choses dans le temps. Il s'ensuit ou bien que la définition spinoziste de l'image comme référant son objet au présent est fausse, ou bien que la mémoire n'appartient pas à l'imagination, ou bien qu'il y a compatibilité entre la conscience temporelle impliquée dans la mémoire et l'orientation essentielle vers le présent ou l'indifférence temporelle de l'image singulière. Il va de soi que cette dernière solution est la seule possible pour la doctrine spinoziste de l'imagination. Et c'est bien en effet une solution analogue à celle de Hume que nous trouvons chez Spinoza, qui compense aussi par une relation extérieure le rapport interne de l'image au présent. Car les images sont reliées entre elles de telle façon que leur relation contredit leur orientation primaire vers elles-mêmes et établit un ordre commun dans lequel certaines images perdent leur faculté de représenter leur

25. THN 1,1,3; H I 318.

objet comme présent. En effet, notre esprit ne considère comme présent le corps extérieur représenté dans une image qu'aussi longtemps que d'autres affections n'interviennent pas pour exclure l'existence ou la présence de ce corps[26]. C'est donc une relation avec d'autres images qui seule peut détruire cette affirmation de son objet essentielle à toute image; et, à cause de la contrainte extérieure, de la violence faite à la nature des affections singulières, ce rapport des images est conçu ici comme une lutte où les unes évincent les autres de leur prétention à représenter le présent. Et même si cette explication ne dit pas encore comment de cette répression de l'affirmation directe de l'image singulière dans la lutte des images peut naître une orientation vers le futur, le passé ou la pure absence de l'objet, la condition de cette nouvelle orientation est déjà donnée.

Encore une fois les deux philosophies se rejoignent donc dans leur doctrine de l'imagination pour fonder la mémoire sur un rapport extérieur des perceptions singulières. Bien plus, l'idée que cet ordre est celui d'une lutte réintroduit paradoxalement chez Spinoza la nécessité de la distinction entre idées et impressions que la théorie des images paraissait exclure. Car, si une image doit supplanter l'autre dans son affirmation directe, ne faut-il pas que l'une soit plus «forte» que l'autre? Ne faut-il pas admettre par conséquent que, comme les perceptions de Hume, les images doivent se distinguer les unes des autres par des degrés de puissance d'affirmation, de présence ou de vivacité? Ou bien faudrait-il conclure que seul l'ordre compte, de sorte que la distinction de Hume est inutile, même dans son propre système?

Non; même si l'ordre de succession — en tant qu'il forme l'une des propriétés stables des idées de la mémoire — est essentiel à la conscience du temps qu'impliquent les souvenirs, à lui seul cet ordre ne suffit pas à rassembler les diverses successions en l'expérience d'un temps unique. Car, quoiqu'il puisse bien y avoir un avant et un après entre les composants de chaque souvenir complexe, ce pur ordre de succession des idées ne permet pas de situer chacune d'elles, ni le souvenir tout entier, par rapport à un présent réel. Pour créer ce point de référence temporel, il faut que les degrés de vivacité des perceptions se diversifient et rendent les unes plus présentes à l'esprit que les

26. «Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat.» E 2,17; S II 104.

autres, de telle sorte qu'elles installent le présent dans l'intensité même de leur présence, dont elles excluent les autres. Cette lutte des images pour l'affirmation du présent que décrit l'*Éthique*[27] est aussi le principe premier de la conscience temporelle et de la genèse des dimensions temporelles chez Hume. En effet, prise en soi, l'idée — l'idée simple par exemple — est une substance existant par soi et indifférente à tout ce qui lui est extérieur. Elle ne peut pas indiquer sa propre position temporelle, ni son manque de vivacité par rapport à l'impression correspondante par conséquent. Aussi, seule la comparaison des perceptions permet de définir par une distinction de raison cette vivacité et ses degrés pour chaque perception, les divers degrés d'une qualité n'étant pas des perceptions séparables, mais des relations[28]. Chaque perception, perçue en elle-même, est substance, existence par soi, et s'affirme donc simplement comme présente. C'est la concurrence des diverses perceptions seule qui fait apparaître les unes comme impressions et les autres comme idées, les unes comme présentes et les autres comme plus ou moins absentes. C'est pourquoi la distinction des temps — du présent, du passé et du futur (ou de l'imaginaire, ou du pur possible) — correspond effectivement à la hiérarchie des degrés de vivacité, le présent étant lié aux impressions des sens, le passé aux impressions ou idées de la mémoire, et le futur ou le pur possible aux idées de la pure imagination. Et c'est seulement à l'intérieur de cette première division que la mémoire acquiert sa dimension temporelle et installe entre ses souvenirs cette relation paradoxale qu'est un ordre de succession stable. La complexité de cette constitution de la mémoire à partir des différences des degrés de vivacité apparaît bien dans le *Traité*, où il est démontré que d'une part la mémoire ne peut pas être une qualité propre aux idées simples vu que, prises en elles-mêmes, elles ne se distinguent pas des impressions (leur ressemblance étant parfaite), et que d'autre part l'ordre stable de la mémoire ne suffit pas non plus à lui seul à donner aux souvenirs leur référence au passé, puisque la répétition qui constitue en entier cette faculté comme conscience du passé est impossible à prouver en elle seule tant qu'elle ne peut pas présenter sa propre différence d'avec l'expérience originale. Il faut donc que sa détermination globale comme conscience du passé naisse des différences de vivacité entre idées et impressions[29]. Mais dire

27. E 2,17s; S II 106.
28. THN 1,1,5; H I 323.
29. «When we search for the characteristic, which distinguishes the *memory* from

que la mémoire en tant que telle n'est connue ni par les idées simples ni par les complexes, c'est nier que le passé comme dimension générale de l'expérience soit une qualité intrinsèque à tout souvenir ou un simple résultat de l'ordre de succession des souvenirs. (Hume ne traite que de la différence de la mémoire par rapport à l'imagination au sens restreint, mais il est facile de voir comment son raisonnement vaut aussi pour distinguer le passé du présent.)

L'idée humienne du temps se révèle donc plus complexe qu'elle ne paraissait l'être au premier abord. Car, avant de devenir les éléments d'un pur ordre de succession des perceptions, les dimensions du temps sont déjà engendrées par la lutte des perceptions et naissent de la mise en évidence de leurs différences de degrés de force et de vivacité. L'idée du temps est nécessairement celle d'une succession, mais elle repose sur une confrontation antérieure, automatique, des perceptions qui, en se hiérarchisant, créent les dimensions du temps. Certes, paradoxalement, cette lutte des perceptions implique à son tour la succession, sans laquelle le présent serait immobile et totalitaire. Nous retrouvons ainsi dans l'explication humienne du temps le cercle que nous avons déjà découvert à plusieurs reprises dans le *Traité*.

En mettant au jour dans cette œuvre l'idée spinoziste d'une lutte des images pour l'affirmation du présent, nous nous sommes persuadé aussi de la nécessité de distinguer les perceptions selon leurs degrés de force pour rendre compte de la conscience temporelle propre à l'imagination. Si la théorie de l'imagination de l'*Ethique* est cohérente, une telle hiérarchie des images selon leurs degrés de force doit donc également être reconnue par Spinoza. Car ne serait-il pas absurde de faire dominer une image sur l'autre si elles avaient toutes une puissance égale? A moins que l'on ne suppose que les rapports d'ordre puissent déterminer à eux seuls ces avantages particuliers, comme dans les cas où nous voyons le plus faible vaincre le

---

the imagination, we must immediately perceive, that it cannot lie in the simple ideas it presents to us; since both these faculties borrow their simple ideas from the impressions, and can never go beyond these original perceptions. These faculties are as little distinguish'd from each other by the arrangement of their complex ideas. For tho' it be a peculiar property of the memory to preserve the original order and position of its ideas, while the imagination transposes and changes them, as it pleases; yet this difference is not sufficient to distinguish them in their operation, or make us know the one from the other; it being impossible to recal the past impressions, in order to compare them with our present ideas, and see whether their arrangement be exactly similar. Since therefore the memory is known, neither by the order of its *complex* ideas, nor the nature of its *simple* ones; it follows, that the difference betwixt it and the imagination lies in its superior force and vivacity.» THN 1,3,5; H 1 386.

plus fort grâce à sa seule position favorable. Mais encore, il n'en demeure pas moins que la distinction de ces positions selon leur valeur de puissance implique une différence de ces valeurs en ce qui concerne les images. Alors de nouveau le raisonnement de Hume paraît inévitable. Et en fait, Spinoza admet aussi une telle distinction des images selon leurs degrés de force. Ainsi, les affects dont nous imaginons que la cause est présente, dit-il, sont plus forts que ceux dont nous croyons la cause absente[30].

Certes on peut se demander si la corrélation entre la force d'un affect et la présence imaginée de sa cause correspond à celle de l'image et de la présence de son objet. On s'en convaincra pourtant en remarquant que la cause de l'image est la nature même des corps qui s'affectent, et que son objet est cette même nature confusément perçue dans l'affection. D'autre part, on sait que l'affect est une imagination en tant qu'elle indique la constitution du corps, c'est-à-dire l'idée d'une image. Or cette idée, cette imagination, est plus intense quand nous n'imaginons rien qui exclue l'existence de son objet[31]. Ces degrés d'intensité ne semblent pas avoir ici non plus leur origine dans la nature de l'imagination singulière, mais dans ses rapports avec d'autres imaginations qui lui sont indifférentes ou l'excluent plus ou moins, par l'intermédiaire de l'affirmation de leur objet et de la négation de certaines choses que celui-ci implique. Ce serait donc finalement l'ordre d'apparition, combiné à l'ordre de convenance et d'exclusion de chaque idée ou de chaque chose par rapport aux autres, qui déterminerait ces degrés d'intensité. On voit aussi que, si l'affect est effectivement une imagination, c'en est une particulière, qui indique bien la constitution du corps comme toute imagination, mais la vise dans son dynamisme, vu que l'affect se définit précisément comme l'idée d'une affection du corps (ou cette affection elle-même) en tant que celle-ci augmente ou diminue sa puissance d'agir[32].

Existerait-il donc deux types d'affections: les images et les affects, les unes indifférentes aux différences d'intensité, et les autres variant selon les degrés de force? Il y aurait alors d'un côté les images des corps affirmant simplement leur présence, d'une manière neutre en quelque sorte, et de l'autre des images «passionnées» ou dynamiques de ces corps, affirmant leur présence avec une force plus ou moins grande, ou bien des sentiments d'intensités différentes qui viendraient se lier à ces premières images «neutres». Mais l'*Ethique* refuse l'idée d'une telle image neutre et affirme l'existence de différences d'intensité entre les diverses images comme fondement de ces mêmes

30. «Affectus, cujus causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur.» E 4,9; S II 216.

31. «Est () affectus imaginatio, quatenus corporis constitutionem indicat. At imaginatio intensior est, quamdiu nihil imaginamur, quod rei externae praesentem existentiam secludit.» E 4,9d; S II 216.

32. «Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, & simul harum affectionum ideas.» E 3,d3; S II 139.

différences entre les affects. Car, suivant sa place dans le temps, une image change d'intensité. Ainsi, une même image est moins forte si elle se rapporte à une chose future ou passée que si elle se réfère à un objet présent; et par suite un sentiment à l'égard d'une chose future ou passée est plus faible que le même affect visant un objet présent[33]. Observons que non seulement les images qui se rapportent au présent sont plus fortes que les autres, mais que cette comparaison entre les rapports temporels vaut pour des images qui sont identiques sous tous les autres rapports. Il s'ensuit qu'il peut exister d'autres différences de force entre les images que celles qui découlent de leur situation temporelle, comme nous le verrons*. Pour l'instant, voilà donc établie notre thèse disant que Spinoza doit comme Hume admettre effectivement des différences d'intensité entre les images et accorder que la présence réelle ou le présent sont corrélatifs des plus hauts degrés de cette intensité.

A vrai dire, cette doctrine de la variation d'intensité des affects pose deux problèmes: l'un par rapport au système spinoziste lui-même, l'autre par rapport à la théorie correspondante de Hume. En effet, cette affirmation d'une gradation de puissance contredit d'une part l'affirmation de la neutralité temporelle des images, et inverse d'autre part la relation que Hume institue entre l'intensité des perceptions et le présent, attendu que Spinoza n'explique plus le présent par l'intensité de la perception, mais au contraire l'intensité de l'image par sa référence au présent.

La première difficulté est de savoir si les deux assertions — l'une affirmant l'identité en soi de l'image indépendamment de sa référence temporelle[34], et l'autre mettant en rapport cette référence avec des différences d'intensité de l'image (corrélation que l'*Ethique* interprète même comme une proportion inverse entre les distances temporelles par rapport au présent et les degrés d'intensité des images)[35] — sont compatibles. N'y aurait-il pas déjà une contradiction entre la nature de l'image et son indifférence aux relations temporelles? Car l'image comprend déjà dans sa définition cette référence temporelle, en tant qu'elle est affirmation de la présence de son objet. Par suite, la

33. «Imago rei futurae, vel praeteritae, hoc est, rei, quam cum relatione ad tempus futurum, vel praeteritum secluso praesenti contemplamur, caeteris paribus, debilior est imagine rei praesentis, & consequenter affectus erga rem futuram, vel praeteritam, caeteris paribus, remissior est affectu erga rem praesentem.» E 4,9c; S II 216-17.
34. E 3,18d; S II 154.
35. E 4,9c & 10; S II 216-17.

nature de l'image implique aussi des différences d'intensité, car, lorsque l'image se réfère pleinement au présent et que son affirmation constitutive réussit, son être est aussi entièrement réalisé, tandis que, lorsqu'elle se rapporte au futur ou au passé parce que son affirmation propre se trouve contrariée, sa nature perd de sa réalité ou de son intensité. Il est donc évident que les intensités et les relations temporelles sont liées et ont leur fondement dans la nature des images et dans leur lutte, qui n'est rien d'autre que la relation de leurs essences. Mais peut-on dire que cette hiérarchie des intensités soit antérieure à l'ordre temporel et le produise, ou bien faut-il au contraire la concevoir comme un effet de l'ordre réel, temporel du monde? «Toutes choses égales par ailleurs», l'image rapportée au futur est plus faible que celle qui se réfère au présent, dit Spinoza. Il est donc possible que deux images ne diffèrent par rien d'autre que par cette référence temporelle. Or, précisément, dans la mesure où l'image ne se rapporte pas à un pur présent immobile, cette référence n'est pas le fait de l'image concernée, mais du conflit avec les autres, c'est-à-dire de l'ordre extérieur où elle s'insère. «Considérée en elle seule», abstraction faite des autres images, toute image est indifférente au temps et reste la même, qu'elle soit vue comme présente, future ou passée. Autrement dit, comme chez Hume, une image peut rester identique à travers des variations d'intensité, ou ne différer que par le degré de vivacité. Cependant, y a-t-il un sens à dire qu'une image rapportée au futur peut être considérée en elle seule, si cette référence temporelle implique justement la considération d'un contexte? Évidemment non; à moins qu'on ne veuille justement exprimer par là la pure extériorité du temps par rapport aux images, celles-ci demeurant les mêmes en soi indépendamment de leur situation temporelle, précisément parce que cette détermination tombe dès qu'on les considère en soi. L'intensité relative des images, le temps ou la durée, ne seraient donc que des abstractions, que de purs produits de la relation conflictuelle des images.

Cette manière de comprendre coïnciderait avec l'inversion des rapports entre le présent et l'intensité de l'image qui caractérise la théorie de Spinoza par rapport à celle de Hume. Elle indiquerait aussi une prépondérance de l'ordre extérieur sur les qualités propres des images dans la constitution du temps. Et l'*Ethique* décrit en effet notre idée imaginaire du temps comme un rapport que nous établissons entre divers mouvements, le temps n'étant rien d'autre que la perception de différences de

vitesses[36]. Certes, il s'agit ici du temps comme mesure, mais il n'empêche que cette comparaison de mouvements, ou de changements, nous donne, comme chez Hume à peu près, une idée du temps en tant qu'ordre de succession. Et c'est dans cet ordre que les images viennent s'insérer, d'une façon purement extérieure. Ainsi, nous avons renversé la situation antérieure du dialogue, où c'était Spinoza qui soutenait l'idée d'un temps constitué par la lutte des images pour l'affirmation du présent, et Hume qui fondait la mémoire sur l'ordre de succession des perceptions.

Mais nous savons depuis que Hume, en vérité, fait tourner le temps entre ces deux principes; et nous pouvons donc soupçonner qu'il en va probablement de même pour Spinoza. Car est-il possible qu'une image en exclue d'autres par le seul fait qu'elle occupe le présent selon un ordre préétabli? Certes non. D'abord, le temps tel que nous l'imaginons par la comparaison de divers mouvements, n'est que le temps servant à mesurer la durée, cet être de raison que nous connaissons déjà[37] et qui ne s'identifie pas à la durée parce qu'il présuppose déjà le mouvement, c'est-à-dire justement cette durée qu'il mesure. Ce temps n'est qu'une abstraction de l'imagination et non pas la durée concrète qui lui est sousjacente. Et au demeurant, en tant que «continuation indéfinie de l'existence»[38], la durée ne représente à son tour qu'une abstraction de cette existence des objets qu'affirment les images. La vérité existentielle qui supporte l'apparence du temps, ce n'est pas la durée en effet, mais l'éternité; la durée ne trahit que l'extérieur de l'existence, dont la nature intime est exprimée par le concept d'éternité. Or, en tant que les choses durent, en tant qu'elles persistent dans l'existence, c'est l'éternité qu'elles expriment nécessairement, même si leur ordre renvoie aussi à la causalité extérieure des parties entre elles. Pour cette raison, la force qui fait exister les choses et explique leur durée dans l'ordre extérieur, consiste d'abord en la puissance intime éternelle par laquelle Dieu s'exprime en elles[39]. Par cette théorie, donc, Spinoza rejoint l'analyse de

36. «Nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe, ex eo, quod corpora alia aliis tardius, vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur.» E 2,44s; S II 125.

37. Ep 12; S IV 56-57.

38. «Duratio est indefinita existendi continuatio.» E 2,d5; S II 85.

39. «Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur, & tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur. () Nam, etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.» E 2,45s; S II 127.

Hume et s'en sépare à la fois. Il la rejoint, parce que sous la durée et le temps tels qu'ils apparaissent à l'imagination, en tant qu'ordre extérieur, il retrouve la condition de cet ordre dans la nature même de l'existence des choses qui durent, c'est-à-dire dans cette force par laquelle chacune s'affirme et «persévère dans l'existence». Car cette puissance intime des choses, que l'*Éthique* appelle leur conatus, est définie comme constituant leur nature même[40], de sorte qu'elle correspond bien aussi à la vivacité des perceptions humiennes. Cette explication diverge néanmoins de celle de Hume, parce qu'elle rompt le cercle qui renvoyait la vivacité à la succession et réciproquement, en posant la force des choses comme l'origine absolue de l'existence en tant que durée, et du temps par conséquent.

Pourtant Spinoza doit lui aussi admettre le second principe de l'ordre extérieur des choses où chacune est déterminée par une autre à un certain mode d'existence[41]. Mais cet ordre n'apparaît plus ici que comme une condition seconde et subordonnée. C'est la lutte pour l'existence qui le crée, et non l'inverse. Ou plutôt, cette lutte a sa première origine dans le conatus, si bien que l'ordre des existences dans le temps se réduit à une simple conséquence de cette force intérieure des choses par laquelle elles persévèrent dans la durée tant qu'elles n'en sont pas exclues par d'autres.

On se demandera peut-être si les choses auxquelles Spinoza attribue un conatus ne sont pas les corps seuls, et non les images, qui sont des affections de ces corps. On dira peut-être aussi que ce ne sont pas les images elles-mêmes qui se disputent le présent, c'est-à-dire l'existence actuelle, mais leurs objets seulement.

En ce qui concerne le premier point, la logique interne du système spinoziste exige déjà que nous attribuions un conatus aux images, car si, par choses, ce sont les modes en général que Spinoza désigne, les images ne sont pas moins des modes que les corps dont elles sont les affections. D'ailleurs l'*Éthique* suppose qu'une lutte des images doit exister[42], et c'est à partir de cette prémisse que nous sommes parvenu à la théorie de la durée comme produit du conatus. Du reste Spinoza affirme explicitement l'existence de rapports de force et d'une lutte pour l'existence entre les affects. Les affects ne peuvent être réprimés ou supprimés, dit-il, que par d'autres affects contraires et plus puissants[43]. Cependant, hésitera-t-on peut-être encore, les affects, les images, ne font-ils pas qu'indiquer l'état des corps? La lutte entre ces affections des corps n'est-elle pas par suite qu'un simple indice de la lutte des corps eux-mêmes? Et si tel est le cas,

40. E 3,7; S II 146.
41. E 1,28; S II 69.
42. E 2,17s; S II 106.
43. «Affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, & fortiorem affectu coercendo.» E 4,7; S II 214.

peut-on attribuer une force propre aux images, alors qu'elles ne sont que des produits de ce qui se passe dans leurs objets, dans les corps dont elles sont les affections? Peuvent-elles participer à la lutte si elles sont entièrement déterminées par celle des corps, qu'elles reflètent seulement? Il serait faux pourtant de prendre les affects pour de simples reflets, et cela justement parce qu'ils possèdent une force propre. Quant à vouloir refuser le conatus à certains modes sous prétexte qu'ils font partie d'un ordre qui les détermine totalement, ce serait nier que le conatus puisse exister dans le système spinoziste où précisément tous les modes finis sont déterminés par l'infinité des autres*. Le déterminisme extérieur n'exclut pas en effet l'existence d'une force propre des modes, dont il n'est du reste que le produit.

Quant au deuxième point (l'objection selon laquelle les objets et non les images luttent pour la présence), qui paraissait confirmer la première objection, il doit à présent être résolu en accord avec cette autonomie interne des images. Et cette solution n'est pas difficile à trouver. Assurément c'est le corps qui est présenté comme présent par l'image, mais c'est l'image en revanche qui devient plus forte quand elle réfère son objet au présent. Car l'essence de l'image est précisément cette représentation du corps comme présent, si bien qu'elle s'efforce d'exister elle-même, lorsqu'elle accomplit sa nature et impose son objet. Et à quel point c'est l'existence de l'image qui s'affirme plus que celle des corps dans cette lutte des affections, cela se voit à ce que l'image continue à présenter son objet comme présent indépendamment de l'existence réelle de ce dernier. On sait que c'est justement à cause de cette indépendance du représentant et du représenté que, en dépit de sa dépendance de la lutte générale des corps, l'image ne peut pas être un pur reflet fidèle de ces corps, mais seulement une indication confuse de leur état. Si donc ce sont les corps extérieurs qui sont affirmés ou niés dans la lutte des images, l'enjeu de cette lutte est d'abord celui de l'existence ou de l'affirmation des images elles-mêmes.

Cette question de la présence ou de l'absence d'un conatus dans les images est très importante pour la compréhension de la position de Spinoza face à l'imagination. Si l'image ne possédait pas de conatus, cela signifierait qu'elle ne serait pas un mode, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas une affection de la substance; bref, elle ne serait pas une chose. Or on peut penser qu'il en va bien ainsi car, les corps étant des affections de la substance, et les images des affections des corps, celles-ci paraissent être des modes de modes et non pas des modes de la substance. Aussi leur puissance ne devrait-elle pas être celle de Dieu, mais celle des modes finis. Ce n'est donc pas par leur propre puissance, mais par celle des modes que sont les corps, que les images se maintiendraient dans l'existence. Elles ne seraient qu'un pur effet de la lutte des corps, et leur force ne serait qu'une force empruntée à celle des corps, comme cela semble être le cas pour les passions, puisque la force de ces dernières et leur durée ne se définit pas par notre propre conatus, mais par son rapport à celui de la cause extérieure de la passion[44]. Toutefois il n'est pas question pour Spinoza dans de telles constatations de savoir s'il faut attribuer une puissance propre aux passions (aux affects passifs donc), mais seulement de savoir si leur exis-

44. «Vis, & incrementum cujuscunque passionis, ejusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata.» E 4,5; S II 214.

tence dépend de nous ou des corps extérieurs, si bien que le conatus des affects n'entre même pas en ligne de compte ici (ou seulement indirectement). Et, en vérité, dire que la force d'une chose se définit par la puissance d'une autre, ce n'est pas lui dénier la possession propre de cette force, c'est seulement donner les conditions extérieures de son exercice ou de son actualisation. Que les images dépendent des corps (les passions des extérieurs, les actions du nôtre propre) n'interdit nullement qu'elles possèdent leur conatus propre et qu'elles puissent, comme les corps, entrer dans la lutte universelle des modes.

Comme le rappelle l'*Éthique*, en affirmant que chaque chose tend à persévérer dans son être, la puissance propre des modes est toujours une puissance empruntée, c'est la puissance de Dieu en tant que déterminée; car les choses singulières sont des modes par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une manière précise et déterminée, autrement dit elles sont des choses qui expriment de façon certaine et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle la substance est et agit[45]. Or toute détermination singulière vient de cette lutte des choses qui forme l'ordre des modes finis. Il s'ensuit que la possession d'un conatus ne s'oppose nullement au caractère d'emprunt de cette puissance, ni à sa détermination par les autres modes. Le conatus est au contraire défini par cette condition que prend la puissance absolue dans les choses singulières.

D'ailleurs Spinoza attribue explicitement un conatus aux idées, aussi bien aux adéquates qu'aux inadéquates, c'est-à-dire tant aux idées de l'entendement qu'aux imaginations, attendu que l'âme est dite s'efforcer de persévérer dans son être, en tant qu'elle est constituée aussi bien d'idées adéquates que d'inadéquates[46]. Car, de même qu'il est équivalent de dire que Dieu en tant qu'il est constitué par telle âme possède telle idée et que l'âme en question possède cette idée, de même, si l'âme possède un conatus en tant qu'elle est constituée par des idées inadéquates (ou des imaginations), cela revient à dire que les images elles-mêmes ont un conatus*.

4

C'est cette possession par les images d'une puissance propre qui fonde la critique spinoziste de l'imagination. En effet, leur conatus, leur capacité d'exister pour soi, empêche les images de se borner à refléter fidèlement la réalité des corps et fait d'elles une simple indication approximative de la réalité extérieure, chacune tendant à représenter son objet comme présent indépendamment de sa présence réelle. Il résulte ainsi de cette lutte des images pour l'accaparement du présent la plus grande illusion dont l'imagination nous rende victimes: la croyance en la présence de corps absents ou inexistants, cette sorte d'halluci-

45. «Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est, & agit, certo, & determinato modo exprimunt.» E 3,6d; S II 146.

46. «Mentis essentia ex ideis adaequatis, & inadaequatis constituitur, adeoque tam quatenus has, quam quatenus illas habet, in suo esse perseverare conatur.» E 3,9d; S II 147.

nation qui résulte naturellement des idées des affections du corps, lorsque de plus puissantes ne viennent pas les exclure du présent. On voit bien en effet que, si c'est l'image la plus puissante qui refoule l'autre, ce ne seront pas obligatoirement celles qui reflètent l'état présent des corps qui s'imposeront. S'il en allait autrement d'ailleurs, il deviendrait impossible qu'une image nous trompe jamais, puisque celles qui représentent les corps réellement présents excluraient toujours les autres de leurs prétentions à l'actualité pleine.

On répliquera peut-être que c'est parce qu'elle est une affection du corps que l'image est confuse, et parce qu'elle se borne à indiquer des déterminations que notre corps propre reçoit de la lutte avec les autres corps. On pensera que l'image est alors confuse parce que, indiquant une telle détermination, elle résulte d'un contact de corps divers qu'elle ne peut représenter qu'indirectement, l'affection étant toujours mélangée, vu qu'elle dépend des différents corps qui se sont affectés. Mais, quelle que puisse être cette confusion des qualités des corps extérieurs et du corps propre dans les affections qui naissent de leurs contacts, ce mélange-là ne peut pas être la vraie cause des illusions de l'imagination, pour la simple raison que l'idée de l'affection, en tant que telle, ne peut jamais tromper, dans la mesure où elle indique un état précis et réel du corps propre. En effet, l'idée d'une affection du corps est l'idée d'un mode, de même que l'idée d'une affection de la substance est l'idée d'un mode. C'est pourquoi Spinoza, s'il situe l'erreur dans l'imagination en tant que premier genre de connaissance, refuse pourtant de la faire provenir des imaginations en tant qu'idées des images. Jamais les imaginations, considérées en elles-mêmes, dit-il, ne contiennent la moindre erreur, ou, si l'on veut, nous ne nous trompons jamais du seul fait que nous imaginons[47]. Car l'imagination est bien l'idée d'un objet réel: l'image.

L'erreur, ou l'illusion de l'imagination, ne vient pas d'une inadéquation entre l'affection du corps et son idée, mais du hiatus entre l'affirmation de l'image et la présence réelle de son objet. C'est l'affection, comme impression, comme trace ou vestige, comme image, qui forme le pouvoir d'illusion de l'imagination. C'est seulement en tant que l'image conserve et affirme la présence de ce qui l'a déterminée à l'existence qu'elle devient source d'illusions. Peu importe ce qu'elle représente ainsi — que

47. «Hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare.» E 2,17s; S II 106.

ce soit le corps propre, un ou plusieurs corps extérieurs, ou leur mélange —, l'illusion ne réside pas dans les contenus de la représentation, mais dans la représentation imaginaire en tant que telle.

Mais nous reviendrons plus tard au problème de l'apparition de l'erreur. Pour l'instant, qu'il nous suffise de constater que tout le pouvoir d'illusion que possède l'imagination provient du fait que les images sont dotées d'un conatus propre et entrent ainsi dans la lutte universelle pour leur propre compte. Le mécanisme de l'illusion se résume donc ainsi: les images possédant une force propre et une tendance à persévérer dans le présent, il en naît une lutte constante des affects qui leur donne d'autres règles d'ordre que celles de la reproduction de l'ordre réel de leurs objets, si bien que leur représentation perd toute vraie objectivité; d'autre part la nature de leur conatus les définit comme affirmations de l'objet représenté, de sorte qu'elles s'affirment elles-mêmes et persévèrent dans l'existence dans la mesure exacte où elles y font persévérer leur objet à l'intérieur de la représentation. En conséquence, quoi qu'elles représentent, les images restent étrangères au vrai, à cause du mécanisme même de la représentation imaginaire. Voilà comment la détermination de leur conatus comme tendance à la représentation constitue la critique décisive de l'imagination.

Par l'explication des images à partir de leur conatus, le cercle humien est évité. Il est aussi rendu impossible et, avec lui, la capacité de l'imagination à atteindre la vérité. En effet, si le conatus explique vraiment l'ordre imaginaire, il n'est plus possible de renvoyer les deux principes explicatifs du temps l'un à l'autre pour les faire se fonder réciproquement. Maintenant que la force des images s'est révélée l'origine de l'ordre temporel de la succession des images, cet ordre lui-même ne peut plus rendre compte de la véritable nature de la durée ou de l'existence. Car l'ordre de succession qui, de l'extérieur, rapporte les objets les uns aux autres n'appartient qu'à la représentation. Il se réduit à la vision imaginaire ou extérieure de la manière dont les objets se sont rencontrés. Il forme le simple ordre de la représentation imaginaire dans lequel les images indiquent tel degré de présence ou d'absence de leurs objets au gré de leur lutte pour imposer chacune son affirmation propre. Or si cet ordre de succession ne peut représenter qu'un vague symptôme de la nature réelle des objets, c'est parce qu'il ne fait qu'en présenter les traces, qu'indiquer leur rôle dans la détermination

réciproque des images au cœur de la lutte universelle des modes pour l'existence. Bref, parce qu'il est un résultat de cette lutte des affects, l'ordre de succession ne peut pas expliquer l'existence des choses, c'est-à-dire ce conatus dont il provient.

Fondant l'ordre de l'imagination sur le conatus, Spinoza peut donc dénoncer le caractère vicieux du cercle de Hume; il peut montrer d'un coup comment l'imagination est insuffisante pour le philosophe et où la vérité doit être cherchée. Car les images sont des modes qui possèdent — comme les autres modes — leur cause par où elles peuvent être comprises (les sentiments, par exemple, suivent de la même nécessité de la nature et de la même puissance naturelle que les autres choses particulières)[48]. Aussi, posées comme de véritables modes, donc comme possédant un conatus propre, les images peuvent être considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme dépendant de certaines causes précises qui permettent de les comprendre, à condition que leur étude ne se fasse point à partir d'elles-mêmes.

Or ces causes que reconnaissent les images ne sont certainement pas celles qu'elles indiquent en tant que leurs objets, mais bien la nécessité et vertu de la nature qui les explique du dedans, en tant que douées d'une essence ou d'un conatus propre. Mais ces causes sont justement inaccessibles à la connaissance imaginaire, qui ne peut jamais établir d'autre ordre entre ses objets que celui qui résulte de la lutte des affections pour l'imposition de leur représentation. C'est pourquoi il faut sortir de l'imagination pour saisir le véritable ordre des causes qui explique l'ordre imaginaire représenté lui-même. Pour cela, le philosophe doit distinguer la concaténation des modes selon l'ordre des affects du corps humain, qui n'est qu'imaginaire, extérieure et illusoire, de la concaténation des idées selon l'ordre de l'intellect, qui explique, elle, les choses par leurs vraies causes, selon l'ordre de la puissance authentique de la nature[49]. Il sait en effet que, résultant d'un processus qui la constitue et qu'elle ne domine pas, la représentation imaginaire ne peut pas saisir les causes et n'indique dans ses concaténations d'idées que l'ordre extérieur et contingent de l'expérience, reproduisant seulement la suite dans laquelle ses images ont pu s'affirmer.

48. «Affectus itaque odii, irae, invidiae, &c. in se considerati ex eadem naturae necessitate, & virtute consequuntur, ac reliqua singularia.» E 3,p; S II 138.

49. «Dico () hanc concatenationem fieri secundum ordinem,& concatenationem affectionum Corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas Mens percipit.» E 2,18s; S II 107.

On ne sera pas étonné dans ces conditions si, cherchant à présent un correspondant spinoziste au troisième principe de l'association des idées, la causalité, on ne le trouve pas. L'imagination spinoziste fonctionne bien sur le principe de la causalité, mais ses images ne reproduisent pas l'ordre qui les détermine. Autrement dit, Spinoza ne conçoit pas comme Hume que la causalité puisse apparaître dans une suite d'idées répétant une succession d'images. Fixons cette différence des deux conceptions des facultés cognitives en la décrivant de la façon suivante: chez Hume, une seule faculté, l'imagination, contient les trois principes d'association des idées (la ressemblance, la contiguïté et la causalité); Spinoza au contraire, bien qu'il reconnaisse aussi l'existence de ces trois principes de concaténation des idées, les répartit entre deux facultés, limite l'imagination à la ressemblance et à la contiguïté, et attribue la causalité à l'entendement, reprenant ainsi à son compte le vieil adage selon lequel la vraie science procède de la cause à l'effet[50]. Pour le rationaliste en effet, connaître une chose c'est connaître sa cause; ou, comme l'exprime l'*Ethique*, la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe[51]. En d'autres mots encore, la philosophie doit distinguer entre les rapports de ressemblance et de contiguïté d'une part, qui forment la mécanique de l'imagination et ne font rien comprendre parce qu'ils ne sont que des effets, et les rapports de cause à effet d'autre part, qui forment l'objet de l'intellect et fondent tout savoir véritable. Ainsi cette distinction spinoziste des facultés correspond-elle à une prise de position épistémologique en faveur de la seule causalité comme principe d'explication. En revanche, l'union de tous les principes d'association en une seule faculté atteste d'une position contraire de l'épistémologie humienne.

Ce choix n'est certainement pas, ni d'un côté ni de l'autre, un simple produit de l'humeur ou de préférences arbitraires. Nous avons vu comment chez Hume les diverses relations étaient rapportées à la ressemblance de telle façon que celle-ci ne puisse pas former un principe d'association des idées indépendamment des deux autres. La réunion de ces divers principes dans une seule faculté est donc justifiée par leur interdépendance. Chez Spinoza, la définition de l'imagination à partir de la connexion

50. «Id () quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus.» TIE: S I 32.

51. «Effectus cognitio a cognitione causae dependet, & eandem involvit.» E 1,a4: S II 46.

des images par ressemblance et contiguïté menait à découvrir son ordre comme l'effet d'une causalité qu'elle ne pouvait pas comprendre elle-même, ce qui justifie aussi la séparation des deux facultés.

Comme les idées de la substance, de la différence et de l'identité, la notion de causalité constitue donc l'un des concepts où l'opposition de Hume et de Spinoza devient particulièrement aiguë et décisive. Il formera le centre de la confrontation dans le chapitre suivant.

LA CAUSALITÉ

CAUSALITÉ ET DÉDUCTION

1

Dire que l'imagination ne peut pas reproduire ou représenter les rapports de cause à effet et lui dénier le pouvoir de fonder la vraie connaissance, c'est tout un pour Spinoza. Aussi sa critique de l'imagination s'identifie-t-elle avec l'explication du concept de causalité. Dès que l'homme est capable de reconnaître les causes et d'enchaîner ses idées selon l'ordre des causes, il dépasse nécessairement la simple imagination et commence à connaître véritablement, c'est-à-dire selon l'ordre de l'entendement. Non seulement cette dernière connaissance dépasse l'opinion engendrée par l'imagination, mais elle permet de comprendre la différence entre la science et l'opinion, et de voir pourquoi les rapports de ressemblance et de contiguïté sont hétérogènes à ceux de causalité et simplement dérivés par rapport à cette relation. En apprenant ce qu'est la causalité, nous verrons donc la nécessité de comprendre l'ordre de l'imagination comme un effet, et de saisir la succession à partir du conatus. La critique du principe humien d'une science homogène à l'expérience — et partant, à l'ordre des perceptions comme images — s'effectuera alors de l'intérieur pour ainsi dire, en montrant que l'un des principes admis comme constitutifs de l'ordre imaginaire oblige à en sortir et à le ressaisir tout entier, sinon de l'extérieur de l'expérience, du moins d'un lieu qui ne soit pas compris par elle.

Nous avions déjà noté une opposition entre Hume et Spinoza dans leur manière de hiérarchiser les relations, le premier plaçant plutôt en tête la ressemblance, l'autre l'identité. C'est encore cette prépondérance de la ressemblance que met en

question le principe épistémologique de la déduction de la science à partir de la connaissance des causes. Il est donc probable que cette double attaque soit conjuguée et que l'identité et la cause aient partie liée. Dans ce cas, il suffirait de détrôner la ressemblance avec toute l'imagination par l'analyse de la causalité pour rétablir les droits de l'identité, voire, à travers elle, la légitimité du concept de substance comme unité originelle de la nature.

S'il est vrai qu'il y a collusion entre l'identité et la causalité envisagées comme principes premiers, alors la destitution de la ressemblance par l'analyse de la causalité est le moment décisif de cette lutte pour le classement des relations, étant donné que Hume a déjà montré de son côté qu'il n'y a aucune nécessité à expliquer la ressemblance par l'identité, et que, même, dans la mesure où l'on doit reconnaître des distinctions entre les perceptions, seule la ressemblance permet de comprendre l'être ambigu de la relation, à la fois lien et différence. Il se pourrait en effet que la notion de causalité serve de médiation entre celles d'identité et de différence, de telle façon que la ressemblance se réduise à un mode de penser de l'imagination, à une perception confuse de l'identique et du différent, impuissante à les discerner faute justement de comprendre la véritable idée de la cause.

C'est, nous le savons, parce que les images sont déterminées par leur conatus propre à affirmer la présence de leur objet que l'imagination ne peut pas être le reflet objectif des choses, ni par suite la connaissance de l'ordre réel des causes. L'entendement doit donc être exempt de cette tendance hallucinatoire des images, s'il est bien le lieu où les causes sont comprises telles qu'elles sont en elles-mêmes. Et il faut qu'une telle pensée existe pour que nous puissions avoir une idée vraie des causes. Mais d'autre part une idée qui ne tendrait pas à représenter à tout prix son objet comme présent ne serait-elle pas dépourvue de conatus propre? Or concevoir les idées comme privées de conatus, cela reviendrait, dans le système spinoziste, à leur retirer tout être modal; et partant — puisque les idées ne peuvent pas être des substances et qu'il n'y a de réel dans la nature que la substance et les modes — il faudrait que les idées de l'entendement ne fussent que des êtres de raison. Et encore, ces derniers sont toujours des modes de penser, qui ne manquent pas en tant que tels d'une certaine réalité, si bien que la question peut se poser à leur égard de savoir s'ils possèdent ou non un conatus. A supposer toutefois que les idées se con-

fondent avec les êtres de raison et que ceux-ci n'aient aucune force propre, il n'en résulterait même pas que ces entités soient de purs reflets de la réalité, s'il est vrai que ces purs modes de penser ne sont aussi que des outils de la pensée sans aucune puissance de vérité propre. Et surtout, si l'être de raison n'est effectivement qu'un être d'imagination, c'est-à-dire l'opposé d'une idée de l'entendement, il semble absurde de vouloir les confondre.

Ou bien l'être de raison possède un conatus, et c'est par l'exercice de sa force interne qu'il se condamne, comme les images, à ne pas pouvoir devenir un pur correspondant de la réalité qu'il représente; ou bien il n'est pas un véritable mode de la substance, il n'exprime pas en lui la puissance de Dieu, et son inadéquation à l'objet représenté est due à une cause purement extrinsèque; ou bien encore sa nature n'est pas la représentation, et il ne devient faux que par confusion avec les images, c'est-à-dire par le fait qu'on lui donne un caractère représentatif qui lui est imposé de l'extérieur. Et nous savons effectivement que l'être de raison, considéré en lui-même, n'est ni vrai ni faux, vu qu'il n'est qu'un outil de la pensée, une aide pour penser les choses, et non l'idée d'une chose. Contrairement à l'imagination, il semble être une affection de la pure pensée à laquelle ne correspond aucune affection du corps; à moins que ce ne soit plutôt une affection de l'âme et du corps sans le pouvoir représentatif de l'image (ce qui est plus vraisemblable, compte tenu de la théorie spinoziste du parallélisme absolu). Son conatus, s'il en a un, ne serait donc pas la tendance à représenter son objet comme présent. A moins encore qu'on ne cherche à le concevoir comme une sorte d'image-outil, auquel cas il aurait bien la nature des images, quoiqu'elle soit comme neutralisée par sa fonction particulière d'outil.

A vrai dire, si les idées doivent s'opposer aux images en ce qu'elles ne représentent pas les choses comme présentes par une sorte d'inclination interne, elles peuvent s'en distinguer de deux façons: soit qu'elles n'aient aucun conatus propre, soit que leur conatus se définisse par autre chose que cette tendance à la représentation forcenée du présent. Posons d'abord la première hypothèse — malgré ses difficultés — pour opposer plus radicalement les idées de l'entendement aux imaginations.

Ce qui définit l'entendement par oppoaition à l'imagination, c'est avant tout, répétons-le, la dépendance d'un autre principe de connexion des idées: tandis que ce sont la ressemblance et la contiguïté qui rassemblent les images, la causalité seule est responsable de la concaténation des idées de l'entendement. Ceci n'empêche pas, bien entendu, que l'imagination ne dépende aussi totalement de l'enchaînement des causes; cependant, comme la causalité lui reste extérieure, elle demeure

incapable de comprendre les causes, tandis que l'entendement les saisit, lui, comme ses propres principes immanents. Car, pour qu'il y ait science, il faut que la causalité qui explique l'ordre des choses s'explique également dans l'ordre des idées en tant qu'elle le constitue. Tel est le sens du principe spinoziste selon lequel la vraie science doit toujours aller de la cause à l'effet: il exige que l'ordre de la connaissance soit exactement celui des causes. De cette manière, si la chose est en soi, ou cause de soi, elle doit être comprise par sa seule essence; si au contraire elle n'est pas en soi et requiert une cause extérieure, il faut la comprendre par sa cause prochaine[1]. Bref, ce principe exprime l'idéal d'une science dans laquelle l'ordre des idées reproduit celui des choses ou des causes. Car, si chaque effet doit être compris par sa cause prochaine, alors, dans la mesure où celle-ci est un effet à son tour, la connaissance est renvoyée à l'infini dans la chaîne des causes, à moins qu'elle ne parvienne à la cause identique à sa propre cause, c'est-à-dire Dieu ou la substance, qui est cause de soi. Dans ces conditions, chaque effet doit s'expliquer par l'enchaînement des causes partant de la substance et aboutissant à son entière détermination; de sorte que la connaissance d'une chose singulière consiste nécessairement en une concaténation d'idées qui reproduit celle de toutes ses causes. Aussi est-ce en ordonnant les idées selon l'ordre des causes que la science reflète vraiment la réalité, créant un édifice d'idées d'une structure parfaitement identique à celle de la nature. Car, pour que notre esprit contienne le vrai modèle de la nature, dit Spinoza, il faut qu'il produise toutes ses idées à partir de celle de l'origine et de la source de la nature entière, de telle façon que cette idée soit aussi la source de toutes les autres idées[2]. Ainsi, non seulement l'ordre des idées, dans la science, doit reproduire celui de la nature, mais il doit en produire un modèle réel. Il ne suffit pas en effet que l'ordre des causes soit respecté par la connexion des idées, il faut aussi que la concaténation des idées soit immédiatement cet ordre des causes même qui produit le modèle de la nature. Autrement dit, il faut que les idées particulières découlent de l'idée de l'origine exactement comme les modes proviennent de la substance. Bref, l'édifice d'idées qui forme la science ne doit pas simplement

1. «Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi: si vero res non sit in se, sed requiret causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi.» TIE; S II 34.

2. «Petet () quod, ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, & fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.» TIE; S II 17.

imiter les enchaînements de causes et d'effets de la nature, mais il doit se constituer intrinsèquement selon cet ordre des causes; il doit être un exemplaire authentique de la nature: non simplement une copie de celle-ci, mais encore son modèle propre. Les idées de l'entendement ont donc un double rapport à la causalité: à la fois comme sa production et sa reproduction.

Voilà en quoi les idées diffèrent des imaginations. Alors que ces dernières se lient selon les hasards de la lutte générale des modes, par des affinités extérieures, des similitudes, ou des opportunités de lieu et de temps (des rencontres ou des contiguïtés) les idées de l'intelligence s'enchaînent selon un ordre précis à partir de celle qui est leur origine commune. Elles s'engendrent les unes les autres, de telle façon que leur déduction ne se borne pas à répéter ou à refléter un enchaînement causal extérieur, mais produit effectivement dans son propre développement une connexion de causes et d'effets qui constitue le modèle même de la nature. Ainsi s'explique la nécessité de distinguer deux façons de percevoir les choses: selon l'imagination, d'une part — c'est-à-dire selon l'«ordre commun de la nature», de l'intérieur de la lutte pour l'existence des modes, à partir de leur perspective particulière, en envisageant donc de l'extérieur les rapports des divers modes — et selon l'entendement d'autre part — selon l'enchaînement universel des causes, dont nous possédons un exemplaire dans la déduction logique des idées à partir des premiers principes, qui représentent aussi les premières causes. Cette perspective de l'entendement n'est plus celle des divers modes pris dans les aléas de la lutte pour l'existence, mais le point de vue de la puissance naturelle, la compréhension intime, dans la déduction, de la constitution de la nature saisie dans sa production de la variété à partir de l'origine unique: la première cause identique au premier principe.

Or cette vraie connaissance de la cause et du principe premier n'est pas accessible à l'imagination qui ne possède pour s'orienter dans le monde que cette affirmation de l'objet constituant le conatus des images, c'est-à-dire la perspective partielle des affections dans la lutte pour l'existence, dans laquelle tous les autres modes apparaissent de l'extérieur seulement, dans leur adversité ou leur convenance singulière par rapport à de simples parties, et non tels qu'ils sont réellement en eux-mêmes. Car la ressemblance et la contiguïté n'expriment des autres modes que leur valeur pour l'image singulière, que leur détermination externe par rapport à son propre conatus. La causalité au

contraire exprime cette puissance ou essence intime des choses, ce par quoi elles se définissent réellement. Assurément, c'est de causes réelles que dépendent bien tous les événements de la lutte des modes, et par suite les connexions des images; il n'est donc pas question de dire que l'imagination échappe à l'ordre causal. Au contraire, nous savons qu'on ne peut la connaître vraiment que par le jeu de ses causes réelles, qu'en l'étudiant comme tout objet de la nature, comme s'il s'agissait de plans et de lignes placés sous les yeux d'un géomètre. En ce sens, les principes de la connexion par ressemblance ou par contiguïté ne s'opposent pas à la causalité, ils n'en sont que des modes particuliers ou dérivés. En revanche, ni la ressemblance, ni la contiguïté ne sont la causalité ou ne l'expliquent, et l'imagination reste impuissante à la comprendre.

C'est cette hiérarchie des principes de connexion, élevant la cause au-dessus de la ressemblance et de la contiguïté, qui permet de dissocier l'entendement de l'imagination. C'est parce que la circularité humienne dans l'implication réciproque des principes d'association des idées est brisée au profit de la seule causalité, que cette différence de niveaux apparaît. Enfin, ce droit exclusif à la vérité, la causalité le reçoit du postulat épistémologique selon lequel toute vraie science est explication par les causes. Or ce principe, celui qui a voulu expliquer l'imagination comme une mécanique ou une physique universelle des idées où se retrouverait l'attraction newtonienne, peut-il le refuser? Donner la ressemblance comme principe de la connexion des idées, n'est-ce pas en faire d'abord une cause et reconnaître qu'elle n'a d'importance qu'en tant que telle? Et si cela est vrai, ne faut-il pas admettre que la considération de la causalité est primordiale pour concevoir la mécanique même de l'imagination? Mais, dans ce cas, il serait possible de diviser la pensée relationnelle en deux domaines: celui qui relie directement les idées par le principe de la causalité, et celui qui n'en dépend qu'à travers les connexions dues à la ressemblance et à la contiguïté. Il est évident, dans cette hypothèse, que seule cette partie de la pensée qui ordonne ses idées selon la causalité peut expliquer l'autre, et que par conséquent la vraie science doit venir d'elle. Alors la science étant connaissance par les causes, la tâche première du philosophe est de séparer le domaine de la pensée où les idées s'enchaînent selon la causalité et se déduisent rigoureusement les unes des autres, de celui où elles ne font que s'appeler selon leurs relations de ressemblance et de

contiguïté. Or cet effort de purification de la pensée causale pour en faire le sol autonome d'une science vraie, est précisément celui de Spinoza lorsqu'il nous propose de concevoir un entendement distinct de l'imagination.

2

Soit. Mais est-ce possible? Existe-t-il des idées qui puissent s'ordonner exclusivement selon la causalité et qui se résument dans leur intégration à la déduction? Existe-t-il des idées que leur conatus ne pousse pas à affirmer la présence de l'objet afin d'imposer la leur? Bien plus, y a-t-il des idées qui ne soient pas seulement idées de l'effet, mais encore de la cause? Car l'imagination représente bien à sa façon une cause, lorsqu'elle affirme la présence de son objet. Ne dit-on pas en effet que telle ou telle chose est bien présente parce qu'on la perçoit? Et qu'est-ce à dire d'autre, sinon que notre perception nous présente l'objet comme la cause de sa propre présence? L'image est une affection du corps humain qu'il a reçue du contact avec d'autres corps. Lorsqu'elle affirme avec son actualité celle du corps extérieur, elle n'indique donc rien d'autre, justement, que la présence de sa cause (même si c'est faussement). Par suite, l'image n'est pas sans rapport représentatif aux causes, elle en possède seulement un partiel et trompeur. La distinction de l'entendement *en tant* que science des causes, par opposition à l'imagination, implique donc la définition d'une idée qui puisse représenter authentiquement une cause en tant que telle.

Supposons une image dont l'objet soit nécessairement présent chaque fois que son imagination l'est. Il serait alors impossible que cette imagination devienne jamais une hallucination, et l'on pourrait dire qu'elle est un indice sûr de la présence de sa propre cause. Mais on ne pourrait pas prétendre pour autant que cette imagination nous fasse connaître sa vraie cause; car, bien que celle-ci soit réellement présente chaque fois qu'elle est représentée, il n'en résulte pas encore qu'elle soit aussi correctement représentée. Effectivement, ce que l'image donne pour sa cause, n'est en vérité rien d'autre qu'elle-même. Qu'elle soit image tout court, sans correspondant extérieur — comme lorsqu'elle provoque l'illusion, ou ne la provoque même pas, dans la rêverie et ses pures fictions, par exemple —, ou bien l'image d'un objet — même lorsqu'elle indique la présence réelle de celui-ci —, l'image reste la même. C'est de l'extérieur seulement qu'elle est déterminée à devenir fiction, lorsque d'autres

images imposent leur représentation opposée à la sienne. Et ce n'est pas le contenu de l'image qui se modifie, selon qu'elle représente un objet actuel ou bien se replie sur sa trace et se révèle fiction; seule son intensité, son actualité, varie avec ce succès ou cet insuccès de la représentation. Trompeuse en tant qu'indice de la cause, l'image l'est encore plus profondément, de façon tout à fait essentielle, puisque c'est toujours elle-même qu'elle présente, ou plutôt représente, comme sa cause extérieure. Je regarde le soleil, et ce disque brillant d'un pied de diamètre se présente et se représente en tant que sa propre cause. En vérité, sa cause extérieure, je ne peux pas la voir dans cette image: ce que je vois en elle, ce n'est jamais qu'elle. Illusion, hallucination, l'imagination le reste encore quand son objet est bien sa cause actuelle, car c'est sa seule présence qu'elle affirme lorsqu'elle le représente comme présent, et, sensation, souvenir ou fiction, son essence, son conatus, ne diffère que par son degré d'actualisation.

Aucun changement dans le rapport de représentation de l'image par rapport à sa cause ne semble donc pouvoir en faire une idée de l'entendement. Quant à vouloir supprimer entièrement son conatus, ce serait la réduire à un pur non-être. Or, pour Spinoza, il va de soi que les idées sont des choses ou des modes de Dieu. Comme il est bien connu, en effet, l'être formel des idées est un mode de penser, c'est-à-dire un mode qui exprime d'une façon certaine et précise la nature de Dieu en tant que chose pensante[3]. Or, en tant qu'elle exprime la nature de Dieu d'une manière particulière, l'idée exprime aussi sa puissance, qui est identique à son essence[4], et dont la grandeur demeure égale, que ce soit dans la pensée ou dans l'action[5]. Autrement dit, les idées ont une essence et un conatus propre. Elles ont toutes par suite une manière de persévérer dans l'existence et prennent part à la lutte universelle des modes pour la conservation de la présence ou de l'actualité. Si les idées intellectuelles peuvent vraiment être distinguées avec raison des imaginations, il faut donc que leur essence rende compatible la connaissance des causes et l'insertion dans l'ordre commun de la nature, dans la lutte universelle des modes. Bref, il faut que leur dépendance de la chaîne déductive, de l'ordre des causes, s'allie avec leur effort propre pour persévérer dans l'actualité.

3. «Esse formale idearum modus est cogitandi (*ut per se notum*), hoc est modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans, certo modo exprimit.» E 2,5d; S II 88.
4. E 1,34; S II 76.
5. E 2,7c; S II 89.

Mais comment cela serait-il possible alors que l'incompatibilité de ces deux exigences est justement à l'origine de l'incapacité des imaginations à comprendre la causalité?

Si, à l'instar de l'image, l'idée tend à représenter son objet comme sa cause présente, ne produit-elle pas automatiquement aussi le même effet hallucinatoire et ne se voit-elle pas réduite à la même méconnaissance de l'ordre des causes? C'est par une sorte de dédoublement d'elle-même que l'image créait son illusion caractéristique, en se *re*-présentant comme *sa* cause extérieure. Peut-on concevoir une idée dont l'essence soit également la tendance à représenter son objet comme présent, mais qui ne se présenterait pas elle-même comme sa propre cause extérieure?

S'il est vrai que le système des idées de la vraie science est un exemplaire de la nature, alors l'ordre des choses et celui des idées doivent être identiques. Nous reconnaissons là la doctrine spinoziste notoire du parallélisme de la production des modes dans les divers attributs, et notamment dans la pensée et l'étendue: l'ordre et la connexion des idées, dit le philosophe, est le même que l'ordre et la connexion des choses[6]. Or cet élément identique dans les chaînes de modes d'attributs différents est précisément la suite des causes, de sorte que, encore une fois, non seulement l'ordre des idées est une copie fidèle de la nature, mais il en est de surcroît immédiatement le modèle, attendu qu'on peut dire tout aussi bien que l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des *causes*[7].

Néanmoins, si cette doctrine du parallélisme permet de concevoir une harmonie fondamentale entre les idées et les choses prises dans leurs rapports de cause à effet, elle pose alors le problème de savoir comment il peut seulement y avoir une inadéquation entre certaines idées et leurs objets. Car, encore qu'elles n'appartiennent pas à l'entendement, les imaginations sont bien des idées aussi, et la loi générale qui veut que leur connexion soit celle des causes vaut donc également pour elles. En fait, cette difficulté n'en est pas une si nous prenons garde que Spinoza ne nie jamais que les imaginations dépendent d'un ordre des causes qui est le même pour les affections de l'âme et celles du corps. L'imagination et l'image sont toujours en parfaite harmonie réciproque, bien qu'elles ne comprennent pas

6. «Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.» E 2,7; S II 89.

7. «Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio causarum.» E 2,9d; S II 92.

la raison de cette harmonie qui est justement dans l'universalité de l'ordre et de la connexion des causes.

Aussi, par l'invocation du parallélisme, rien n'est fait encore pour expliquer ce qu'est l'idée de l'entendement. Nous voyons bien que l'imagination est soumise à l'ordre des causes sans qu'elle puisse le saisir, parce que seules les ressemblances et les contiguïtés lui apparaissent. Seulement nous ne voyons toujours pas comment les idées intellectuelles peuvent comprendre, elles, les rapports de cause à effet, conçus comme étant d'un autre ordre que les deux types de relations précédents.

3

Or, si les idées de l'entendement ont une liaison plus étroite que les autres avec l'ordre des causes dont elles dépendent, c'est parce que cet ordre s'exprime directement en elles, dans la mesure où elles se présentent à l'intérieur de déductions. Car qu'est-ce que déduire, sinon passer de la cause à l'effet? Le fait que nous soyons capable de raisonnement déductif prouve donc que nous avons conscience de l'ordre causal. Et cette conscience de la causalité vient de ce que, dans le raisonnement, nous avons une idée de la cause en même temps que de la chose. En effet, c'est parce qu'il y a une implication et des idées et des choses, qu'il peut y avoir une déduction et une causalité. Et c'est parce que l'effet dépend toujours directement de sa cause qu'il peut y avoir une idée de celle-ci; de sorte que, définir l'essence d'une chose et la définir par sa cause prochaine, c'est une seule et même chose. Autrement dit, les choses se comprennent à partir de ce qui les produit, de même que les idées se connaissent par les principes dont elles découlent.

Si la cause prochaine d'une chose fait partie de la définition de son essence, c'est parce que l'effet reçoit son être de sa cause de telle façon qu'il y est en quelque sorte déjà précontenu. Aussi l'effet n'est-il jamais quelque chose de vraiment nouveau par rapport à sa cause, il se borne à sortir d'elle pour faire exister à part une de ses puissances. Mais, même ainsi produit, l'effet, en tant qu'actualisation particulière de la puissance de la cause, ne se sépare pas réellement d'elle et ne s'en distingue que modalement. Car l'effet, dans son existence actuelle, continue à envelopper sa cause et à s'expliquer par elle, de même que, dans la déduction, la conséquence tirée enveloppe encore son principe et continue à s'expliquer par lui. Par suite, il y a toujours entre la cause et l'effet une communauté de nature due à ce don

d'être qui produit l'effet en tant que tel. C'est pourquoi les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent pas être comprises l'une par l'autre, le concept de l'une n'enveloppant pas celui de l'autre, et qu'elles ne peuvent pas non plus être cause l'une de l'autre[8]. On voit donc qu'il revient au même de dire que l'on peut comprendre des choses l'une par l'autre et qu'il y a entre elles un rapport de causalité (ou vice versa); autrement dit, il y a identité de nature entre la déduction et la causalité.

Ce qui fait des causes les objets des idées intellectuelles, c'est non seulement l'identité de l'ordre des causes et de celui de la vraie science ou de la vraie déduction, c'est aussi cet enveloppement de la cause par l'effet qui permet à l'idée de l'effet — à l'idée déduite — de contenir celle dont elle est déduite — c'est-à-dire l'idée de la cause. Les idées de l'entendement sont donc des idées qui enveloppent les idées par lesquelles elles s'expliquent ou, en d'autres termes, des idées qui comprennent les idées des causes de leur objet. L'imagination au contraire est une idée qui pose sa cause comme un objet extérieur à elle et ne fait ainsi que se représenter.

L'hypothèse selon laquelle la prévalence de la cause sur les autres principes de connexion des idées entraînait vraisemblablement le règne de l'identité sur les autres relations, se confirme ici. Seule la communauté de nature permet au rapport de cause à effet de se produire; et partant, c'est l'identité sous-jacente de la cause et de l'effet qui forme la condition de leur implication mutuelle.

Il saute donc aux yeux que la causalité est d'une nature toute différente de celle de la ressemblance et de la contiguïté, qui reposent bien aussi sur l'identité, mais la recouvrent et la cachent partiellement sous la différence. Aussi la différence de l'imagination et de l'entendement peut-elle être définie par cette présence immédiate et intime de l'identité dans l'intelligence, et par son recouvrement au profit de la différence ou de l'extériorité dans l'imagination. Ce n'est pas, on le voit, par la présence ou l'absence d'un conatus, que ces deux sortes d'idées se distinguent; ce n'est pas l'engagement ou l'indifférence dans la lutte des modes qui les différencie. Toutes deux tendent à

8. «Quae *nihil* commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.» E 1.a5; S II 46. «Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.» E 1.3; S II 47.

conserver leur existence, mais d'une façon différente. Alors que l'imagination constitue son point de vue comme séparé et pose son effort comme isolé et autonome, pour n'entrer ensuite dans toutes les relations que de l'extérieur, l'idée de l'entendement fait coïncider son effort avec celui de l'ordre des causes dont elle dépend et pose son affirmation en relation intime avec celle des idées dont elle se déduit. Les opinions cherchent à s'imposer sous forme d'images isolées, reliées par les seules contingences des rencontres extérieures de leurs conatus. Au contraire, la science intellectuelle pose dans une même déduction les affirmations réunies de ses idées, qui fondent chacune leur conatus dans la chaîne des idées antérieures, conservant l'identité de leur être à travers la chaîne des causes et laissant couler leur puissance propre de l'origine de la nature jusqu'à elles le long de la connexion des causes qui forme le modèle même de la nature. Contrairement à l'imagination, l'idée de l'entendement exprime directement dans son effort l'identité fondamentale de l'effet avec ses causes et, partant, elle affirme l'identité de la substance à travers les modes.

Spinoza a donc reconnu l'existence d'une imagination qui, telle que celle de Hume, se fonde sur la différence des perceptions et leur réunion extérieure par l'intermédiaire de la ressemblance et de la contiguïté. Il accepte aussi comme Hume un troisième principe de connexion des idées, celui de la causalité. Mais, contrairement à l'empiriste écossais, il ne le joint pas aux deux autres. Il en fait le principe d'une autre pensée n'obéissant plus au primat de la différence des idées, et qui conduit à reconnaître au contraire la primauté de l'identité et, par conséquent, celle de la perspective de la substance unique sur les points de vue multiples des innombrables «substances» perceptives de l'imagination. Cette critique spinoziste de l'imagination nous fait donc retrouver les différences du début de notre dialogue entre la philosophie de la substance unique et celle des multiples perceptions. Seulement, alors que nous avions pu mettre en question avec Hume le primat de l'identité comme fondé sur un pur préjugé épistémologique, cette relation a reconquis maintenant sa position grâce à une critique interne de l'imagination et des principes de la pensée. La nécessité de comprendre la causalité en tant que fait évident de notre expérience oblige en effet à concevoir un autre type de raisonnement fondé sur l'identité. Quant à la prépondérance de cette science déductive sur les associations de l'imagination, elle découle d'un prin-

cipe admis par Hume, à savoir l'existence d'une force interne des idées. Car là où l'imagination tend à affronter simplement les forces des idées individuelles, et à les réduire par conséquent, la déduction les unit en une puissance commune, qui fait finalement triompher l'entendement chez le philosophe.

NÉCESSITÉ ET PROBABILITÉ

1

S'il est vrai qu'une déduction de toutes les idées de l'entendement à partir de leur unique origine est possible, de telle façon que la science produise un exemplaire de l'ordre des causes et de la Nature, et que, dans cette déduction, la chaîne des implications rende transparentes les idées les unes pour les autres en sorte que leur liaison domine leurs différences (purement modales), alors l'empirisme humien paraît bel et bien réfuté. Sa théorie de l'imagination se révèle comme une simple théorie psychologique particulière, qui, tout en possédant ses vérités partielles, ne peut pas constituer un point de vue philosophique autonome. La prudence sceptique qui incite l'empiriste à renoncer à connaître les premiers principes absolus d'où la vraie science pourrait se déduire, n'est plus la saine limitation de la raison à l'intérieur du connaissable, mais l'enlisement de la recherche dans les préjugés de l'opinion, qui ne permettent de considérer les choses que de l'extérieur. La méthode empiriste de l'induction ne signifie plus que l'incapacité de saisir le changement total de perspective que la déduction implique par rapport au postulat imaginaire de la séparation réelle des idées; alors que cette idée d'une science déductive supplantant l'opinion se déduit pourtant de l'analyse même de l'idée de cause que l'imagination implique sans la comprendre.

C'est donc de la justesse de cette analyse de la causalité que dépend toute la pertinence de la critique spinoziste de l'imagination. Et c'est dans la mesure seulement où l'axiome selon lequel la cause et l'effet doivent toujours posséder une nature commune se justifie que la perspective atomiste de l'imagination s'avère définitivement incapable de comprendre la causalité. Celle-ci, reposant sur la relation d'identité conçue comme la propriété de la substance, c'est-à-dire comme la continuité de l'être unique à travers tous les modes d'être qu'il produit sans changer essentiellement, implique l'existence entre les divers objets, entre les diverses perceptions, d'une distinction pure-

ment modale. Nous cherchions auparavant à définir cette différence dont nous ne trouvions pas d'équivalent chez Hume et qui semblait tomber d'un univers tout à fait étranger à celui que pouvait percevoir le sceptique d'Édimbourg. Nous la voyons maintenant sortir de l'analyse d'un des principes de connexion qu'il attribuait à l'imagination. En un sens, pour l'empiriste, cette relation vient bien d'ailleurs, puisque c'est en comprenant intellectuellement la causalité comme la circulation de l'identité substantielle à travers la diversité des modes que la philosophie fait naître la notion de distinction modale. Néanmoins l'analyse de la causalité porte bien aussi sur l'une des données de l'expérience que l'empiriste doit reconnaître, et dont l'explication n'échappe à l'imagination que parce que la pensée fait nécessairement éclater son cadre lorsqu'elle retrouve ce qu'implique son idée de la cause. Autrement dit, la question de savoir ce qu'est la causalité et comment elle peut être le véhicule de l'identité se confond avec celle de savoir ce que peut être la distinction modale (c'est-à-dire la différence des modes entre eux et par rapport à leur première cause, la substance).

Mais y a-t-il vraiment une analyse de la causalité chez Spinoza? La philosophe n'impose-t-il pas plutôt une idée toute faite de la cause, fondée sur son préjugé de la primauté de l'identité sur les autres relations? Déjà dans l'un des premiers axiomes de l'*Ethique*, en effet, il pose l'identité de nature de la cause et de l'effet. Il n'y a donc là aucune démonstration de cette proposition, qui semble plutôt être considérée comme une sorte de vérité indiscutable, une idée innée ou bien l'une de ces notions communes que tous les hommes possèdent. Si telle est bien la manière de penser de Spinoza, n'est-elle pas aussitôt réfutée par le seul fait qu'il existe des philosophes qui refusent cet axiome et préfèrent soumettre toute la pensée — et la relation causale, par conséquent — à la ressemblance plutôt qu'à l'identité? En vérité, la question ne se résout pas si simplement. La valeur d'un axiome n'est pas la même que celle que pourrait avoir un postulat informulé de l'opinion, c'est-à-dire un préjugé. Et si l'axiome diffère du préjugé, c'est justement par son appartenance à l'entendement plutôt qu'à l'imagination. Il y a certes un saut à faire pour passer de la pensée par coïncidences à la science déductive, et, en ce sens, les axiomes sont bien comme posés à priori. Mais c'est aussi à cause de ce décalage de l'entendement par rapport à l'imagination qu'on ne peut pas simplement réfuter l'affirmation d'une notion commune par

une méthode empirique, en montrant que certains la rejettent. Car l'appartenance commune de ces notions à tous les hommes n'est pas équivalente à leur reconnaissance par tous. Dans la mesure où l'homme vit au niveau de l'opinion, en effet, les idées s'affirment en lui seulement selon l'ordre de leurs avantages respectifs dans l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire selon les résultats provisoires de leur lutte, en tant qu'elles s'affrontent de l'extérieur. Or, dans cet ordre de l'imagination, les notions communes peuvent être, sinon exclues, du moins refoulées dans leur affirmation par l'actualité d'images plus intenses. C'est pourquoi, si l'axiome affirme bien une vérité universelle, cela ne veut pas encore dire que cette vérité soit simplement tirée d'une sorte d'introspection.

C'est de l'imagination que vient le préjugé, vu qu'une telle opinion s'impose monolithiquement dans la lutte des modes et dure autant qu'elle reste assez puissante, s'affirmant sans pouvoir être jugée, parce qu'elle se montre sans relations internes à ses causes ou principes. Au contraire l'axiome de l'entendement, quoique posé à priori, n'est pas un tel préjugé, parce qu'il se donne au jugement dont il est l'origine. Car, posé au principe du raisonnement, il n'en demeure pas purement indépendant, attendu qu'il est de la nature de la cause de rester enveloppée dans les effets qu'elle explique. Or cette implication empêche que le principe reste isolé de ses conséquences et qu'il échappe à la déduction et au jugement rationnel qu'il fonde. Aussi la communauté de nature de la cause et de l'effet énoncée par l'axiome qui nous retient, interdit-elle justement de prendre cet axiome pour un simple préjugé; et elle pose au contraire les conditions du jugement rationnel, dans lequel les prémisses et les conséquences s'entre-jugent pour ainsi dire.

En effet, exiger que la définition de la cause dépende d'une démonstration, ce serait admettre à priori que la causalité peut s'expliquer à partir d'autres principes. Or voilà précisément ce que nie Spinoza; et cette négation va de pair avec l'adoption de la méthode déductive et axiomatique. Est-ce à dire qu'il s'agisse là d'une option purement arbitraire et qu'il y ait un cercle entre le choix du raisonnement à la mode géométrique et le privilège de la causalité? Certes les deux s'impliquent, mais, s'il est vrai que la causalité ne se comprend qu'à partir de l'entendement dont elle est par ailleurs le principe, de l'autre côté l'incapacité de l'imagination à former le concept de cause, encore qu'elle ne justifie pas sa définition intellectuelle, la laisse du moins libre de se justifier par elle-même.

Dans ces conditions, pour contester les droits du raisonnement à priori, il ne suffit pas de se fonder sur le principe de l'expérience comme critère absolu de la vérité. Un tel procédé équivaudrait à opposer simplement à l'axiome du primat de la cause et de l'identité (donc de la déduction à priori) celui du primat des ressemblances et des différences (et par conséquent de l'induction à postériori), ce qui reviendrait en vérité à accepter le principe contesté et à se contredire misérablement. La méthode géométrique doit être attaquée autrement, si elle peut l'être. Il faut qu'elle explose de l'intérieur. C'est son principe même, la causalité, qui doit lui être ravi pour que la déduction s'effondre. Et pour cela, il faudrait produire une analyse de la causalité et une nouvelle idée de cause indépendante de la déduction pure. Il faudrait donc critiquer l'axiome de l'implication réciproque de la cause et de l'effet de telle façon que ce dernier apparaisse comme une conséquence fausse de l'idée de cause.

Toute la force de cet axiome réside dans la nécessité qu'il implique. Car ce qui caractérise la science déductive spinoziste, c'est cette nécessité qu'elle tire de son fondement exclusif sur la causalité, la nature de la raison consistant à concevoir les choses non pas comme contingentes mais comme nécessaires[1], vu qu'elle comprend les choses telles qu'elles sont vraiment et qu'il n'y a en vérité rien de contingent dans leur nature[2]. Or cette nécessité universelle dans les choses vient de ce qu'elles sont des effets, et sont donc déterminées par une cause qui est toujours elle-même déjà déterminée. En effet, tout ce qui est est en Dieu, qui ne peut être dit contingent, attendu qu'il existe nécessairement; et les modes suivent de sa nature de façon nécessaire aussi bien en tant qu'ils découlent de sa nature absolue qu'en tant qu'ils sont déterminés comme modes finis[3]. Et par suite c'est en tant qu'elles font toutes partie de l'ordre des causes, que les choses sont aussi toutes déterminées et nécessaires. Autrement dit, cette détermination de l'effet par la cause est nécessaire précisément parce que les effets sont déjà dans la cause, comme toutes les choses sont en Dieu, leur première cause. La cause

1. «De natura Rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessarias contemplari» E 2.44; S II 125.
2. «In rerum natura nullum datur contingens...» E 1.29; S II 70.
3. «Quicquid est, in Deo est: Deus autem non potest dici res contingens. Nam necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt, idque, vel quatenus divina natura absolute, vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur.» E 1.29d; S II 70.

comprend donc ses effets, qui ne font que découler d'elle et n'ont par conséquent aucun être propre, séparé, par lequel ils pourraient rencontrer d'autres êtres de l'extérieur et donner lieu ainsi à des hasards ou à une contingence quelconque. Il s'ensuit que la nécessité de la causalité est bien l'identité d'être de la cause et de l'effet.

Cette présence de l'effet dans sa cause qui lui permet de tirer tout son être d'elle, définit ce qu'on nomme la «puissance» de la cause, par laquelle elle crée. Et, que la cause possède le «pouvoir de produire» l'effet, cela signifie qu'elle le contient déjà en elle, où il constitue justement sa puissance. Ainsi la nécessité qui caractérise la causalité exprime-t-elle d'abord cette présence de l'effet dans la cause en tant que puissance de cette dernière. Spinoza dit effectivement que de la seule nécessité de l'essence divine, il s'ensuit que Dieu est cause de soi et de toutes choses, c'est-à-dire que la puissance de Dieu par laquelle lui-même et tous les êtres sont et agissent, est son essence même[4]. Or cette identification de la puissance et de l'essence en Dieu réexprime la communauté de nature ou la transmission d'identité qui définissent la causalité, car, si la puissance de Dieu est son essence, c'est parce qu'il a un rapport causal à lui-même, son être pouvant en un sens se définir entièrement par la cause de soi (dont la définition est placée pour cette raison en tête de l'*Ethique*). Et si la puissance de Dieu est égale à son essence, cela signifie justement que le Dieu cause et le Dieu effet sont identiques et que cette identité caractérise la substance. En d'autres termes, la cause absolue se définit par l'identité de la cause et de l'effet, qui implique aussi bien l'identité de l'essence et de la puissance que le caractère de nécessité du lien causal. Il s'ensuit que le premier principe ou la cause absolue comprend nécessairement sa propre raison — et du même coup celle de toutes les choses contenues dans sa puissance et la constituant, cette dernière signifiant justement ce rapport d'implication de l'effet dans la cause.

2

C'est cette conception de la puissance comme implication de l'effet et de la cause qui interdit d'opposer chez Spinoza l'être en puissance à l'être actuel, ou le possible au nécessaire. Il serait

4. «Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui, & omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse, & omnia sunt, & agunt, est ipsa ipsius essentia.» E 1.34d; S II 77.

en effet absurde de vouloir concevoir un être qui ne soit qu'en puissance sans être aussi actuellement — ou un possible qui ne soit pas automatiquement nécessaire — si la puissance se définit justement comme l'acte même de la relation causale, comme la nécessité de l'implication de l'effet et de la cause. Autrement dit, la fiction de la possibilité comme catégorie ontologique vient seulement d'une méconnaissance de la notion de cause, et elle ne peut avoir son origine que dans la considération imaginaire purement extérieure de l'ordre causal. En vérité, concernant l'existence des choses, les possibilités se réduisent à l'alternative de l'être et du non-être (et encore, c'est peut-être déjà trop dire, dans la mesure où l'on attribue ainsi un être au néant), car ou une chose est dans la puissance de sa cause, et elle est nécessairement, ou elle n'est pas contenue dans cette puissance, et il est impossible qu'elle soit. Seule l'ignorance de son être véritable, et partant, de sa cause prochaine enveloppée nécessairement dans son essence, permet de feindre une chose comme possible, c'est-à-dire comme pouvant ou non entrer en rapport avec la puissance de sa cause. Par suite, une chose sera dite «impossible» si sa nature implique une contradiction qui lui interdit d'exister; elle sera dite «nécessaire» s'il y aurait contradiction dans sa nature à ce qu'elle n'existe pas; et elle sera dite «possible» si sa nature ne s'oppose pas à son existence, mais que cette existence — c'est-à-dire la nécessité ou l'impossibilité de la chose — dépend de causes ignorées de nous, de sorte que si nous connaissions ces causes externes, nous concevrions l'existence de la chose comme nécessaire ou impossible et ne pourrions plus feindre aussi bien son existence que son ioexistence[5]. On voit donc que l'entendement ne reconnaît comme modalités d'existence que la nécessité et sa négation. Pour expliquer ces concepts, il n'est même pas nécessaire de faire intervenir explicitement l'idée de la cause, qui est déjà impliquée dans la vraie définition ou nature de la chose, la cause nécessaire étant toujours conçue comme une cause immanente. Pour expliquer la fiction de la possibilité, au contraire, il est nécessaire de recourir expressément à l'idée de la cause imaginaire, qui ne peut signifier qu'une cause externe, étant donné que l'imagination ne connaît pas la causalité telle qu'elle

5. «Rem impossibilem voco, cujus natura implicat contradictionem, ut ea existat; necessariam, cujus natura implicat contradictionem, ut ea non existat; possibilem, cujus quidem existentia, ipsa sua natura, non implicat contradictionem, ut existat, aut non existet, sed cujus existentiae necessitas, aut impossibilitas pendet a causis nobis ignotis, quamdiu ipsius existentiam fingimus; ideoque si ipsius necessitas, aut impossibilitas, quae a causis externis pendet, nobis esset nota, nihil etiam de ea potuissemus fingere.» TIE; S II 19-20.

est en soi. Et en vérité déjà l'impossibilité n'est plus une notion purement intellectuelle, attendu qu'elle implique une négation d'être, et partant, un rapport indirect ou direct à une causalité externe, c'est-à-dire une référence au point de vue de l'imagination[6].

La possibilité, que la vraie science exclut, forme donc la catégorie principale de l'imagination et de toutes les attitudes qui naissent d'elle — aussi bien l'empirisme du premier genre de connaissance que le scepticisme, que Spinoza a l'habitude de réfuter promptement et avec une certaine humeur[7]. Bref, le monde de l'imagination est le monde contingent des rencontres fortuites de sensations, des espoirs et des craintes; car seule l'imagination nous fait concevoir les choses comme contingentes, tant au regard du passé que du futur[8]. La contingence est effectivement liée au temps, comme formé justement d'un futur et d'un passé; tandis que la présence pure, elle, ne contient pas de possible, parce que, sans futur ni passé, elle n'a aucune extériorité. Aussi la temporalité et la contingence vont-elles de pair en tant qu'elles sont liées aux parties séparées et saisies dans l'extériorité, c'est-à-dire aux choses particulières; et c'est pourquoi tous les modes finis sont contingents et corruptibles[9].

S'il est vrai que l'empirisme humien représente bien la cible de la critique spinoziste de l'imagination, il devrait s'avérer que la catégorie de la contingence et de la temporalité constitue effectivement le milieu dans lequel se développe la pensée du philosophe écossais. Or il est évident qu'il en va bien ainsi et que les idées de succession et de probabilité, comme la théorie de l'extériorité des perceptions, sont des traits caractéristiques de la philosophie de Hume. Se réduit-elle pourtant à ce que Spinoza fait de l'imagination, incapable de comprendre et d'expliquer la causalité et la nécessité? Si cela se vérifiait, l'empirisme serait alors réfuté par la pensée intellectuelle déductive. Sinon, il faut montrer comment l'idée de la causalité et celle de la nécessité qui lui est inhérente peuvent être comprises à partir de la pensée-imagination.

Hume n'ignorait pas la théorie qui veut que puissance causale et nécessité soient liées justement parce que l'effet est déjà pour

6. E 1,33s1; S II 74.
7. TIE; S II 18.
8. «Sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur.» E 2,44c1; S II 125.
9. «Sequitur, omnes res particulares contingentes, & corruptibiles esse.» E 2,31c; S II 115.

ainsi dire contenu dans la puissance de la cause. Mais, loin de l'admettre — ce qui aurait paru paradoxal vu sa conception de la pensée —, il la conteste et montre comment ce n'est pas la contingence qui s'explique par la nécessité, dans les relations de fait, mais au contraire, la causalité par la probabilité. Il démontre ainsi la possibilité de comprendre la cause à partir de la ressemblance et de la succession, plutôt qu'en la plaçant au niveau de l'identité et de l'atemporalité.

Cette critique de l'idée de cause est peut-être la partie la plus célèbre du système de Hume, quoiqu'elle ait donné lieu à autant de fausses interprétations que le reste de sa pensée, puisque beaucoup se sont mépris au point de croire qu'il récusait toute idée de causallté, et n'ont donc pas vu que c'était une théorie particulière précise qu'il attaquait, et que sa critique menait non pas au rejet de l'idée de causalité, mais à une redéfinition de celle-ci: à une définition telle que la causalité s'explique à partir de la méthode à postèriori de l'empirisme, et non plus par l'axiomatisme déductif du rationalisme*.

Prenant le parti contraire de celui de Spinoza et s'attachant à expliquer la causalité par l'imagination, Hume se rencontre cependant largement avec son adversaire sur la conception de cette faculté. On se souvient que cet accord permettait justement d'interpréter la critique spinoziste de l'imagination comme une mise en question de tout l'empirisme humien. Vu cette proximité des théories de l'imagination et leur opposition concernant la notion de cause, la discussion entre les deux philosophes ne peut se poursuivre que si nous constatons et une différence assez grande dans leur manière de concevoir le concept de cause pour expliquer leur divergence concernant sa valeur épistémologique, et un lieu commun dans leurs conceptions de la causalité, afin que leurs pensées puissent avoir prise l'une sur l'autre.

Aussi bien chez l'un que chez l'autre de nos philosophes, il y a en réalité deux notions de cause: l'une à valeur positive et l'autre à valeur négative. Les deux reconnaissent en quelque sorte une idée imaginaire de cause et une autre, intellectuelle. Seulement l'un valorise la première, et l'autre, la seconde. Par conséquent, ce ne sont pas deux concepts de la causalité qui entrent en scène dans ce débat, mais quatre, répartis selon le tableau des combinaisons possibles deux à deux des quatre prédicats. Y a-t-il donc une corrélation entre ces idées de cause telles qu'elles se trouvent chez chacun des deux philosophes?

Rappelons les deux notions spinozistes de la causalité. Dans l'imagination la cause n'ast vue que de l'extérieur, comme séparée de son effet. Elle est seulement représentée comme

l'objet de l'image, c'est-à-dire comme son redoublement ou sa pure similitude, et elle n'indique qu'un état contingent de la rencontre des corps dans le temps. L'entendement la conçoit au contraire comme échappant à la représentation imaginaire, comme enveloppée dans son effet, qui est, lui, contenu dans sa propre puissance et découle donc nécessairement d'elle. La cause est saisie ici directement comme le principe immanent du raisonnement déductif.

Nous verrons bientôt comment Hume reprend toutes les caractéristiques de la cause conçue selon l'imagination énumérées ci-dessus, et comment il y fonde sa critique et son explication de la causalité. Pour ce qui est de la conception qu'il rejette, montrons rapidement qu'elle correspond étroitement à celle que nous venons de définir*. L'idée que l'imagination ne peut pas réellement concevoir la cause intellectuelle sera, nous le verrons, le ressort même de la critique humienne, qui cherchera à bannir cette conception comme simplement inconcevable parce qu'inimaginable. De même, l'idée de l'implication de la cause et de l'effet en tant que puissance sera exposée et refusée dans la critique de l'idée de force. Quant à la nécessité du rapport causal, elle fera l'objet d'une critique et d'une réinterprétation, qui permettra à l'empiriste de conserver, sous une forme modifiée, l'idée de connexion nécessaire en un sens positif (c'est-à-dire imaginable). Enfin l'idée que la causalité est le principe du raisonnement sera affirmée et niée tout à la fois, Hume refusant justement de considérer le raisonnement causal comme une déduction et l'interprétant uniquement comme une induction.

Que la relation de cause à effet autorise un certain dépassement de l'imagination, en ce qu'elle fonde un raisonnement permettant à la pensée de sortir du cadre étroit de ce qui se présente comme présent dans la sensation des sens ou de la mémoire, — dans l'image au sens spinoziste —, Hume l'accorde: tous les raisonnements concernant les matières de fait, dit-il, semblent fondés sur la relation de cause à effet, grâce à laquelle seule nous pouvons dépasser l'évidence de notre mémoire et de nos sens[10]. Il fait donc même plus que d'admettre un certain dépassement de la pure expérience du donné réel par le raisonnement causal, il est prêt à soutenir aussi que tout raisonnement

10. «All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *Cause and Effect*. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses.» EHU 4,1 ; H IV 24.**

concernant les matières de fait (ou les choses et les événements réels) procède probablement de la causalité. Hume accorde par conséquent une importance primordiale à la causalité en tant que fondement de tous les raisonnements concernant la nature, au point que, s'il est vrai que ce type de raisonnement fait dépasser l'évidence liée aux impressions, la conclusion spinoziste de l'existence d'un entendement au delà de l'imagination semble s'imposer. Or Hume refuse cette conséquence, car, pour lui, cette pensée qui s'élance au delà de l'évidence des impressions n'est en fin de compte rien d'autre que l'imagination elle-même, en tant que ses idées ne sont pas seulement liées par la ressemblance et la contiguïté, mais par la causalité aussi.

Certes, si Hume n'avait pas d'autre raison de maintenir que l'imagination est capable de comprendre l'idée de cause, la dispute que nous lui faisons soutenir contre Spinoza se réduirait à une pure querelle de mots. Seule en effet l'extension du sens du terme d'imagination varierait d'un auteur à l'autre, mais non pas l'analyse de la pensée elle-même. Cependant le refus humien de distinguer de l'imagination un entendement fonctionnant sur la relation causale vient de ce qu'il interprète différemment du rationaliste la proposition commune aux deux doctrines selon laquelle le raisonnement causal est le seul à atteindre la réalité, en allant au delà de l'évidence des impressions. Au lieu de comprendre comme son adversaire ce dépassement dans le sens d'un accroissement de l'évidence, Hume l'interprète au contraire comme une déperdition de l'évidence originaire de l'expérience des sens. Ainsi, au lieu que l'être des impressions doive s'expliquer par le raisonnement causal, c'est au contraire l'évidence expérimentale liée aux impressions qui doit fonder et expliquer les aventures de ce raisonnement. Les yeux de l'esprit ne sont pas pour Hume les démonstrations, mais les perceptions.

Le raisonnement ne peut pas s'émanciper de l'expérience, en effet, s'il est vrai que — contrairement à ce que prétend Spinoza — l'essence d'une chose ne comprend jamais en elle sa cause, chaque substance singulière pouvant se suffire à elle-même. Or aucun objet ne découvre jamais par les qualités qui apparaissent aux sens ni sa cause ni ses effets; et notre raison ne peut jamais tirer aucune inférence concernant l'existence réelle des choses ou les matières de fait sans se référer à l'expérience[11]. Au demeurant, que nul objet en tant qu'il se présente

11. «No object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it; nor can our reason, unassisted by experience, ever draw any inference concerning real existence and matter of fact.» EHU 4.1; H IV 25.

aux sens (ou en tant qu'affection du corps) ne puisse faire saisir par lui-même l'idée de sa cause, Spinoza le dit aussi; mais il en tire la conclusion inverse, à savoir qu'il faut se méfier de l'expérience et chercher hors d'elle la véritable idée de la cause. C'est donc dans le passage entre cette constatation commune de l'incapacité de l'impression à nous donner une véritable idée de cause (ou d'effet), et les deux conclusions opposées qui mènent soit à la défiance face à la raison, soit à la défiance face à l'expérience, que réside la différence des deux pensées. Autrement dit, l'essentiel de la discussion doit porter sur la prémisse qui permet ce passage. Chez Hume, elle réside dans l'affirmation que la suffisance des perceptions, telles qu'elles apparaissent à l'esprit, est la plus haute évidence; chez Spinoza, elle est l'axiome qui affirme l'identité de nature de la cause et de l'effet, c'est-à-dire la possibilité (et par conséquent la nécessité) de fonder la science dans un raisonnement à priori indépendant des données expérimentales. Nous avons déjà rencontré cette opposition et nous savons que si elle exprime seulement le choix d'un axiome différent, l'avantage appartient à la pensée qui affirme la nécessité d'un fondement à priori de la philosophie.

Hume peut-il attaquer l'axiome de l'implication de l'effet et de la cause autrement qu'en se référant au postulat opposé, qui met la cause et l'effet à l'extérieur l'un de l'autre? Et peut-il justifier ce postulat autrement qu'en recourant à son principe du primat de la différence sur l'identité? C'est du moins ainsi qu'il présente sa critique de la théorie à priori de la causalité lorsqu'il nie que l'esprit puisse jamais trouver l'effet dans la cause supposée, même par la plus minutieuse recherche, attendu que l'effet est totalement différent de la cause, ce qui exclut qu'il soit en elle[12]. La forme de cet argument a l'avantage de lui faire viser directement la théorie spinoziste de la cause — celle de l'enveloppement de la cause dans son effet — et de présenter la contradiction des doctrines dans sa radicalité, puisqu'à l'identité de nature de la cause et de l'effet, il oppose leur différence «totale». Elle a l'avantage de montrer par suite que Hume sait ce qu'il critique, et qu'il cherche à l'atteindre directement dans son principe. Il est donc probable que, connaissant la thèse adverse, l'empiriste ne se contente pas pour la réfuter d'asseoir simplement la sienne sur le présupposé contraire.

12. «The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it.» EHU 4,1; ff IV 26.

Il est facile de voir dans le système de Hume d'où vient cette différence totale de la cause et de l'effet: elle est évidemment une conséquence directe du principe de la différence réelle de tous les êtres distincts. Selon ce principe, ou bien la cause se confond avec l'effet, et ils sont impensables l'un sans l'autre, et il y a tout au plus une distinction de raison entre eux; ou bien la cause et l'effet peuvent être envisagés séparément, et alors leur différence est réelle ou totale. Or le simple fait que je puisse ignorer la cause de nombreux effets prouve que je peux les penser à part d'elle. D'autre part, même connaissant les causes de certains effets, je peux les imaginer à part de leur effet ou liées à d'autres effets. Ainsi, par exemple, rien ne m'empêche, considérant en elle-même une pierre que je tiens, de penser qu'elle va rester suspendue dans l'air si je la lâche. Seule mon expérience me dit qu'elle va plutôt tomber. Et d'ailleurs cette idée que les choses pourraient se comporter autrement qu'elles ne le font dans notre expérience habituelle n'est-elle pas la source inépuisable de superstitions, de fictions poétiques, de l'ordre particulier des rêves, ou des utopies? Vue de l'intérieur des idées, la liaison causale est donc tout à fait contingente et arbitraire, justement parce qu'elle s'établit toujours de l'extérieur, c'est-à-dire par-dessus une distinction originaire. C'est pourquoi, dans la pure perspective empiriste, force nous est de constater que chaque effet est un événement distinct de sa cause, indécouvrable en elle, si bien que sa première invention ou conception à priori devrait être entièrement arbitraire. Et même après que la vraie cause a été suggérée ou donnée, sa conjonction avec l'effet continue à paraître arbitraire, vu qu'il y en a toujours beaucoup d'autres qui semblent à la raison convenir aussi parfaitement et tout naturellement[13].

Rien n'est affirmé encore qui contredise la critique spinoziste de l'imagination, tant qu'on se contente de constater que l'imagination conçoit la causalité comme une liaison extérieure et contingente entre des êtres distincts. Mais la perspective exprimée à la fin du paragraphe précédent suggère une idée de la causalité qui renforce d'une part l'identification de la théorie

13. «Every effect is a distinct event from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the first invention or conception of it, *à priori*, must be entirely arbitrary. And even after it is suggested, the conjunction of it with the cause must appear equally arbitrary; since there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural.» EHU 4,1; H IV 27.

empiriste à celle que critique le rationaliste, et qui commence à la faire éclater aussi. Hume définit là la cause et l'effet comme des «événements», et donc comme des processus temporels, attendu que c'est dans le temps avant tout que s'ordonnent les événements*. Du reste, Spinoza disait la même chose au sujet de la causalité conçue selon l'imagination à partir de l'ordre commun de la nature (c'est-à-dire à partir de l'ordre temporel extérieur des existences particulières). Cependant l'idée de cause comme événement s'oppose aussi à celle qui en fait un pur objet statique, tel qu'une image le représente. Une cause ne signifie plus pour Hume simplement l'objet d'une idée que celle-ci indique en tant que sa propre cause, mais bien un événement qui a une certaine position temporelle par rapport à d'autres. Certes ce sens n'est pas absent totalement de la théorie spinoziste de l'imagination; il apparaît dans l'idée d'un «ordre» commun de la nature, et dans le principe de contiguïté qui dirige l'imagination et reproduit cet ordre temporel de l'expérience commune. Et en ce sens, la critique rationaliste continue à viser la théorie empiriste de la causalité. Pourtant, elle vise aussi et surtout la théorie de la représentation de la cause dans l'image. Or c'est la critique de cette représentation qui impose la reconnaissance d'une autre pensée, intellectuelle, de la cause et aboutit ainsi à la contestation de toute la représentation imaginaire ou commune de l'ordre naturel. Mais, si maintenant la cause et l'effet se définissent par leur place dans un ordre temporel, et non plus par une certaine qualité interne de l'objet, la démonstration de la tendance hallucinatoire des images ne prouve pas encore que la causalité ne puisse pas appartenir néanmoins à l'imagination. Il suffit que l'ordre empirique des événements puisse être saisi pour que l'idée humienne de la causalité se justifie. Or cet ordre n'est rien d'autre que celui des perceptions, et il est par conséquent entièrement présent dans l'imagination. L'affirmation rationaliste que cet ordre est entièrement déterminé par la nature de la cause — en tant qu'elle précontiendrait l'effet et sa production — devrait par suite, sinon se déduire de l'expérience, du moins s'y vérifier. Le rationaliste devrait donc pouvoir montrer que l'effet ne peut jamais entrer dans cet ordre commun de la nature sans y être introduit par la cause qui le constitue essentiellement. Voilà la faille où Hume insère son levier: pour défendre sa conception de la contingence du lien causal, il va précisément s'efforcer de montrer l'indépendance par rapport à sa cause de l'effet considéré en soi (et prouver ainsi sa différence d'avec sa cause). Car

non seulement un événement, ou une chose ou un «effet», peut avoir plusieurs causes diverses, mais il peut aussi exister sans cause aucune, et s'affirmer gratuitement, dans sa pleine suffisance substantielle. Comme toutes les idées distinctes sont séparables les unes des autres, et comme les idées de cause et d'effet sont distinctes, il est aisé pour nous de concevoir qu'un objet ne soit pas existant à un moment donné, puis existant l'instant suivant, sans lui joindre pourtant l'idée d'une cause ou d'un principe producteur. Autrement dit, l'imagination peut parfaitement penser un commencement d'existence à part de toute idée de cause; et, par conséquent, la séparation actuelle de ces entités est possible aussi, dans la mesure où elle n'implique aucune contradiction ni absurdité; de sorte qu'elle ne peut pas être réfutée par un pur raisonnement portant sur les seules idées, c'est-à-dire par une démonstration à priori, supposée seule capable de prouver la nécessité pour toute chose d'avoir une cause[14].

Hume réexpose simplement ici les conditions que doit remplir son adversaire pour contester sa conception de la causalité: il doit raisonner à priori, à partir des seules idées, et démontrer la nécessité causale à partir de la seule analyse des qualités propres à l'idée d'une cause. En outre, la définition donnée de la causalité s'appliquant directement aux perceptions de l'imagination, il est justifié d'argumenter en s'appuyant seulement sur ces idées, conçues selon la manière dont elles se présentent et existent dans l'imagination, c'est-à-dire dans cette séparation que Spinoza leur reconnaît aussi à l'intérieur de la perspective imaginaire.

3

Il est vrai que le Hollandais refuserait probablement de dire que la séparation de la cause et de l'effet soit possible en tant qu'elle n'implique ni contradiction ni absurdité. Car, la contradiction étant pour Spinoza une différence par rapport à l'ordre nécessaire de la déduction, et donc de la causalité, l'absurdité se mesure justement à l'aune de cette notion à priori de cause que

14. «As all distinct ideas are separable from each other, and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, 'twill be easy for us to conceive any object to be non-existent this moment, and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause or productive principle. The separation, therefore, of the idea of a cause from that of a beginning of existence, is plainly possible for the imagination; and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that it implies no contradiction nor absurdity; and is therefore incapable of being refuted by any reasoning from mere ideas; without which 'tis impossible to demonstrate the necessity of a cause.» THN 1.3.3. H 1 381.

Hume refuse. N'est-ce pas alors, s'interrogera le rationaliste, parce qu'il a rejeté, avec le principe de l'implication causale, toute nécessité dans le raisonnement, tout critère de vérité démonstrative, toute possibilité de contradiction par conséquent, que l'empiriste peut ainsi imaginer à volonté n'importe quelle fiction et la poser à part sans contradiction? Et en effet, en refusant que les choses singulières aient leur raison nécessaire dans une cause, c'est du même coup le critère de la contradiction pour déterminer la nécessité et l'impossibilité, que l'empiriste semble refuser. Car l'impossibilité était définie par Spinoza comme une contradiction dans la nature d'une chose qui empêche son existence[15]. Et, si cette nature se définit par sa cause, et que son existence dépend de la puissance de cette dernière, l'idée de contradiction implique celle d'incompatibilité causale. Elle vaut donc seulement à l'intérieur d'un système qui reconnaît une nécessité absolue à la déduction. Par suite, contester la nécessité du rapport causal, la valeur du raisonnement à priori, et la pertinence du critère de la non-contradiction, c'est bien, semble-t-il, une seule et même chose.

Toutefois Hume paraît aussi admettre ce critère, quoiqu'il définisse la contradiction indépendamment du rapport causal ou de l'implication qui fonde la déduction. Le contradictoire signifie seulement pour lui ce qui n'est pas intelligible en soi, c'est-à-dire non distinctement perceptible. Autrement dit, la contradiction est une qualité propre de la perception, une défaillance dans son mode d'apparaître. C'est pourquoi elle ne peut jamais venir de l'extérieur, d'un rapport à d'autres perceptions, ni donc d'un raisonnement à priori fondé sur le rapport causal. Tout ce qui est intelligible et peut être conçu distinctement n'implique aucune contradiction et ne peut jamais être prouvé faux par un argument à priori[16].

Et assurément on voit comment cette idée de la contradiction exclut toute origine dans une relation causale quelconque, si l'on définit la causalité comme rapport extérieur entre deux événements distincts. Mais en va-t-il de même si la causalité est conçue comme intérieure à l'effet qu'elle produit? Dans ce cas, la contradiction que découvre la déduction n'est plus une incompatibilité extérieure et contingente entre deux objets, mais un défaut de sa nature même, donc justement un obstacle

15. TIE; S II 19.

16. «Whatever is intelligible, and can be distinctly conceived, implies no contradiction, and can never be proved false by any demonstrative argument or abstract reasoning *à priori*.» EHU 4.2; H IV 31.

absolu à la conception distincte de son essence et à son intelligibilité. Vu qu'elle ne définit pas la causalité comme une relation extérieure entre les choses, la critique spinoziste ne porterait donc pas non plus sur ce rapport extérieur en tant que tel, mais d'abord sur les conditions d'intelligibilité, en tant qu'elles impliqueraient un rapport causal plus profond que celui que l'imagination croit voir dans les coïncidences événementielles. C'est déjà dans l'essence de la chose prise en soi que la causalité intervient et qu'elle se révèle comme constituant sa structure. Et c'est seulement à l'intérieur de cette structure intime de l'objet que le raisonnement déductif peut découvrir une véritable contradiction de caractère causal. En ce sens Spinoza peut dire lui aussi que tout ce qui est intelligible et peut être clairement conçu n'implique aucune contradiction, car alors l'entendement déduit nécessairement l'essence de la chose.

Cependant ce n'est certainement pas cette consistance d'une structure causale interne des choses que Hume entend, lui, par leur intelligibilité. Non, ce n'est pas une quelconque structure interne des perceptions qui les rendrait distinctes, mais le fait que l'imagination puisse les distinguer, ou les penser à part, ou les «percevoir» tout simplement. Et cela ne signifie pas qu'il y ait deux types de perceptions — les unes distinctes et les autres indistinctes —, mais que ce qui est imaginé comme séparé ne peut pas être prouvé non séparé ou essentiellement uni par un *raisonnement à priori*. Car *le contradictoire*, ou l'*inintelligible*, ou l'indistinct, ce n'est pas ce qui n'obéit pas à un certain ordre, c'est l'impensable ou l'inimaginable. Ce n'est même pas ce qui contredit l'expérience des sens, mais seulement ce qui échappe à toute pensée et dépasse ses limites. Car ce qui n'a jamais été vu ni entendu peut encore être conçu, n'y ayant rien hors du pouvoir de la pensée, hormis ce qui implique une contradiction absolue[17]. C'est pourquoi il est absurde de vouloir montrer la nécessité pour la philosophie de dépasser l'imagination en cherchant en elle des contradictions, attendu que cela reviendrait à lui supposer le pouvoir de penser l'impensable[18]. Aussi seules l'existence et la non-existence sont véritablement contraires et impliquent une absolue contradiction, puisque cette «relation» n'existe qu'entre le pensé et l'impensé. Dans les

17. «What never was seen, or heard of, may yet be conceived; nor is any thing beyond the power of thought, except what implies an absolute contradiction.» EHU 2; H (V 14.

18. «'Tis in vain to search for a contradiction in anything that is distinctly conceiv'd by the mind. Did it imply any contradiction, 'tis impossible it cou'd ever be conceiv'd.» THN 1.2.4; H I 349.

autres cas, la contradiction n'est pas absolue, et elle n'indique qu'une incompatibilité contingente, qu'une contrariété dans l'ordre causal de l'expérience commune[19]*.

Mais pourquoi une telle contrariété dans les rapports de cause à effet ne constitue-t-elle pas une contradiction absolue, sinon parce que la causalité a été définie comme une pure relation contingente? Et cette définition ne s'explique à son tour que sur la base du postulat de la réalité de toute différence et de son corollaire affirmant l'autonomie des perceptions distinctes, dont se conclut l'extériorité de toute relation. Ainsi, pour l'instant, le rationaliste et l'empiriste paraissent pouvoir développer chacun les conséquences de leur principe sans se toucher, comme s'ils élaboraient simplement des mondes différents et séparés. Tant que Hume ne reconnaît pas de nécessité à la relation causale, la critique spinoziste ne peut pas atteindre ses principes; et tant qu'il ne produit pas de critique de la nécessité causale, le raisonnement à priori n'est pas non plus contesté dans ses droits parallèles, et la prétention d'expliquer encore par une cause interne les existences autonomes, sans lien causal extérieur, ne peut pas être abattue. Or tout l'ordre causal du rationaliste repose sur cette autoposition d'un principe à priori qui constitue la source de toute la puissance causale, en tant qu'absolument intérieure à elle-même. C'est de l'idée de cause de soi, en effet, que dépend toute la conception de la déduction à priori et de sa nécessité. Et c'est cette notion aussi qui constitue à présent l'avantage du rationaliste sur l'empiriste, étant donné que, s'ils construisent deux mondes séparés en partant de principes différents, leur méthode commune semble devoir être le raisonnement à priori, dont le fondement réside précisément dans la cause de soi. Alors Hume, en attribuant l'autonomie à toutes les substances perceptives séparées, n'abuse-t-il pas justement de ce principe de la cause de soi, puisque chaque perception devient ainsi un nouveau principe? Assurant sa science sur des substances, sur des êtres par soi, l'empiriste ne serait-il pas simplement un rationaliste inconséquent? Car que fait-il, sinon absolutiser le principe en le coupant de ses conséquences, en le bloquant donc dans sa propre contradiction?

Cependant est-il bien vrai que les substances perceptives doivent être leurs propres causes du seul fait qu'elles existent par soi ou qu'elles ont un être propre et distinct? En tout cas

19. THN 1.1.5: H I 323.

Hume conteste l'idée qu'une chose puisse être sa propre cause. Car si un être devait son existence à sa propre puissance, il faudrait qu'il fût antérieur à lui-même et qu'il se précédât donc dans l'existence, ce qui est absurde. En effet, ou bien une chose est, ou bien elle n'est pas, vu que cette opposition entre l'existence et la non-existence forme le seul cas de contradiction absolue. En vérité, cette conclusion que ce qui ne possède pas de cause extérieure est cause de soi vient seulement d'une absolutisation du postulat selon lequel tout ce qui existe doit avoir une cause. Or c'est la valeur absolue de ce postulat que Hume met justement en doute dans sa critique de la causalité. Ce préjugé abandonné, on voit que l'existence par soi de la substance perceptive particulière ne signifie pas, effectivement, que la perception se produise elle-même, mais seulement qu'elle est séparée et qu'elle ne doit absolument son existence à aucune cause, ni externe, ni interne. Dire qu'un objet existe sans cause, ce n'est pas dire en effet qu'il est sa propre cause[20], ni d'ailleurs attribuer un pouvoir de production au néant pour faire de celui-ci une cause universelle, mais nier que l'apparition de l'existence ait à trouver ultimement sa source dans une cause; c'est nier que l'existence ne soit concevable que comme un produit ou un effet*. La substance est bien par soi, en ce sens qu'elle doit être conçue par soi seule, mais elle ne l'est pas en ce sens qu'elle dépendrait de sa propre puissance. Contrairement à ce que veut Spinoza, la conception par soi n'implique pas la cause de soi, parce qu'elle ne signifie pas une déduction originaire, une déduction ou causation de l'existence à partir de l'essence ou puissance. La contingence des existences signifie la gratuité absolue de la pure existence. Par suite, les postulats de Hume n'ont pas la même valeur que ceux de Spinoza. Ils ne fondent pas la déduction nécessaire des conséquences, mais décrivent et organisent les perceptions de l'extérieur, dans la contingence essentielle de tout rapport. C'est pourquoi le principe de la réalité de toute différence n'est pas un principe à priori devant fonder une chaîne déductive; il constitue la pure mise en question de cette nécessité et universalité causale selon laquelle tout devrait avoir une cause ou une raison. La vraie question pour Hume est de savoir si tout objet qui se met à exister a besoin d'être produit par une cause; et à cette question il répond que ce présupposé est loin d'être certain, n'étant

20. «An object, that exists absolutely without any cause, certainly is not its own cause.» THN 1.3.3: N I 382.

évident ni intuitivement ni démonstrativement[21]. Il ne s'agit d'ailleurs pas de rejeter purement et simplement le principe que tout objet doit avoir une cause de son existence, mais seulement de montrer que nous ne pouvons pas en être assuré par une raison à priori. Ce dont il s'agit, c'est donc de détruire l'idée que la causalité constitue la première relation, celle qui se fonde elle-même et fonde toutes les autres. Bref, on le voit, cette mise en question vise l'idée même de la nécessité absolue de la connexion causale*.

4

On se souvient que l'avantage supposé de l'entendement sur l'imagination pour comprendre la causalité résidait dans sa capacité de produire directement en lui, par la déduction, l'ordre universel des causes, et par conséquent de saisir de l'intérieur la nécessité de cet ordre. Au contraire, parce qu'elle conçoit les choses comme contingentes, l'imagination était déclarée incapable de connaître vraiment les causes. S'il est prouvé maintenant que la conception imaginaire de la cause est la seule possible, alors la définition même de la causalité doit être modifiée et être formée non plus à partir de la nécessité, mais à partir de la contingence ou de la probabilité.

Car quelles sont les relations que nous percevons entre une cause et un effet? On constate simplement que la cause et l'effet sont contigus et que la cause précède l'effet. Voilà tout ce que l'on peut observer lorsqu'on examine un cas particulier de relation causale. Mais il faut avouer que l'analyse du cas particulier est insuffisante pour définir la causalité, car, s'il est bien vrai que la priorité de la cause et la contiguïté de la cause et de l'effet sont des propriétés constantes de la relation causale, il est évident aussi qu'elles ne définissent pas la nature de cette connexion, puisqu'il ne suffit pas qu'un objet ou un événement soit antérieur et contigu à un autre pour qu'on puisse assurer qu'il en est la cause. Pour nous en convaincre, il faut encore que cet objet se manifeste comme celui qui a produit l'effet, il faut encore que le second événement paraisse bien découler du premier. Or ces conditions ne donnent-elles pas raison au rationaliste? Ne prouvent-elles pas qu'on ne comprend la causalité que par la saisie interne de l'implication causale, qu'en se plaçant donc au point de vue de l'entendement?

21. «The true state of the question is, whether every object, which begins to exist,

Hume reconnaît aussi les limites de l'analyse du cas singulier et son insuffisance pour l'explication de la causalité. Il constate qu'après avoir découvert ou supposé que les deux relations de la contiguïté et de la succession sont essentielles à la causalité, on ne peut pas s'arrêter là ni avancer plus loin en considérant un seul exemple de cause et d'effet[22]. Et si l'imagination était limitée à cette observation de relations singulières, Hume devrait donner en effet raison à la critique spinoziste. A partir de la pure contiguïté et de la succession, il n'est pas possible d'atteindre à la véritable idée de cause et, dans la mesure où l'imagination en reste à la considération des objets particuliers, elle ne découvre pas le lien de nécessité qui attache l'effet à sa cause, et elle ne peut qu'envisager leur relation de l'extérieur, comme contingente.

Cependant, pour Hume, l'échec de la définition de la causalité à partir de l'étude d'un exemple singulier de relation causale ne signifie nullement qu'il faille abandonner l'imagination pour un entendement de type spinoziste. Il suffit de remarquer que notre idée commune de la relation causale vise toujours plus que le rapport singulier d'une cause et d'un effet, et qu'il faut y ajouter une autre relation: celle de la répétition de ce rapport singulier. (En effet, nous considérons comme reliés causalement des objets qui non seulement se succèdent et sont contigus, mais dont ce rapport se répète aussi constamment.) Or cette nouvelle idée (celle de répétition) appartient précisément à l'imagination en tant que celle-ci comprend la mémoire. Il est vrai toutefois que la notion de répétition ne fait pas sortir non plus ni de la contingence ni de cet ordre commun de la nature propres au champ de l'imagination. Car la répétition semble n'ajouter aucune nouvelle relation aux deux précédentes étant donné qu'elle se borne à multiplier la séquence singulière et à redoubler ainsi le rapport de succession, qui relie maintenant aussi bien chaque cause à chaque effet singuliers que les diverses répétitions de ces séquences. Loin donc que cette nouvelle détermination libère la causalité de la temporalité pour la situer dans la pure atemporalité de la pure déduction, elle l'ancre une fois de plus dans la succession et son extériorité.

---

must owe its existence to a cause; and this I assert neither to be intuitively nor demonstratively certain.» THN 1,3,3; H I 383.

22. «Having thus discover'd or suppos'd the two relations of *contiguity* and *succession* to be essential to causes and effects, I find I am stopt short, and can proceed no farther in considering any single instance of cause and effect.» THN 1,3,2; H I 378.

Pourtant, la répétition des séquences causales singulières ne suffit pas encore à expliquer la causalité car, même si l'on admet que la contingence soit première par rapport à la nécessité, il n'en reste pas moins que nous possédons une idée ou un sentiment de nécessité lié à notre expérience du rapport causal, que l'empiriste ne peut pas nier. Or la répétition seule est une relation purement contingente, qui n'autorise par conséquent aucune inférence. La répétition qui se manifeste dans l'expérience de la causalité ne concerne qu'une dimension du temps: le passé — et le présent à la limite —, alors que la causalité telle que nous la pensons effectivement est bien atemporelle en ce sens qu'elle ne varie pas avec le temps et n'est pas limitée en lui, mais vaut pour tous les temps. Autrement dit, la temporalité-supratemporalité particulière de la causalité englobe également le futur. Et celui-ci semble devoir échapper à l'expérience au sens fort, en tant qu'il représente justement ce qui n'est pas encore donné réellement. Or, comment passer du passé au futur à l'intérieur du temps lui-même sans prendre appui sur une nécessité atemporelle, sur une identité éternelle antérieure à toute succession? N'était-ce pas la fonction de l'entendement que de saisir hors du temps la nécessité qui explique ce qui se produit en lui et ne peut s'y présenter que dans la contingence? N'est-ce pas cette inférence du passé au futur qui réclamait qu'on sorte de la pure considération de l'ordre commun et externe ou temporel de la nature pour regarder de l'intérieur, dans son éternité, l'ordre universel et nécessaire des causes?

Hume est très conscient de l'impossibilité d'expliquer le futur par la seule expérience brute du passé, et il souligne lui-même cette difficulté. Il ne revient pas du tout au même, remarque-t-il, d'observer que tel ou tel objet a toujours été suivi du même effet, et de prévoir que les autres objets paraissant similaires à celui-là seront aussi suivis d'effets semblables[23]. Ici encore une constatation qu'un rationaliste accepterait aisément de partager avec son adversaire aboutit chez Hume à une conclusion tout opposée au rationalisme. Loin d'interpréter cette différence du passé et du futur dans l'imagination comme une contestation définitive de l'expérience et des prétentions de l'imagination à comprendre ce qu'est une cause, il y voit une preuve contre

23. «These two propositions are far from being the same. *I have found that such an object has always been attended with such an effect*, and *I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects.*» EHU 4,2; H IV 30.

ceux qui voudraient faire de l'inférence causale l'objet d'un raisonnement à priori. Car s'il était possible de déduire à priori l'événement futur de l'expérience passée, alors l'un impliquerait l'autre et, partant, loin d'être réellement différents, le futur et le passé seraient fondamentalement identiques. Autant dire que le futur serait déjà présent dans le passé, ce qui contredirait sa définition et celle de la succession elle-même. Bref, une telle inférence déductive impliquerait une faculté d'expérimenter le futur en tant que présent, passé et futur à la fois, ce qui reviendrait à confondre toutes les dimensions du temps et à le nier par conséquent tout en le conservant. La connexion entre l'observation du passé et la conclusion qu'on en tire concernant le futur n'est pas intuitive. Il faut qu'il y ait entre elles une médiation qui permette de tirer cette inférence, à supposer qu'elle puisse être tirée par la raison. Mais Hume convient qu'il ne voit pas ce que cette médiation pourrait bien être et laisse au rationaliste la tâche de montrer ce lien rationnel supposé entre l'expérience et les conclusions du raisonnement causal[24]. Il est évident que Spinoza aurait une réponse prête: cette médiation, c'est justement l'entendement. On pourrait imaginer en effet qu'une telle affirmation apparaisse dans la bouche de l'«imagination» ou de la «concupiscence» à l'intérieur d'un dialogue avec la «raison» tel que le jeune Spinoza en composait. Lui aussi prétend bien en effet que le raisonnement causal passe la compréhension de l'imagination parce que celle-ci ne possède justement pas l'idée de la cause telle que seul l'entendement peut la comprendre. Ainsi Hume semble-t-il poser la condition à remplir pour que la causalité puisse faire l'objet d'une déduction, et il paraît devoir réclamer aussi un dépassement de l'imagination; si bien qu'il semble justifier tant la tentative de Spinoza que sa critique, puisqu'il avoue ne pas pouvoir saisir à partir de l'imagination l'être de cette nouvelle faculté, dont la fonction est justement de transcender l'imagination et ses apories.

Mais, en fait, Hume a des raisons de refuser l'existence d'une telle faculté, et des raisons autres que ces aveux d'incompétence. Tout d'abord, nous savons que la possibilité d'un raison-

24. «The connexion between these propositions is not intuitive. There is required a medium, which may enable the mind to draw such an inference, if indeed it be drawn by reasoning and argument. What that medium is, I must confess, passes my comprehension; and it is incumbent on those to produce it, who assert, that it really exists, and is the origin of all our conclusions concerning matter of fact.» EHU 4,2; H IV 30.

nement causal à priori contredirait les principes les plus assurés de l'imagination, ceux de l'extériorité des moments de la succession et de la réalité des différences perçues. Ensuite, la reconnaissance de la répétition comme propriété de notre idée des causes et des effets nous fait retrouver le principe de la priorité de la ressemblance sur l'identité — car c'est à la mémoire qu'appartient la répétition. Or, dans l'imagination, les perceptions singulières sont perçues comme distinctes les unes des autres. Il s'ensuit que la répétition d'une idée, en tant qu'elle se définit par la correspondance de deux ou de plusieurs idées en des endroits différents de la succession des perceptions, ne peut pas signifier la réapparition d'une même idée, mais seulement les apparitions diverses d'idées semblables. En d'autres termes, dans la répétition, ce sont des idées distinctes qui s'unissent sans supprimer leur différence; or telle est justement la définition de la ressemblance. C'est pourquoi Hume parle dans ce cas d'objets «apparemment similaires»[25], entendant par là non pas qu'il existe une autre ressemblance, authentique et absolue, mais que la ressemblance est une propriété de ce qui apparaît, savoir des perceptions*.

La répétition des séquences causales dans le passé ou la mémoire n'est pas un objet qui puisse à volonté se prêter à un raisonnement à priori et dont l'empiriste se contenterait de constater qu'il n'en a aucune expérience, pour en déduire que la nécessité causale échappe à l'imagination. Au contraire, la structure même de l'idée de relation causale, telle que nous la livre l'expérience ou la mémoire, exclut l'existence d'une inférence déductive et intuitive allant de la cause à l'effet; car une telle inférence reposerait sur l'identité atemporelle de la cause et de l'effet, alors que la répétition des séquences causales passées implique la ressemblance, et donc la différence ou la non-identité. Par suite, l'ordre commun de la nature n'appelle pas une science intellectuelle éternelle pour combler les lacunes qu'il laisse dans notre compréhension; bien au contraire. Si une telle intelligence pouvait exister, alors ce n'est pas cette causalité à peine saisissable par l'imagination qu'elle comprendrait, attendu que la déduction à priori se fonde sur des propriétés qui contredisent celles de la relation empirique de cause à effet. La causalité, loin d'être irréductible à l'imagination et de contredire la priorité de la ressemblance, n'est qu'un exemple de celle-ci. Car, en réalité, tous les arguments tirés de l'expérience

25. cf. cit. 23.

sont fondés sur la similarité que nous découvrons entre les objets de la nature et qui nous incite à attendre des effets semblables à ceux que nous avons déjà vus succéder à de tels objets[26]. L'analyse de la causalité telle qu'elle se donne dans l'expérience montre donc bien que cette relation se compose effectivement des deux autres relations qui forment avec elle les principes de l'association des idées: la ressemblance et la contiguïté.

Néanmoins, *en tant qu'elle est ainsi réduite aux autres* rapports moteurs de la mécanique imaginaire, la causalité reste inexpliquée dans sa propriété la plus essentielle: la nécessité du lien de cause à effet ou — au niveau de la pensée causale — l'inférence qui permet de passer de la cause à l'effet et vice versa. Or cette inférence ne peut pas se réduire à une simple donnée de l'expérience, car alors la contemplation de la répétition des séquences causales dans le passé se fermerait sur elle-même sans autoriser aucune inférence regardant le futur. Pourtant le fait est que — avec ou sans recours au raisonnement à priori, que cela s'explique ou non par l'expérience — nous accomplissons couramment de telles inférences, chacun s'attendant à ce que les événements répétitifs du passé se reproduisent dans le présent et l'avenir. Bref, de causes qui paraissent semblables, nous attendons des effets semblables: voilà la somme de toutes nos conclusions tirées de l'expérience[27]. L'empiriste doit donc s'incliner devant les faits et tenter de les expliquer tels qu'ils se donnent. Il n'est pas contraint cependant à chercher leur origine hors d'eux et peut toujours se contenter de les décrire, vu qu'ils possèdent déjà leur justification en eux-mêmes. Par conséquent, l'inférence causale ne doit pas nécessairement être interprétée comme un effet à expliquer par autre chose. On peut aussi la considérer comme un fait originaire, comme un principe d'explication; ce qui n'exclut même pas qu'elle soit simultanément aussi la somme de toutes nos conclusions expérimentales. Et, si Hume compte la causalité parmi les principes de la pensée, n'est-ce pas justement parce qu'il reconnaît que l'inférence causale n'est pas réductible à d'autres principes et ne se ramène donc pas totalement à la ressemblance et à l'ordre spatial et temporel?

26. «In reality, all arguments from experience are founded on the similarity, which we discover among natural objects, and by which we are induced to expect effects *similar* to those, which we have found to follow from such objects.» *EHU* 4,2; H IV 31.

27. «From causes, which appear *similar*, we expect similar effects. This is the sum of all our experimental conclusions.» EHU 4,2; H IV 32.

5

Pourtant la causalité a une position quelque peu paradoxale pour l'empiriste puisque d'une part elle constitue une donnée originaire de l'expérience, un principe d'explication autonome, tandis que de l'autre elle ouvre l'expérience à ce qui n'est plus strictement présent en elle, et qu'elle s'analyse de surcroît en d'autres relations plus originaires. Dans la mesure où elle ne se réduit pas à ces relations, en tant qu'elle est autre chose qu'une répétition de séquences semblables rassemblées dans la mémoire, parce qu'elle implique une inférence concernant le futur, la causalité ouvre de l'intérieur l'expérience sur ce qui la transcende. Elle est donc bien une sorte de dépassement de l'expérience et des faits, et partant, de l'imagination qu'ils définissent, ainsi que le voulait la critique rationaliste. Cette transcendance causale, Hume la reconnaît, puisqu'il attribue à la causalité le pouvoir de nous informer de l'existence d'objets qui échappent à l'expérience sensible. Des trois relations qui ne dépendent pas des simples idées, dit-il, la seule qui peut se prolonger au delà de nos sens et nous informe de l'existence d'objets que nous ne voyons ni ne sentons, est la causalité[28]. (Les trois relations dont il s'agit ici sont, outre la causalité, l'identité, et les rapports spatio-temporels.) Ne doit-il donc pas exister effectivement un moyen terme dans l'inférence, entre la mémoire et la conclusion concernant le futur ou le non-présent, même si ce n'est pas le raisonnement à priori? Suffit-il de poser la causalité comme principe et de dire qu'il lui appartient justement de faire sortir l'expérience sensible d'elle-même? Un tel procédé ne revient-il pas, sinon à justifier le rationalisme, du moins à avouer l'insuffisance de l'empirisme? Si cette dernière doctrine doit reconnaître un principe qui la fait éclater, le scepticisme (qui nous demande d'avouer notre ignorance) peut-il encore rester l'allié du respect d'une expérience qui ne s'épuise pas seulement aux bornes de l'inconnu, mais s'ouvre nécessairement à un connaissable partiel au delà d'elle?

Plutôt que d'abandonner là cette question dans la pure indécision, Hume entreprend d'y répondre en cherchant ce moyen terme qui permet de dépasser le passé ou le donné des sens et de

28. «Of those three relations, which depend not upon the mere ideas, the only one, that can be trac'd beyond our senses, and informs us of existences and objects, which we do not see or feel, is *causation*.» THN 1.3.2: H I 377.

la mémoire. Si l'homme n'infère pas par un pur raisonnement, c'est donc à partir d'un autre principe, interne à l'expérience, qu'il conclut du passé à l'avenir[29]. Pour faire triompher l'empirisme, il suffit de montrer que c'est l'expérience elle-même qui se dépasse dans l'inférence causale. Il suffit de chercher ce principe qui constitue le propre de la causalité parmi les mécanismes mêmes de notre expérience commune. Alors le langage courant nous le donne aussitôt: le principe de l'inférence, c'est l'habitude. Car, chaque fois que la répétition d'un acte ou d'une opération particuliers produit une tendance à renouveler cet acte ou cette opération sans l'impulsion d'aucun raisonnement, nous disons communément que cette tendance est l'effet de l'habitude. En employant ce mot, toutefois, Hume ne prétend pas donner la raison ultime de cette tendance; il ne fait que désigner un principe de la nature humaine, universellement reconnu et bien connu par ses effets[30].

La désignation de ce principe achève donc la description empiriste de la relation causale telle qu'elle apparaît à l'imagination. Selon cette description, la causalité est une relation composée s'analysant en deux autres relations — la ressemblance et l'ordre spatio-temporel — et en un principe propre: l'habitude. Mais qu'est-ce que l'habitude? Rien d'autre qu'une tendance à prolonger une répétition passée dans le futur, et à continuer les régularités des séquences successives au delà des données de l'expérience sensible! Cette tendance est nommée habitude afin de marquer qu'elle n'est l'effet d'aucun raisonnement à priori, d'aucune déduction, d'aucune intuition de l'effet à inférer dans la cause ou de l'implication de la cause dans l'effet. Elle exprime le passage de l'idée de la cause à celle de l'effet par une liaison extérieure, par la pure mécanique d'une répétition proliférant dans la contingence. Au lieu de désigner la puissance de l'identique, l'habitude signifie au contraire la puissance de la ressemblance. Car qu'est-ce que l'inférence produite par l'habitude, sinon un prolongement de cette répétition ou de cette ressemblance? L'habitude, c'est donc la tendance de la ressemblance à se poser comme norme de l'imagina-

29. «There is some other principle, which determines him to form such a conclusion.» EHU 5,1; H IV 37.

30. «This principle is CUSTOM or HABIT. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding; we always say, that this propensity is the effect of *Custom*. By employing that word, we pretend not to have given the ultimate reason of such a propensity. We only point out a principle of human nature, which is universally acknowledged, and which is well known by its effects.» EHU 5,1; H IV 37.

tion des possibles. C'est la tendance de la pensée à concevoir les objets qui dépassent l'expérience sur le modèle de ceux dont nous avons l'expérience[31].

Cette solution n'a rien d'étonnant dans le système de Hume, non seulement à cause de la prépondérance qu'il accorde à la ressemblance parmi les relations, mais encore parce que l'être même des idées est conçu comme copie des impressions, c'est-à-dire comme répétition ou ressemblance des impressions. L'habitude désigne la ressemblance à travers la succession en tant que principe d'association des idées. Ainsi, étant en quelque sorte un mode de la ressemblance, l'habitude — et la causalité — implique la différence des idées qu'elle assemble et laisse subsister la contingence dans les inférences qu'elle produit. Grâce à elle, l'expérience se dépasse donc elle-même selon ses propres principes, de sorte qu'il devient inutile de recourir à un entendement pour expliquer la capacité de la pensée à atteindre une réalité qui n'est plus directement donnée aux sens et à la mémoire, c'est-à-dire dans les impressions. Et Hume peut conclure que toutes les inférences à partir de l'expérience sont des effets de l'habitude et non du raisonnement[32].

Est-ce à dire que le rationalisme soit réfuté par cette explication de la causalité? Si Hume montre qu'on peut comprendre la cause à partir de l'habitude, et partant, de la ressemblance et de l'imagination, exclut-il ainsi absolument l'explication rationaliste? Pour cela, il faudrait qu'il prouve que son explication est la seule possible et qu'elle est donc nécessaire. Mais, précisément, cette nécessité de la causalité et du raisonnement est abolie par la conception empiriste. Comment alors une telle philosophie pourrait-elle étayer une critique définitive, si son explication du lien causal interdit justement de la concevoir comme nécessaire? Hume est lui-même tout à fait conscient du statut contingent de sa propre théorie de la cause en tant que fondée sur l'habitude. Non seulement il pose l'habitude comme l'un des ultimes principes que nos facultés nous permettent d'atteindre, sans nous autoriser peut-être à nous enquérir plus loin de la «cause de cette cause», mais il comprend encore cette explication elle-même comme une hypothèse, l'emportant sur celle qui lie la causalité au raisonnement à priori du seul fait

31. «The maxim, by which we commonly conduct ourselves in our reasonings, is that the objects, of which we have no experience, resemble those, of which we have.» EHU 10.2: H IV 95.

32. «All inferences from experience, therefore, are effects of custom, not of reasoning.» EHU 5.1: H IV 38.

qu'elle est plus intelligible et qu'elle ne contredit pas l'expérience, dans laquelle la répétition des séquences causales est nécessaire pour supporter l'inférence. La supériorité de cette hypothèse ne vient donc pas de ce qu'elle constituerait un principe absolument certain, une origine nécessaire qui de par sa seule existence exclut toute autre. Ce qui est certain, c'est que l'on avance une hypothèse très intelligible et très plausible, sinon apodictiquement vraie, lorsqu'on dit qu'après la conjonction constante de deux objets (comme la chaleur et la flamme, le poids et la solidité), nous sommes déterminés par la seule habitude à attendre l'un lorsque l'autre apparaît. Cette hypothèse semble même être la seule qui explique pourquoi nous tirons d'un millier d'exemples une inférence que nous serions incapable de tirer d'un seul en tout point semblable à ces mille. La raison en effet est incapable d'une telle variation conditionnée par le nombre seulement[33].

Ce caractère hypothétique de la solution empiriste découle de la nature même de son objet. Car, posée comme principe de l'inférence causale, l'habitude signifie avant tout la contingence du rapport de cause à effet tel qu'il apparaît à la pensée. On sait que la nécessité attribuée à la causalité par le rationaliste présuppose que la cause puisse se fonder ou se causer elle-même, c'est-à-dire qu'il y ait réflexivité de la cause dans la cause première, ou bien que l'ordre causal prenne son origine dans un effet identique à sa cause. Bref, la nécessité causale implique une origine où l'identité et la causalité se confondent, et présuppose l'ancrage de l'ordre causal dans la cause de soi originaire qui constitue le principe à priori dont naît nécessairement le raisonnement à priori. Par suite, accepter la cause de soi équivaudrait à concéder la valeur du raisonnement comme porteur de l'inférence causale. Or il faut que l'empiriste évite la tentation de poser à son tour un principe absolu de la relation causale, s'il ne veut pas tomber dans une contradiction. C'est pourquoi l'habitude à la fois signifie l'origine extérieure de l'idée de causalité, son incapacité à rendre compte d'elle-même comme cause de soi, et se tient en tant que cause de l'inférence causale dans un rapport ouvert à la possibilité de son propre fondement, soit qu'elle n'ait pas de cause elle-même, soit que le

33. «It is certain we here advance a very intelligible proposition at least, if not a true one, when we assert, that, after the constant conjunction of two objects, heat and flame, for instance, weight and solidity, we are determined by custom alone to expect the one from the appearance of the other. This hypothesis seems even the only one, which explains the difficulty, why we draw, from a thousand instances, an inference, which we are not able to draw from one instance, that is, in no respect, different from them. Reason is incapable of any such variation.» EHU 5,1; H IV 37.

chemin de l'induction vers d'autres principes plus originaires reste à frayer. L'habitude demeure donc essentiellement un principe contingent de la causalité, car, en tant que cause de l'inférence, elle n'apparaît elle-même que comme le résultat d'une inférence. Donner à l'inférence l'habitude pour cause, cela ne revient-il pas en effet à constater une propension des hommes à poursuivre les répétitions des événements passés, c'est-à-dire à inférer que lorsque nous prolongeons de telles répétitions de séquences causales dans l'inférence, ce même principe doit encore être la cause de cette liaison d'idées?

Certes, qui ne voit qu'il y a un cercle dans cette manière de procéder? C'est par la causalité qu'on comprend finalement la causalité. C'est par le moyen d'une inférence que s'explique l'inférence. Toutefois ce mouvement circulaire n'entraîne en aucune façon la présupposition cachée de la cause de soi. Car, comme les inférences se font toujours de l'extérieur, elles ne se referment jamais sur une nécessité causale originaire. Aussi l'identité ne boucle-t-elle pas ce cercle, que seule la ressemblance tient suspendu dans sa contingence*. L'inférence qui place l'habitude dans sa fonction de cause des inférences en général n'engendre pas cette habitude et ne se confond pas avec elle, bien qu'une fois apparue, cette inférence devienne un exemple de plus de la liaison contingente que l'expérience sensible entretient avec son au-delà. Parce que l'habitude apparaît comme cause de l'inférence, le «raisonnement» qui la fait paraître ainsi doit se comprendre comme dérivant également de l'habitude, comme contingent, c'est-à-dire comme simple hypothèse en opposition avec la certitude supposée du raisonnement à priori.

Néanmoins on peut se demander si c'est à bon droit que Hume nomme l'habitude une «cause» de l'inférence. Car, à bien considérer les choses, il semble que l'alternative suivante s'impose: ou l'habitude est dite cause de l'inférence, et alors ces deux concepts (d'habitude et d'inférence) diffèrent comme l'idée de la cause et celle de l'effet; ou bien l'habitude n'est qu'un autre nom de l'inférence, et les deux concepts sont simplement identiques, de sorte que l'habitude ne peut pas désigner une cause de l'inférence, mais seulement achever une description de celle-ci. (Autrement, la confusion de l'inférence et de sa cause entraînerait inévitablement la contradiction dont nous venons de nier la présence dans le raisonnement de Hume.) Or qu'est-ce que l'habitude, sinon la tendance à répéter encore ce qui s'est déjà répété? et qu'est-ce que l'inférence sinon le prolongement actuel de la répétition de séquences de causes et d'effets semblables? Si la seule différence entre l'inférence et l'habitude consiste en l'extension plus grande de cette dernière et le fait qu'elle n'est qu'une tendance tandis que l'inférence est une actualisation de cette tendance, alors il n'est pas difficile de mon-

trer que de deux choses l'une: ou l'inférence n'est qu'un cas particulier d'habitude, impliqué en elle; ou l'inférence se comprend à partir d'une puissance d'inférer et ne diffère de sa cause que par le passage à l'acte. Dans les deux cas l'explication humienne ne serait qu'une manière détournée et contradictoire de recourir à la cause de soi pour expliquer la causalité. Car, si l'inférence est à la fois impliquée comme cas particulier dans l'habitude, et l'effet de cette dernière, elle est identique à sa cause et donc cause de soi; si elle n'est que l'actualisation d'une tendance, alors la seule différence entre l'habitude et l'inférence est celle entre la puissance et l'acte, ce qui reviendrait à dire qu'ils sont la même chose, une fois en tant que cause et l'autre en tant qu'effet, bref, encore une fois, cause de soi.

Il semble donc qu'il n'y ait que deux solutions. Ou bien Hume ne fait que décrire l'inférence et la situer dans un ensemble de phénomènes plus larges, sans expliquer d'où elle provient, et alors c'est à tort qu'il prétend en donner une cause. Ou bien il a vraiment ressenti le besoin de fonder l'inférence et a succombé en répondant à l'exigence de son adversaire.

C'est la première réponse qui paraît s'imposer. En effet, que l'habitude ne soit qu'un autre nom, plus général, de l'inférence, cela saute aux yeux dans la définition qu'en donne le *Traité*, lorsqu'il décide d'appeler habitude toute chose qui procède d'une répétition passée sans aucun nouveau raisonnement[34]. Dans ce cas, en effet, l'habitude n'est pas ce qui précéderait l'inférence, mais celle-ci même, l'effet, le passage de l'événement présent à l'absent fondé sur la répétition passée de leur liaison. Ceci posé, il n'est plus possible de donner l'habitude pour la cause de l'inférence sans faire sauter le système empiriste. Or, qu'il se rende coupable d'une telle contradiction, nous croyons le savoir déjà.

Cependant, ce serait à tort que l'on persisterait à maintenir la pensée de Hume dans cette contradiction. La définition que nous venons de citer vient du *Traité*, que Hume a lui-même repris à cause de ses défauts d'expression. En effet, on peut ne voir qu'une simple ambiguïté dans ce passage de l'utilisation de la notion d'habitude comme redoublement descriptif de celle d'inférence à son emploi dans le sens de cause de cette dernière. Et effectivement l'*Enquête* se limite, elle, à la définition de la notion d'habitude comme cause de l'inférence.

Certes, c'est celle qui semble justement faire problème, étant donné que, tant que les deux mots sont purement synonymes, le scepticisme de Hume reste encore cohérent dans la mesure où il justifie le refus de chercher une cause à l'inférence et incite à demeurer content de découvrir en elle un cas d'un principe général de la pensée et de l'action humaine. Néanmoins la contradiction incriminée est absente de l'*Enquête*, parce que là, justement, l'habitude n'est pas définie comme un synonyme de l'inférence, mais en tant qu'entité réellement distincte de cette dernière. Partout où il y a une tendance à prolonger les répétitions passées, dit l'*Enquête*, cette tendance est l'effet de l'habitude. Or la tendance est bien toujours identique à l'acte dont elle est la puissance, mais elle est maintenant l'effet, l'inférence, et non l'habitude. Il faut par suite comprendre celle-ci comme distincte de l'inférence, et donc de la tendance à renouveler un acte déjà fréquent dans le passé. Or, ce qui est la cause de ce nouvel acte, ce qui le précède toujours immédiatement et reste distinct de lui, c'est la répétition même qu'il prolonge; et l'habitude n'est que cette répétition au

34. «We call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion.» THN 1.3.8; H 1 403.

sein de la mémoire. Ainsi, parce que la répétition empirique n'est pas constituée par le retour de l'identique, mais par le rassemblement des semblables, le nouvel acte continue la série tout en en restant distinct.

On voit donc comment l'apparente contradiction ne reposait que sur une ambiguïté du mot habitude, que le *Traité* employait tantôt dans son sens restreint pour signifier la répétition seule et tantôt dans son sens large pour désigner tout le processus de l'inférence causale, compris comme opposé au raisonnement.

Justement interprétée, l'hypothèse humienne signifie que l'inférence, qui est le propre de la causalité, a pour cause une certaine relation de ressemblance, celle des contiguïtés passées d'objets ou d'événements similaires, cette série répétitive de séquences causales dans la mémoire constituant l'habitude. Loin de se soumettre subrepticement au fondement par la cause de soi, cette solution l'écarte au contraire en réaffirmant que la primauté de la ressemblance sur l'identité vaut encore pour la causalité. Dans la mesure où ce qui constitue le propre de cette dernière relation peut s'expliquer encore par soi, ce n'est pas en se clôturant sur sa suffisance, mais en renvoyant à la ressemblance (à l'habitude) comme cause extérieure et comme principe de l'extériorité des liaisons perceptives. Là où le raisonnement à priori ne peut concevoir la causalité que selon la nécessité, l'hypothèse empiriste en fait un cas de probabilité; car où l'un voit dans la cause un être unique, identique à sa puissance, l'autre montre derrière elle une multiplicité dans l'habitude qui lui donne sa puissance de l'extérieur.

6

Dans ces conditions, le critère pour départager les prétentions à la vérité des deux explications paraît simple, et Hume le propose lui-même: il suffit de voir s'il est possible d'inférer un effet d'une cause à partir d'un seul exemple de leur liaison, ou bien si au contraire plusieurs expériences de cette séquence sont nécessaires et si leur nombre importe donc pour la qualité de l'inférence.

Or il est évident que plus nous voyons un événement en précéder souvent un autre, plus nous acquérons la conviction qu'il en est la cause, et plus nous sommes inclinés à inférer l'existence de l'un à la simple vue de l'autre. La vie courante nous offre mille exemples de telles situations où notre conviction d'avoir affaire à des rapports de cause à effet s'affermit au fur et à mesure que la séquence se répète, alors que la première expérience de cette relation nous avait laissé parfaitement

stupide. Voilà donc la preuve que c'est l'habitude et non le raisonnement qui est à l'origine de l'inférence.

Mais, répliquera le rationaliste, ce mode d'approche de la pensée causale est seulement celui de l'expérience ordinaire. Il ne représente que l'essai imparfait de comprendre les causes des choses par une imagination réduite à se former une opinion en cherchant à saisir tant bien que mal un ordre de relation qui lui échappe essentiellement. Le philosophe, l'homme de science, lui, saura tirer d'une seule expérience l'enseignement qu'il cherche, parce que, l'analysant par l'entendement, il aborde la causalité par son vrai concept et atteint aussitôt et sûrement les causes qu'il cherche. Voilà donc la preuve que c'est la raison qui accomplit la véritable inférence, dont celle que le vulgaire imite par habitude n'est qu'un reflet très déformé. Voilà donc comment l'expérience même montre qu'il existe, au delà des inférences dues aux repérages hasardeux de régularités dans l'ordre commun de la nature, une inférence rationnelle qui atteint les causes dans leur nécessité et leur vérité.

Cependant l'empiriste n'est pas emprunté face à cette objection. Le cas du savant qui tire sa conviction d'une seule expérience n'est qu'une conséquence normale et courante du processus de l'inférence causale que pratique le vulgaire. Il n'y a rien d'autre là non plus qu'une pure extension de l'habitude, et l'empirisme n'a pas à craindre de devoir reconnaître que dans certaines circonstances une seule expérience peut nous donner la connaissance d'une relation causale. Bien plus, il peut accorder que les conditions requises pour qu'une telle expérience puisse réussir sont celles qu'un rationaliste indiquerait aussi. Il faut que l'expérience soit faite avec jugement, c'est-à-dire en éliminant autant que possible le hasard des rencontres communes. Il faut que soient supprimées toutes les circonstances qui ne concernent pas le rapport à découvrir; autrement dit, ce rapport doit être isolé et réduit autant que possible à lui-même[35]. Ces conditions remplies, c'est d'une seule expérience d'un pur rapport de cause à effet que nous pouvons tirer une inférence causale le concernant, comme le veulent les rationalistes*. Et pourtant, même dans ce cas, croire possible d'expliquer l'inférence par le raisonnement pur, ce serait oublier de tenir compte de toutes les circonstances qui entrent encore dans cette expérimentation purifiée; ce serait négliger la lourde masse

35. «We may attain the knowledge of a particular cause merely by one experiment, provided it be made with judgement, and after a careful removal of all foreign and superfluous circumstances.» THN 1.3.8; H I 405.

d'habitudes qu'elle présuppose; car, en fait, les principes mêmes sur lesquels repose la possibilité de telles expérimentations ont été formés par de multiples inférences antérieures. Bien que nous soyons supposé n'avoir qu'une seule expérience d'un effet particulier, nous avons déjà des millions et des millions d'expériences pour nous convaincre du principe que les mêmes objets placés dans les mêmes circonstances produisent toujours les mêmes effets; et ce principe se fonde entièrement sur l'habitude, dont il reçoit toute sa force[36]. Loin donc que ces inférences tirées apparemment à partir d'un cas singulier prouvent la nature rationnelle de l'inférence, elles montrent au contraire que non seulement l'inférence est l'effet de l'habitude, mais encore que nous pouvons aussi prendre l'habitude de faire des inférences. Autrement dit l'inférence est aussi bien l'effet de l'habitude que sa matière possible.

L'objection se transforme donc en une nouvelle confirmation de la théorie empiriste de la causalité. Néanmoins, la critique humienne ne pourra vraiment triompher que si elle enlève à l'explication rationaliste son fondement: l'idée de la nécessité du lien causal. Car, même en admettant que c'est l'habitude qui nous permet empiriquement de découvrir les relations causales et de former nos premières inférences les concernant, ne peut-on pas penser que cette manière d'aborder la causalité ne représente qu'une première étape dans sa connaissance? Voilà du moins ce que Spinoza pourrait aisément accorder. Rien n'interdit en effet que l'imagination ne constitue, d'un point de vue purement empirique, notre premier moyen cognitif, notre premier genre de connaissance, sans qu'il soit pourtant le seul, ni le premier dans l'ordre de la vérité. Que nous commencions à nous faire une idée des relations causales à partir des coïncidences de l'expérience commune et de ses régularités contingentes ne signifie pas encore que cette connaissance par l'imagination soit vraie ou définitive. Que l'on puisse élever cette notion imaginaire de la cause jusqu'à établir un principe selon lequel les mêmes objets se comportent toujours de la même façon dans les mêmes circonstances, cela montre seulement que même l'imagination n'en reste pas à sa première façon de procéder. Or pourquoi une autre connaissance, intellectuelle,

36. «Tho' we are here suppos'd to have had only one experiment of a particular effect, yet we have many millions to convince us of this principle: *that like objects, plac'd in like circumstances, will always produce like effects*; and as this principle has establish'd itself by a sufficient custom, it bestows an evidence and firmness on any opinion, to which it can be apply'd.» THN 1.3.8; H 1 405.

de la relation causale ne viendrait-elle pas ressaisir d'ailleurs ce que l'imagination cherche à concevoir tant bien que mal: la nécessité du lien causal? Car c'est bien une telle nécessité que suppose — sans pouvoir la penser en elle-même — l'établissement du principe par lequel l'expérimentateur peut fonder ses conclusions sur l'étude d'une seule séquence causale.

La théorie empiriste se contente de dérouler le processus par lequel l'imagination en vient à poser cette hypothèse, elle n'explique pas encore ce qu'est vraiment la nécessité du lien causal, et elle ne permet donc pas de comprendre la nature de la cause, nonobstant l'emploi qu'elle doit faire de ce concept. Si la manière d'accomplir l'inférence par l'imagination se révèle bien contingente, cela ne signifie pas encore que le lien de cause à effet ne soit pas, lui, nécessaire. Si l'imagination se contente de saisir les régularités de l'extérieur, pour s'aventurer, arbitrairement en quelque sorte, à les prolonger, elle n'explique pas par ses inférences le fait de ces régularités, ni sa propre tendance à se fier à la stabilité de l'ordre naturel. Par contre, s'il est possible de penser la nécessité causale en elle-même, alors l'imagination n'est pas contredite, mais comprise dans sa propre limitation. La constance de la nature et la croyance de l'imagination en cette constance trouvent leur explication dans l'idée de la nécessité causale en tant qu'égale au principe déductif du raisonnement à priori, et la pensée ressaisit les présuppositions que l'imagination se bornait à utiliser aveuglément.

Pour exclure cette interprétation de la relation causale, il faut montrer le caractère purement fictif de l'idée de la nécessité que prétend saisir le rationaliste. Il faut donc prouver que le lien entre la cause et l'effet ne comporte aucune nécessité absolue et que l'inférence de l'imagination est par suite tout à fait adéquate à la réalité du rapport causal. Pour cela, il faut montrer enfin que le procédé de l'inférence à partir de l'habitude n'est pas une façon extérieure de considérer la relation de cause à effet, qui serait appliquée plus ou moins arbitrairement aux phénomènes réels.

D'où pourrait venir que la cause réelle ait une connexion nécessaire avec son effet? Nous savons quelle serait la réponse du rationaliste. Il dirait que la cause produit ou «engendre» son effet, qu'elle le tire d'elle, où elle le précontenait, la façon dont l'effet préexistait dans sa cause formant ce que nous appelons la puissance de cette dernière. Par conséquent, c'est parce que la relation causale n'est rien d'autre que l'exercice de cette puissance, que la connexion de la cause et de l'effet est nécessaire.

Mais, justement parce que le rationaliste fonde son explication de la causalité sur l'identité, ces notions de puissance et de connexion nécessaire ne font pas que dépendre l'une de l'autre, elles sont encore identiques, et c'est ceci qui explique cela. Hume commence par constater cette identité et dénonce l'absurdité qu'il y aurait à passer seulement d'un terme à l'autre pour les faire se définir mutuellement, tautologiquement. Les termes d'efficace, de puissance, de force, d'énergie, de nécessité, de connexion ou de qualité productive sont tous synonymes, de sorte qu'il serait absurde d'utiliser l'un pour définir les autres[37]. La raison pour laquelle de telles définitions tautologiques doivent être rejetées ici ne réside pas dans le présupposé que chaque idée est définissable par d'autres à l'infini. A une telle exigence, le rationaliste pourrait facilement rétorquer qu'il faut commencer quelque part le raisonnement et accepter un premier principe qui ne se définisse que par soi. Hume lui-même pose en quantité de tels objets qui ne peuvent recevoir que des définitions tautologiques, lorsqu'il interprète les perceptions simples comme des substances. Seulement, ce qu'il refuse ici, ce n'est pas la tautologie avouée, mais le renvoi d'un terme à l'autre, parmi des synonymes, comme s'ils étaient différents et que l'un pouvait expliquer l'autre. Non, cette remarque n'a pas d'autre but que de lui donner le droit de critiquer toutes ces notions d'un seul mouvement, et son exigence n'est pas contraire ici à celles du rationalisme, qui plaide justement le droit de poser des à priori. Or, si les notions énumérées ne sont que des synonymes désignant un même principe premier, il en découle non seulement qu'elles ne peuvent pas se définir l'une par l'autre, mais aussi qu'elles ne supportent aucune définition, car celle-ci contredirait à la simplicité de tout principe premier. Car il est vrai que si les idées complexes peuvent être connues par définition, c'est-à-dire par l'énumération de leurs parties (les idées simples, qui les composent)[38], les idées simples elles-mêmes, en revanche, ne sont plus susceptibles de donner lieu à une énumération de parties. Dans ces conditions ni le rationaliste ni l'empiriste ne peuvent prétendre expliquer la nécessité causale, mais ils doivent l'admettre simplement.

37. «I begin with observing that the terms of *efficacy, agency, power, force, energy, necessity, connexion,* and *productive quality*, are all nearly synonimous; and therefore 'tis an absurdity to employ any of them in defining the rest. By this observation we reject at once all the vulgar definitions, which philosophers have given of power and efficacy.» THN 1.3.14; H I 451.

38. «Complex ideas may, perhaps, be well known by definition, which is nothing but an enumeration of those parts or simple ideas, that compose them.» EHU 7.1; H IV 51.

Certes, cette conception de la définition comme décomposition de l'idée composée en ses éléments simples est liée à la théorie humienne des perceptions. Elle ne vaut donc pas nécessairement pour le rationalisme qui est mis en question ici, si l'on ne peut montrer que ses propres principes l'obligent à accepter au moins les conséquences de cette conception. Or il est évident que le rapport causal entre la cause première et ses effets subséquents, ou entre le principe et ses conséquences, est parfaitement analogue, dans ce cas, à la relation du tout et des parties. En effet, dans les deux cas, l'idée simple et le principe premier indiquent l'origine d'où doit partir l'explication, et c'est en tant que formant cette origine qu'ils ne peuvent plus être définis. Aussi ce refus d'admettre la possibilité d'une définition explicative de la puissance ou de la nécessité causale est-il parfaitement conforme à l'esprit rationaliste lui-même.

7

Selon son propre argument, Hume doit donc considérer la notion de nécessité ou de puissance en elle-même, comme donnée à priori. Mais il semble qu'il s'ôte justement ainsi les moyens de la critiquer; car que peut-il opposer maintenant à la prétention de ceux qui disent trouver ce concept au plus profond de leur pensée, comme une donnée innée de celle-ci ou l'une de ses conditions premières d'existence? Rien d'autre, sinon que cette prétendue évidence n'en est pas une, et qu'au contraire, il n'y a pas en métaphysique d'idées plus obscures et plus incertaines que celles de puissance, de force, d'énergie ou de connexion nécessaire[32]. Telle est la thèse critique de Hume, qui le mène nécessairement à l'analyse de la signification possible de cette notion de puissance. Et, puisqu'il s'agit de montrer que l'idée de nécessité que les rationalistes prétendent posséder n'existe pas, il faut faire voir qu'on ne la trouve pas là où l'on est censé la percevoir. Cette critique prendra donc la forme d'une sorte de battue qui parcourra le terrain que le prétendu gibier devrait habiter. Et, comme la puissance est donnée pour une qualité des causes, on la cherchera dans les trois types de causes où les philosophes l'ont cru trouver: les causes physiques extérieures, la volonté et Dieu.

En ce qui concerne les objets extérieurs de la nature physique, nous ne pouvons les connaître que par les idées et les impressions que nous en avons. S'il existe dans les causes une puissance qui produise l'effet et le rende ainsi nécessaire en même temps que dépendant absolument de la cause, il doit donc y

39. «There are no ideas, which occur in metaphysics, more obscure and uncertain, than those of *power, force, energy*, or *necessary connexion*.» EHU 7.1; H IV 51.

avoir un moyen de parvenir à l'idée de cette puissance par l'analyse des contenus de l'imagination. Autrement il serait absurde d'en affirmer l'existence dans la nature extérieure (et assurément aussi de vouloir la nier catégoriquement) vu que nous n'aurions alors aucune idée de ce dont nous parlons. Par suite, le scepticisme, la reconnaissance des limites du connaissable, resterait la seule position conséquente, si nous ne parvenions pas à trouver cette idée. Et si nous la trouvons, alors ou bien nous la tirons de l'expérience de ces objets extérieurs, et nous pouvons la leur attribuer de même que leurs autres qualités, ou bien elle nous vient d'ailleurs, et nous devons fournir les raisons qui nous autorisent à la supposer présente aussi dans le monde physique.

Mais nous savons déjà que si nous observons nos idées de causes et d'effets physiques, — comme le choc de deux boules et le rebondissement qui s'ensuit —, nous ne parvenons à trouver rien d'autre qu'une suite d'événements. Nous pouvons chercher à apercevoir cette force supposée, à la mesurer, nous n'observons et ne mesurons que des variations de trajectoires et de vitesses, ou de toute autre qualité des objets observés, qui ne se confondent évidemment pas avec cette force. Si la puissance de la cause devait être une qualité physique au même titre que les autres, alors il devrait suffire d'analyser entièrement une séquence causale pour y découvrir cette énergie. Mais quelque peine qu'on se donne à disséquer une telle séquence, il ne se présente à l'observateur attentif rien d'autre que la suite des deux objets ou des deux événements. Par conséquent, ce n'est pas dans la réalité physique que nous pouvons trouver l'origine de notre idée de force ou de nécessité, attendu que seule la succession apparaît, dans sa contingence. Ni nos sens extérieurs, ni nos sentiments intimes ne nous donnent en effet d'autre idée que celle de cette succession, si bien qu'il n'y a absolument rien dans un exemple particulier de relation causale qui puisse nous suggérer l'idée de puissance ou de connexion nécessaire, comme nous le savons déjà[40]. Au demeurant, la limitation de l'enquête à une séquence causale singulière est entièrement justifiée ici, puisque, si la succession causale doit s'expliquer par une force réelle, il faut que celle-ci soit présente dans chaque cas de relation causale. Il est évident que ce résultat est le même

40. «This is the whole that appears to the *outward* senses. The mind feels no sentiment or *inward* impression from this succession of objects: Consequently, there is not, in any single, particular instance of cause and effect, any thing which can suggest the idea of power or necessary connexion.» EHU 7,1: H IV 52.

exactement que celui auquel était déjà parvenue l'analyse des causes de l'inférence. Dans le cas contraire, celle-ci serait partiellement détruite, étant donné que, si l'on pouvait observer l'existence d'une force à l'œuvre dans chaque séquence causale, il deviendrait douteux que ce soit l'habitude plutôt que la perception de cette force qui soit la cause de l'inférence. Mais les deux raisonnements sont cependant distincts, parce que rien n'exclut que l'inférence puisse s'accomplir selon des lois psychologiques, et coïncider de l'extérieur seulement avec la réalité que seul le philosophe pourrait penser adéquatement et suivre dans son processus propre.

Aussi, s'agissant à présent de l'être même de cette réalité, la conclusion ne peut plus être aussi assurée que concernant l'inférence, car l'analyse des perceptions est décisive pour définir notre façon de penser, elle ne l'est peut-être pas pour déterminer la nature même des choses. Dans ces circonstances, la conclusion doit s'exprimer de façon totalement sceptique, elle doit dire seulement que nous ne pouvons tirer de la nature physique aucune idée de force, et non pas qu'il n'existe réellement rien de tel. Pour notre pensée, des qualités comme la solidité, l'extension, le mouvement, sont complètes en elles-mêmes et n'indiquent aucun événement qui devrait résulter d'elles. Les scènes de l'univers sont dans un glissement perpétuel où les objets se suivent dans une succession ininterrompue, et ce flux constitue notre expérience même; en revanche la puissance ou la force qui meut toute la machine est totalement cachée à nos yeux et ne se découvre dans aucune qualité sensible des corps[41]. Voilà tout ce que nous pouvons voir, selon Hume; et il est difficile d'exprimer plus puissamment ce mystère que le sceptique veut affronter sans détour et qui détermine la condition de relative ignorance de l'humanité.

On imagine aussi comment cette malheureuse obscurité de la pensée pourrait être attribuée par le rationaliste à la seule limitation de l'imagination, prison du commun des hommes. Et, par sa prudence sceptique, Hume ne donne-t-il pas en effet des armes contre lui à ses adversaires? En se bornant à dire que nous ne connaissons pas les ressorts de la nature, il semble non seulement ne pas exclure qu'ils existent, mais encore le présupposer. Car ignore-t-on ce qui n'existe pas? Et ce que l'imagination avoue ne pas pouvoir connaître, n'est-ce pas peut-être une évidence pour l'entendement? N'est-ce pas de lui seul qu'elle peut d'ailleurs recevoir le pressenti-

41. «Solidity, extension, motion; these qualities are all complete in themselves, and never point out any other event which may result from them. The scenes of the universe are continually shifting, and one object follows another in an uninterrupted succession; but the power or force, which actuates the whole machine, is entirely concealed from us, and never discovers itself in any of the sensible qualities of body.» EHU 7.1; H IV 53.

ment de son ignorance? car comment saurait-elle qu'il y a quelque chose à connaître ou à ignorer, si l'esprit n'avait par ailleurs l'idée de ce qui la dépasse?

Mais vouloir retourner ainsi cette conclusion contre son auteur, ce serait oublier sa place dans le raisonnement et ce qu'elle conclut. Elle ne termine pas en effet toute la recherche d'une origine de l'idée de puissance, mais seulement l'analyse de l'hypothèse qui la situe dans l'observation des faits extérieurs. Qu'elle n'en provienne pas, n'implique donc pas que l'idée de nécessité n'existe absolument pas, et cette expression de notre ignorance des causes secrètes par lesquelles opère la nature est relative, justement, à la possibilité de poursuivre la recherche hors des données des sens. Aussi l'objection du rationaliste n'en serait-elle pas une, puisqu'elle ne ferait qu'expliciter la signification consciente de cette conclusion provisoire. Bien plus, le caractère relatif de cette conclusion exclut précisément qu'on puisse venir la détruire d'au delà du domaine d'enquête qu'elle détermine, et Hume peut avec raison exiger que la réfutation de sa proposition tienne compte de sa relativité et du domaine précis de sa validité. C'est pourquoi il suggère à son éventuel contrsdicteur de ne pas se perdre dans de longs raisonnements contre cette affirmation, mais de montrer simplement un exemple de cause où se découvre la puissance, l'absence de réponse à ce défit constituant une sorte de preuve de la justesse du résultat négatif de l'enquête[42]. Cette méthode de réfutation que Hume propose à ses adversaires comme la seule pertinente face à ses affirmations, exclut le raisonnement. On comprend comment cette exigence est justifiée alors qu'il s'agit de savoir si un certain domaine de notre expérience nous donne ou non l'idée de puissance. Elle est même présentée comme valable chaque fois qu'il faut attaquer ou défendre une position concernant l'existence ou la non-existence d'une idée. On voit aussi comment ces moyens que Hume laisse à l'adversaire de réfuter toute négation de l'existence d'une idée, dans quelque domaine que ce soit, ne permettent pas aux «preuves» négatives de l'empiriste d'acquérir une certitude absolue ou une sorte de nécessité pour la pensée; ce qui serait paradoxal du reste pour une philosophie qui prétend justement douter de la possibilité de poser l'existence d'une telle idée de nécessité. Loin donc d'en réduire le scepticisme, l'insertion de la conclusion dans son contexte la montre intimement liée au doute et à la contingence.

Ce n'est pas Spinoza, en tout cas, qui chercherait à contredire cette constatation que l'expérience des objets extérieurs n'est pas à l'origine de notre idée de la connexion nécessaire. Cette incapacité de l'expérience à former la véritable idée de cause constituait au contraire le centre de sa critique de l'imagination. Aussi, les résultats de cette première enquête restant incontestés, la recherche peut se poursuivre librement au niveau suivant: celui de la volonté et de l'esprit humain.

42. «If any one think proper to refute this assertion, he need not put himself to the trouble of inventing any long reasonings: but may at once shew us an instance of a cause, where we discover the power or operating principle. This defiance we are oblig'd frequently to make use of, as being almost the only means of proving a negative in philosophy.» THN 1.3.14; H I 453.

Il est d'abord bien évident que, pour le philosophe qui observe la liaison des idées telle qu'elle se fait comme automatiquement par l'influence des relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité, l'analyse d'une séquence causale parmi les perceptions ne peut rien apprendre d'autre que l'observation des objets de la nature physique; sinon ce serait sur cette idée de puissance présente dans les idées mêmes que se fonderait l'inférence. Mais nous savons que l'imagination ne trouve pas d'idée semblable pour justifier ses inférences, et qu'elle n'aperçoit jamais dans la relation d'une cause et d'un effet que la succession des deux perceptions.

Ce sont par conséquent ces cas particuliers où nous avons l'impression de sentir vraiment l'opération d'une force qui doivent être examinés. Or l'esprit humain a une manière propre d'exercer une telle puissance et de se sentir en tant que cause: c'est ce que nous nommons la volonté. Il est donc probable que cette notion de force par laquelle nous voulons expliquer toute la nature n'ait en vérité sa source que dans le sentiment intime qui accompagne nos volitions et dans l'idée que nous nous formons de la volonté.

Mais, à y regarder de plus près, quand nous analysons nos volitions concrètes, nous pouvons y trouver souvent le sentiment de l'effort, jamais la force ou la connexion nécessaire. Le «nisus» animal que nous sentons, ne donne aucune idée précise de puissance, bien qu'il soit grandement responsable de l'idée inadéquate que le vulgaire se forme de la force[43]. En effet, quand notre volonté meut notre corps, quand nous levons volontairement les bras par exemple, nous pouvons constater que le mouvement de nos membres suit, avec plus ou moins d'aisance, avec plus ou moins de résistance et d'effort, le commandement de notre volonté. Pourtant nous ne saisissons pas dans cette volonté, dans sa relation avec le mouvement effectif du corps, la puissance qui opère le passage de l'une à l'autre. L'impossibilité de saisir ce lien entre une pensée et un mouvement n'est-elle pas du reste la source de la plupart des difficultés de Descartes et de la philosophie à comprendre l'union de l'âme et du corps? Et d'ailleurs, si nous voulons diriger les mouvements de notre cœur, par exemple, sommes nous capable de saisir ce qui manque là pour que notre volonté s'accomplisse, et

43. «The animal *nisus*, which we experience, though it can afford no accurate precise idea of power, enters very much into that vulgar, inaccurate idea which is formed of it.» EHU 7,1; H IV 56.

qui était présent lorsque nous voulions bouger notre bras? Et si nous ne saisissons cette connexion ni dans un cas ni dans l'autre, n'est-ce pas que nous n'avons ici ni là aucune idée de la puissance par laquelle la volonté est censée agir? Que percevons-nous en effet, sinon que dans un cas nous voulons et sommes obéis, et dans l'autre non? D'autre part, l'anatomie elle-même ne vient que compliquer l'affaire en nous découvrant dans le détail des nerfs et des muscles mille intermédiaires entre notre volonté et son effet, sans qu'elle ait eu besoin seulement de se douter de leur existence pour agir.

Cette enquête peut donc se conclure exactement comme celle sur les causes extérieures: ici comme là nous ne découvrons que de pures successions d'événements. Le mouvement de notre corps suit le commandement de notre volonté, et nous en sommes conscient, mais les moyens par lesquels la volonté accomplit une action si extraordinaire nous échappent complètement, quelle que soit l'attention que nous dirigions sur ce phénomène[44]. Et de nouveau l'esprit sceptique doit limiter sa conclusion en laissant ouverte l'enquête.

Toutefois la volonté ne s'exerce pas que sur le corps, mais aussi sur les idées. Et, dans ce cas, la difficulté de comprendre le passage de la pensée au mouvement dans l'étendue tombe. D'autre part notre volonté semble avoir un empire bien plus absolu sur nos pensées que sur notre corps. Néanmoins, outre que ce pouvoir sur nous-même est en réalité très restreint aussi, comme le constate par exemple celui qui tente de combattre ses passions, ou qui essaie de penser le soir alors qu'il est fatigué, outre cela, il est évident que nous ne sommes pas plus capables de percevoir la force par laquelle naît (ou ne vient pas) une idée que nous appelons, que de voir la puissance par laquelle une boule en pousse une autre. La conclusion doit être ici la même que pour le rapport de la volonté au corps, ou des corps extérieurs entre eux. Ici aussi nous sentons seulement l'événement, savoir l'existence de l'idée suivant le commandement de la volonté; mais la manière dont cette opération s'est accomplie, la puissance par laquelle elle s'est produite dépasse entièrement notre compréhension[45].

44. «The motion of our body follows upon the command of our will. Of this we are every moment conscious. But the means, by which this is effected; the energy, by which the will performs so extraordinary an operation; of this we are so far from being immediately conscious, that it must for ever escape our most diligent inquiry.» EHU 7,1; H IV 54.

45. «We only feel the event, namely, the existence of an idea, consequent to a command of the will: But the manner, in which this operation is performed; the power, by which it is produced; is entirely beyond our comprehension.» EHU 7,1; H IV 56.

Si l'idée de puissance ne nous vient ni de la nature physique, ni de notre propre pensée, il n'y a plus qu'en dehors de l'expérience que nous puissions espérer trouver la connexion nécessaire. Il faut donc la rechercher dans ce qui transcende le monde accessible à notre imagination, c'est-à-dire en Dieu. C'est ce que fait Malebranche, après avoir reconnu que ni les choses, ni nos idées, ni notre volonté ne possédaient aucune puissance propre*. Et n'est-ce pas aussi la solution spinoziste? Car qu'est-ce que l'entendement sinon la faculté de connaître les choses telles qu'elles sont, ou par leur cause? Or la cause ou l'être des choses, leur substance, ne sont que des synonymes de Dieu. Lorsque Spinoza refuse que l'imagination puisse connaître l'ordre des causes parce que celui-ci ne peut être reconnu qu'intellectuellement, il ne dit rien d'autre, par rapport à l'imagination, que la nécessité de dépasser l'expérience commune pour saisir la nature de la cause. En tenant compte de Dieu dans son enquête sur le lieu natif de la puissance, Hume répond donc aux exigences de Spinoza, qui affirme que la vraie puissance ne fait que s'exercer dans l'imagination, sans que celle-ci puisse la comprendre, parce qu'elle est essentiellement au delà des rapports extérieurs des images.

Nous ne prétendons pas identifier Spinoza et Malebranche; aussi passons-nous rapidement l'objection faite à l'occasionalisme, qui, de l'aveu de Hume, est plus rhétorique que philosophique. Ces penseurs, nous dit-il, remplissent tout de Dieu (et ceci vaudrait pour Spinoza) et, recourant à une volonté particulière de Dieu pour chaque événement, ils atomisent son action au lieu de faire de la création la synthèse de la nature, ce qui n'est pas propre à donner une grande idée de la sagesse divine (argument qui ne touche plus du tout Spinoza).

Du point de vue de l'expérience, l'existence d'une telle source transcendante de la puissance est peu vraisemblable, car l'extériorité par rapport à l'imagination signifie pour celle-ci (et c'est son point de vue qui compte à présent) la pure inexistence. Et, vu que l'idée de Dieu et de la cause de soi est une idée intellectuelle, c'est l'existence de l'entendement que la critique empiriste peut rejeter comme improbable. Toutefois, dans cet argument, l'empirisme semble tomber dans une pure pétition de principe, étant donné qu'il rejette l'hypothèse de l'existence d'un être transcendant par rapport au monde de l'expérience du seul fait que sa connaissance impliquerait une faculté autre que l'imagination, et que, par conséquent, les limites légitimes de

l'expérience seraient dépassées. Il semble à Hume en effet que cette théorie de la puissance et de l'opération universelles de l'Etre suprême est trop téméraire pour entraîner jamais la conviction d'un homme conscient de la faiblesse de la raison humaine et sachant dans quelles bornes étroites notre pensée est confinée[46]. Or cela ne revient-il pas à dire: supposons qu'il y ait quelque chose au delà de l'imaginable; cependant cette hypothèse est impossible parce qu'il faudrait dépasser les limites de l'imagination pour la penser? Certes Hume n'a jamais prétendu ni supposé que Dieu puisse être l'objet d'un entendement adéquat à sa nature. La contradiction n'est donc pas directement dans son raisonnement. Mais l'argument n'en est-il pas moins une simple fin de non recevoir face à l'hypothèse d'une pensée transcendante à l'imagination? Et effectivement, c'est bien en tant qu'elle ne peut pas être l'objet de l'imagination et parce qu'elle exigerait qu'on dépasse les méthodes et les limites de celle-ci, que l'hypothèse d'une puissance divine en tant que source de toute idée de puissance est refusée. Nous sommes au monde des fées longtemps avant d'avoir atteint les dernières étapes de cette théorie, dit Hume, et là nous n'avons plus aucune raison de nous fier à nos méthodes habituelles d'argumenter, ou d'imaginer que nos analogies et nos probabilités ont encore la moindre autorité[47]. Dans ce monde féerique, au delà de l'expérience, les méthodes éprouvées de l'imagination ne vaudraient plus, car le lieu de la nécessité n'est plus celui de la ressemblance, mais de l'identité.

Compte tenu de la différence de ton, il semble que ce soit donc bien la même chose que perçoivent l'empiriste et le rationaliste, mais justement ils diffèrent par les valeurs opposées qu'ils y attachent, nommant la même chose, l'un, «monde des fées», et l'autre, «nécessité éternelle».

8

La critique humienne a-t-elle mené à un résultat jusqu'ici? Il semble que non, s'il est vrai que l'enquête sur l'origine de l'idée de connexion nécessaire aboutit à un pur accord avec Spi-

46. «It seems to me, that this theory of the universal energy and operation of the Supreme Being, is too bold ever to carry conviction with it to a man, sufficiently apprized of the weakness of human reason, and the narrow limits, to which it is confined in all its operations.» EHU 7,1; H IV 59-60.

47. «We are got into fairy land, long ere we have reached the last steps of our theory; and *there* we have no reason to trust our common method of argument, or to think that our usual analogies and probabilities have any authority.» EHU 7,1; H IV 60.

noza sur l'impossibilité (ou du moins l'improbabilité) de trouver cette notion dans le domaine de l'imagination, et la nécessité de sortir des limites de celle-ci pour parvenir à la penser; et si, d'autre part, la différence des deux philosophies réside en la pure estimation opposée de la possibilité d'une telle pensée de la nécessité au delà de l'imagination. Le résultat est favorable à l'empirisme en revanche, s'il signifie que l'imagination peut se suffire à elle-même et exclure l'entendement comme inutile, et partant, comme contingent, car alors c'est bien l'idée de nécessité qui devient, non pas impossible — ce qui la rendrait encore nécessaire d'une certaine façon — mais improbable et contingente — ce qui la détruit bien plus radicalement. Sinon, si l'idée de nécessité reste nécessaire à l'imagination, alors c'est le rationalisme qui triomphe. On voit cependant que la virulence de la critique humienne ne consiste pas et ne doit pas consister en une réfutation définitive des principes du rationalisme, mais en la poussée sceptique qui porte son doute corrosif jusqu'au royaume des fées du raisonnement à priori. Dans ces conditions, il incombe maintenant au rationaliste de prouver apodictiquement l'insuffisance de l'imagination et par suite la nécessité de l'entendement. Et son meilleur argument, son seul décisif, est justement cette notion même de nécessité. Car elle n'est pas seulement la fée de l'entendement, sujette au doute de l'imagination, mais un fait pour l'expérience, un fait aussi certain que l'existence du rationalisme et que la querelle qu'il soutient avec l'empirisme sceptique. Aussi celui-ci n'aura-t-il pas montré la suffisance de l'imagination et la possibilité du doute, tant qu'il n'aura pas pu proposer une explication de l'idée de nécessité. C'est pourquoi le résultat négatif de l'enquête de Hume n'est pas encore en soi un triomphe du scepticisme s'il a seulement montré que la notion de puissance échappait à l'imagination. Il semble même que cette recherche mène à une aporie, puisque, si la puissance avait été une donnée de l'expérience, il aurait fallu reconnaître la supériorité du rationalisme et son droit de déduire les effets des causes, tandis que si elle n'est que présente dans l'imagination sans pouvoir s'y expliquer, le recours à l'entendement s'impose encore. Pour échapper à cette aporie, il faut donc que le sceptique puisse à la fois montrer que l'imagination comprend et ne comprend pas la nécessité, c'est-à-dire qu'elle la comprend en tant que contingente. Voilà la tâche paradoxale que doit encore accomplir la critique humienne. Et le subtil Ecossais n'a pas manqué de se la proposer.

A vrai dire, une autre solution, bien plus simple, se présente au sceptique. Ne lui suffit-il pas de nier simplement que nous ayons une idée de la puissance? ou du moins de persister à en douter? Certes, le rationaliste pourra rétorquer que si cette idée n'existe pas du tout, le sceptique ne peut même pas la mettre en doute et qu'alors qu'il prétend en douter, il est déjà douteux qu'il doute, si bien que son attitude l'entraîne tout simplement à ne plus savoir du tout ce qu'il pense, ni même s'il pense encore. Or, nous dit Spinoza, avec de tels fantômes il est entièrement vain de vouloir disputer[48]. Toutefois le sceptique n'a pas besoin de pousser son doute si loin qu'il ne sache même plus de quoi il dispute. Il peut admettre que les termes de force et de nécessité ont bien une existence et que ce fait n'a pas à être contesté. Cependant la question porte sur la signification de ces termes, et il n'est pas absurde de supposer qu'ils puissent être vides de sens, c'est-à-dire qu'aucune idée ne puisse leur correspondre dans l'imagination ou dans l'esprit humain. Exprimer ce doute, ce ne serait donc que répéter la conclusion de l'enquête sur l'origine possible d'une idée de nécessité en l'interprétant par rapport à ses conséquences pour cette idée elle-même. Cette interprétation élèverait simplement d'un degré le principe méthodologique de cette enquête. La question qui l'animait était de savoir où pouvait se trouver cette puissance mystérieuse dont serait provenue notre idée de connexion nécessaire. La cause de cette idée restant introuvable, on peut se demander maintenant où est l'idée qui correspond au terme de puissance ou de nécessité. Or le résultat de cette enquête est nécessairement le même que celui de la précédente, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'idée sans objet, les distinctions de la pensée étant aussi des différences réelles. Par suite, pas plus que l'idée de puissance n'avait d'objet, le terme correspondant n'a de signification. Le chemin qui mène de la différence réelle de la cause et de l'effet à l'insignifiance du terme de nécessité semble donc tout à fait direct: tous les événements paraissent entièrement détachés et séparés; l'un suit l'autre, sans que nous puissions jamais observer aucun lien entre eux (ils semblent plutôt conjoints que connectés); et comme nous ne pouvons avoir aucune idée d'une chose qui n'apparaisse ni à nos sens externes, ni à notre sentiment intime, la conclusion semble devoir être que nous n'avons

48. «Neque seipsos sentiunt: si aliquid affirmant, vel dubitant, nesciunt se dubitare, aut affirmare () adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent.» TIE: S II 18*.

aucune idée de connexion ou de puissance et que ces mots n'ont absolument aucun sens, ni courant ni philosophique[49].

Hume souligne néanmoins que cette conclusion est seulement la plus immédiate, mais non pas la seule nécessaire, comme il pourrait «sembler» à un esprit pressé. Elle sauve bien le sceptique de la contradiction et suffit dans ce sens à maintenir le doute contre le rationalisme. Cependant elle n'est pas encore positivement convaincante, parce qu'elle laisse entièrement ouverte la question de savoir d'où proviennent ces termes multiples qui s'organisent autour d'une signification illusoire ou d'une idée inexistante. C'est seulement dans la mesure où la mécanique de l'imagination pourra expliquer la présence de ces mots en leur donnant une signification à l'intérieur de ses limites, que l'empirisme pourra tenir sa position non seulement comme possible, mais encore comme vraisemblable; ce qui est le plus haut degré où elle puisse parvenir ici, attendu que la certitude ou la nécessité lui sont refusées de par sa propre logique.

Or il n'est pas difficile de trouver l'origine de cette notion de nécessité dans l'imagination, en nous souvenant que nos idées distinctes ne sont pas les seules notions que cette faculté puisse posséder, et qu'elle est capable, par la relation causale justement, de dépasser son propre donné immédiat. En effet, la règle que toute distinction signifie une différence réelle ne vaut pas pour la distinction de raison. En outre, l'inférence causale telle que l'accomplit l'imagination fait naître un rapport qui dépasse l'expérience immédiate des sens et de la mémoire. Il y a donc dans cette faculté de penser au delà des pures substances perceptives qui constituent originairement l'imagination un domaine que l'enquête sur la source de l'idée de nécessité n'avait pas encore abordé. En effet, chercher cette nécessité dans une séquence causale singulière, c'est toujours en rester à l'analyse des existences séparées, et c'est par conséquent se mettre dans l'impossibilité de trouver plus qu'une simple conjonction de substances. Pour trouver une connexion, il faut aborder le domaine des différences non réelles, celui des distinctions de raison. Mais celles-ci ne sont plus des propriétés des êtres séparés, elles n'appartiennent qu'à des collectivités perceptives

49. «All events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we never can observe any tye between them. They seem *conjoined*, but never *connected*. And as we can have no idea of any thing, which never appeared to our outward sense or inward sentiment, the necessary conclusion *seems* to be, that we have no idea of connexion or power at all, and that these words are absolutely without any meaning, when employed either in philosophical reasonings, or common life.» EHU 7.2; H IV 61.

rassemblées par ressemblance ou, ce qui revient au même, constituant des similarités par leur union. Il faut de plus que ces collections ne se bornent pas à contenir leur similarité constitutive, mais que celle-ci devienne le principe «dynamique» de ces substances composées, c'est-à-dire qu'elle «attire» de nouvelles idées similaires dans le composé. Il faut donc que cette ressemblance soit un principe d'association des idées, une cause de leur liaison et, partant, l'origine d'une inférence.

C'est par conséquent dans la multiplicité des perceptions qui fonde toute distinction de raison, et dans l'inférence comme prolongement du lien de ces collections de perceptions, que l'empiriste peut chercher encore l'origine de la notion de nécessité ou de puissance. Et de même que le rationaliste, selon ses principes, voulait — à tort — fonder l'inférence causale dans la considération d'une cause singulière, parce qu'il pensait pouvoir y trouver la puissance de produire l'effet, et donc l'existence consécutive nécessaire de ce dernier, de même, l'empiriste doit chercher, selon ses propres principes, le correspondant de cette nécessité dans la multiplicité des séquences causales, puisque c'est sur elles seulement qu'il fonde, lui, l'inférence causale. Car après avoir nié que l'effet soit impliqué dans la cause, après avoir vu dans la succession des causes et des effets une simple conjonction de deux événements, l'empiriste propose d'expliquer l'inférence causale par l'influence de la répétition des séquences causales. Autrement dit, il attribue à l'imagination la tendance à considérer comme un lien les rapports qui se répètent. Par suite, la même mécanique de l'imagination qui explique l'inférence causale doit contenir l'origine de l'idée de connexion nécessaire. Plus précisément, cette idée doit se trouver dans l'articulation de l'inférence et de sa cause (la répétition comme habitude, comme rassemblement autour d'une distinction de raison). Car la causalité n'est pas simplement distinction de raison; et elle n'est pas non plus une pure différence. Entre ces deux, entre l'indifférence interne des qualités non séparables d'une substance composée et la séparation de deux idées singulières, elle forme une sorte d'intermédiaire. Comme l'idée de puissance est une idée originale, introuvable dans un seul exemple de séquence causale, et qui naît de la répétition de plusieurs séquences, il s'ensuit que la répétition seule ne suffit pas à la produire, quoiqu'elle paraisse bien devoir découvrir ou produire quelque chose de nouveau qui est la

source de cette idée[50]. Qu'est-ce à dire, sinon que la pure répétition, la pure collection d'idées, envisagée comme addition d'idées simples, ne donne pas l'idée de connexion, mais seulement celle de conjonction? Pour trouver quelque chose de plus que la somme des idées séparées, il faut envisager le composé comme une substance, et découvrir en elle non plus ses composants séparables, mais les relations par lesquelles ils forment un composé, c'est-à-dire ces relations qui ne se distinguent que par la raison. Car c'est en elles que réside ce qu'il y a de nouveau par rapport aux composants. Or nous savons que la répétition ou l'habitude n'est, dans la perspective empiriste, qu'une idée composée selon la ressemblance des séquences successives d'événements. C'est donc cette ressemblance elle-même qui constitue le nouvel élément dans lequel l'origine de l'idée de nécessité doit être cherchée. La conjonction constante de certains objets et la ressemblance ininterrompue de leurs relations de succession et de contiguïté ne produit effectivement ni ne découvre rien de nouveau dans ces objets. C'est néanmoins de cette ressemblance que les idées de nécessité ou de puissance sont dérivées, si bien qu'elles ne peuvent rien représenter qui appartienne en propre aux causes et aux effets eux-mêmes[51]. La ressemblance, en tant que qualité des composés seulement, n'est en effet jamais une propriété des composants, et c'est pourquoi elle fait de la répétition plus qu'une simple répétition des qualités des perceptions répétées. Toutefois la ressemblance seule ne peut pas constituer la connexion causale, vu que, si la similitude relie bien les diverses séquences causales, elle ne lie pas en revanche la cause et son effet eux-mêmes. Par rapport à cette dernière relation, la ressemblance reste même une circonstance extérieure, car, encore que la similitude des séquences, qui les lie en une idée complexe, soit un élément nouveau par rapport à elles, ces séquences elles-mêmes, en tant que composants séparables, demeurent par contre indépendantes de la ressemblance et extérieures à elle. S'il y a pourtant une relation constante entre la ressemblance comme principe de l'habitude et les séquences causales qui en forment la matière, en tant que

50. «Since () the idea of power is a new original idea, not to be found in any one instance, and which yet arises from the repetition of several instances, it follows, that the repetition *alone* has not that effect, but must either *discover* or *produce* something new, which is the source of that idea.» THN 1,3,14; H 1 458.

51. «There is, then, nothing new either discover'd or produc'd in any objects by their constant conjunction, and by the uninterrupted resemblance of their relations of succession and contiguity. But 'tis from this resemblance, that the ideas of necessity, of power, and of efficacy, are deriv'd. These ideas, therefore, represent not anything, that does or can belong to the objects, which are constantly conjoin'd.» THN 1,3,14; H 1 459.

rapports de cause à effet, ce ne peut donc être qu'une relation extérieure, c'est-à-dire un rapport causal. Or ce rapport selon lequel les séquences causales singulières sont chacune précédée de l'idée complexe constituant l'habitude (la répétition des séquences similaires), n'est autre que la relation entre l'inférence et l'habitude (qui est, nous le savons, d'effet à cause). En conséquence, la connexion causale telle qu'elle est saisie dans l'inférence s'identifie à cette conjonction d'une cause et d'un effet qu'accomplit l'imagination, non pas en considération de la relation présente et achevée de ces deux termes singuliers, mais par une sorte d'assimilation de la nouvelle séquence causale avec l'idée complexe formée de l'union des séquences similaires, l'un des termes de la nouvelle relation causale étant découvert semblable à l'un de ceux qui forment chacune des séquences répétitives de l'habitude et devenant ainsi l'occasion du passage à son corrélatif (de l'effet à la cause ou inversement). Autrement dit, l'inférence causale joint deux événements entre eux à partir d'une double relation antérieure: la ressemblance entre l'un de ces événements et d'autres, et la ressemblance entre des rapports de succession entre deux séries distinctes d'événements similaires. Elle conjoint donc des relations de ressemblance à des relations de succession de telle façon que leur interpénétration transforme cette simple conjonction en une connexion. Et c'est ce passage entre deux perceptions distinctes par l'intermédiaire d'une perception complexe qui constitue la source de notre idée de connexion nécessaire. Bref, cette idée naît de l'habitude comme cause de l'inférence, en tant qu'elle est déjà constituée par un rapport de ressemblance entre des objets différents. Par conséquent, c'est la connexion que nous sentons dans l'esprit, la transition habituelle de l'imagination d'un objet à son corrélat habituel, qui constitue elle-même le sentiment ou l'impression à partir duquel nous formons l'idée de puissance ou de connexion nécessaire[52]. Il n'y a rien d'autre à chercher. La puissance n'est finalement que la tendance de l'imagination à accomplir l'inférence.

D'où vient cette tendance, demandera-t-on peut-être? De l'habitude, vraisemblablement. Et la connexion de l'habitude et de l'inférence? D'une autre connexion semblable. Mais ce raison-

52. «This connexion (), which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is in the case.» EHU 7,2; H IV 62.

nement ne va-t-il pas à l'infini? Non; car la cause n'est pas un fondement nécessaire, mais un prédécesseur habituel de l'effet. Voilà donc tout le mystère, non pas éclairci, mais ramené à sa place, dans le fonctionnement même de l'imagination. Il n'y a rien de plus à trouver. Non pas que ce que nous venons de découvrir soit simple, mais parce que nous ne pouvons apercevoir aucune autre signification du terme de puissance outre ce sentiment d'assurance avec lequel l'imagination accomplit ses inférences. La puissance n'est par conséquent rien d'autre qu'une impression de l'esprit, ou de notre pensée ou de notre imagination. Elle n'appartient pas à l'objet, pas aux perceptions distinctes qui sont causes et effets les unes des autres, mais à la pensée qui les «observe». Bien que les diverses séquences ressemblantes qui donnent lieu à l'idée de puissance n'aient aucune influence l'une sur l'autre et ne puissent jamais produire aucune nouvelle qualité dans l'objet d'où nous puissions tirer un modèle de notre idée de puissance, l'observation de cette ressemblance produit pourtant dans l'esprit une nouvelle impression qui est le véritable paradigme de l'idée de puissance[53]. Or ce que l'esprit observe ici, c'est la ressemblance des séquences causales, si bien que son observation n'est pas autre chose que l'habitude, ou l'union des rapports semblables. Autrement dit, cette observation, cette habitude consciente, consiste entièrement dans la faculté de l'esprit ou de l'imagination de rassembler des idées similaires et elle forme ainsi une expression de la ressemblance en tant que principe de l'association des idées. Car, comme les diverses séquences causales prises en elles-mêmes restent totalement distinctes les unes des autres, et comme leur union n'est donc que dans l'esprit qui les observe et rassemble ainsi leurs idées, il s'ensuit que la nécessité est l'effet de cette observation, et qu'elle n'est rien d'autre qu'une impression intime de l'esprit, ou une détermination à transporter nos pensées d'un objet à l'autre[54]. Il en résulte non seulement que notre idée de nécessité provient de l'inférence causale, mais encore que la nécessité elle-même se ramène à la nature de l'inférence. Toute la perspective rationaliste est donc

53. «Tho' the several resembling instances, which give rise to the idea of power, have no influence on each other, and can never produce any new quality *in the object*, which can never be the model of that idea, yet the *observation* of this resemblance produces a new impression *in the mind*, which is its real model.» THN 1,3,14; H I 459.

54. «These instances are in themselves totally distinct from each other, and have no union but in the mind, which observes them, and collects their ideas. Necessity, then, is the effect of this observation, and is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another.» THN 1,3,14; H I 459.

renversée. Au lieu d'être l'origine, la puissance constitutive de la cause et garante de l'inférence, la nécessité devient le mode d'être de cette inférence, un effet de l'habitude, de la ressemblance ou de la mécanique imaginaire. Maintenant c'est la propension produite par l'habitude à passer d'un objet à l'idée de son corrélatif habituel qui constitue l'essence de la nécessité[55].

Cependant cette découverte de la nécessité dans l'esprit, au sein de l'inférence, ne contredit-elle pas les résultats négatifs de l'enquête précédente? Car, si elle n'est pas une propriété ni des objets, ni des idées, ni des causes quelles qu'elles puissent être, la nécessité existe bel et bien et doit être reconnue par l'imagination. Or il suffit que la nécessité soit pour que la certitude du raisonnement soit assurée, et par là les principes du rationalisme. Peu importe qu'elle se montre plutôt dans l'esprit que dans la nature extérieure, attendu que, où qu'elle apparaisse, sa nature est de se rendre nécessaire par elle-même. Peu importe aussi qu'elle se révèle en tant qu'effet à l'imagination, puisque sa présence instaure un autre ordre, dont elle est le principe éternel. La percevoir comme effet équivaut à la voir ou bien en tant que contingente, ou bien en tant que nécessaire. Mais dans les deux cas cela implique une contradiction. Car si la nécessité est définie comme un effet contingent, elle n'est donc plus nécessaire, et cela contredit sa nature et vide le terme de tout son sens. Si elle est définie comme un effet nécessaire, alors sa nécessité provient de la nécessité de la relation causale dont elle dépend, et elle n'est donc plus effet, mais principe ou cause. Par conséquent la découverte de l'idée de nécessité dans l'imagination oblige à rechercher son origine au delà de la pseudo-nécessité que cette faculté perçoit comme effet dans l'inférence, et, loin que la nouvelle enquête de Hume n'assure enfin les résultats de la première, elle semble les compromettre définitivement et œuvrer entièrement dans le sens de la critique spinoziste de l'imagination, en montrant de façon plus décisive que ne l'avait peut-être fait Spinoza lui-même que la solution du problème de la causalité ou de la connexion nécessaire implique la reconnaissance d'une pensée transcendante à l'imagination, donc d'un entendement*.

Mais ce raisonnement présuppose justement ce qui était mis en question par Hume, à savoir que la signification de la puissance ou nécessité soit déjà définie et acquise avant que nous ayons trouvé l'origine imaginaire de son idée. Aussi, il présuppose justement que cette signification pouvait avoir une définition et une existence à priori, c'est-à-dire telle que l'entendement peut seul la concevoir. Or c'était le résultat de la première enquête que de faire voir le caractère douteux d'un tel présupposé. Et l'aboutissement de la deuxième ne consiste pas à révéler simplement la présence effective d'un être dont l'existence paraissait invraisemblable. Il s'agissait de trouver l'origine de notre notion de nécessité, et non plus de chercher si la nécessité du rationalisme existait bien. C'est donc la question même de la définition de la nécessité qui se posait dans cette deuxième enquête de Hume. Or, si elle dévoile la nécessité comme effet de la mécanique de l'imagination, ce ne peut pas être en contradiction avec la vraie définition de la nécessité, mais en tant que cette dernière se définit justement comme compatible avec l'imagination et la contingence de l'effet.

55. «That propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant (), this () is the essence of necessity.» THN 1,3,14; H I 460.

9

Voilà donc que la nécessité et la contingence s'impliquent dans la relation causale, au lieu de s'exclure, comme dans la logique rationaliste. Et maintenant, l'empiriste doit pouvoir penser le paradoxe d'une nécessité contingente ou avouer que sa position est absurde. Mais il est évident que ce paradoxe n'en est un que pour celui qui continue à donner à la nécessité un autre sens que celui que Hume vient justement de définir. Assurément la nécessité telle qu'elle apparaît à l'imagination demeure fondamentalement contingente, mais, encore une fois, ceci n'est pas la preuve d'une contradiction de la pensée empiriste, seulement une détermination différente de la nécessité, où celle-ci ne s'oppose plus absolument à la contingence, et devient au contraire compatible avec elle. Que la nécessité soit le produit dans l'imagination de processus en soi contingents, cela ne signifie pas du reste que la causalité ne se distingue pas du hasard. Toutefois leur opposition n'est plus celle, absolue, du rationalisme entre le nécessaire et le contingent. Le hasard et la nécessité causale ne désignent plus maintenant des ordres d'être absolument séparés, mais des modes différents et contraires d'exister des relations contingentes de l'imagination ou de l'expérience. Vu que ces différences sont dans l'esprit, il est possible d'exprimer ainsi leur différence: la nécessité et la contingence ne représentent plus l'opposition radicale de la certitude et de l'ignorance (ou, ce qui revient au même, de la science absolue et de l'opinion, ou de l'intuition intellectuelle et de l'association imaginaire), mais les valeurs contraires parmi les degrés de conviction que peut comporter l'opinion en ce qui concerne la relation causale. Autrement dit, le hasard et la nécessité (ou la causalité) appartiennent à un même mode de la connaissance: la probabilité, dont elles n'expriment que les valeurs extrêmes opposées.

Si donc la nécessité causale n'est plus que la ferme assurance avec laquelle nous accomplissons l'inférence, alors on peut se demander si cette dernière est bien propre au seul raisonnement causal, ou bien si l'inférence, au lieu d'être toujours nécessaire, toujours assurée ou convaincue, ne resterait pas parfois hésitante et seulement probable. Au demeurant, l'opposition qui semble instituée ici entre la probabilité et la nécessité, provient seulement du jeu sur deux sens du terme de probable: la probabilité désignant aussi bien tout le mode de connaissance auquel

la causalité appartient que les seuls degrés d'assurance inférieurs à celle de l'inférence causale.

Le hasard, c'est l'absence de règle dans la succession des événements et par suite l'extériorité complète des événements successifs. C'est donc aussi l'opposé de la connexion, la simple différence qui laisse seulement les substances séparées exister chacune pour soi-même, indépendamment des autres. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que, pour analyser la probabilité, en tant qu'elle ne se réduit pas à la causalité, Hume commence par s'intéresser à la probabilité des chances. Et — comme l'analyse de la connexion nécessaire ou de la puissance nous le laisse deviner — la chance n'a pas plus de réalité que la puissance, attendu qu'elle désigne son simple contraire. Nous disons en effet que la chance a fait arriver tel ou tel événement, comme s'il s'agissait d'une puissance, mais d'une puissance non nécessaire (paradoxalement aux yeux du rationaliste) ou capricieuse. Ainsi, l'idée de chance ne correspond pas plus à une réalité que celle de puissance, et même moins encore, s'il est possible, puisqu'elle présuppose celle-ci et la contredit d'un seul trait. Aussi peut-on la comprendre de la même façon que la causalité, voire simplement comme l'inverse de celle-ci. La chance n'est rien, si ce n'est une sorte de causalité sans cause ou d'inférence qui relie l'effet à une cause vide ou inconnue. Bien qu'il n'y ait dans le monde rien de tel que la chance, notre ignorance de la cause réelle d'un événement quelconque a la même influence sur notre entendement que l'existence fictive de cette cause capricieuse, et elle engendre une même sorte de croyance ou d'opinion[56]. Voilà donc établie la parenté de la chance et de la cause. Il y a connexion causale lorsque nous inférons un effet d'une cause connue, et il y a probabilité de chance lorsque nous inférons un effet d'une cause que nous ignorons, ou plutôt d'une absence de cause connue. Le point de départ est opposé, mais l'opération et le résultat, l'inférence et l'opinion qui en découle, sont de même nature. Est-ce à dire que l'inférence causale puisse fonctionner de la même manière tant lorsque nous connaissons la cause que lorsque nous l'ignorons? Non, bien entendu; car, comme la puissance, la chance — qui n'est rien en elle-même — existe, si l'on peut dire, en tant que mode de l'inférence elle-même. Et, comme elle est le contraire de la

56. «Though there be no such thing as *Chance* in the world; our ignorance of the real cause of any event has the same influence on the understanding, and begets a like species of belief or opinion.» EHU 6; H IV 47.

puissance, l'inférence qu'elle qualifie est aussi d'une qualité opposée à la causale. Elle part d'une négation de cause et aboutit aussi à une absence de connexion ou de détermination, c'est-à-dire à une entière séparation de l'effet. Son influence sur l'esprit est le contraire de celle de la causalité: elle laisse l'imagination parfaitement indifférente, libre de considérer ou l'existence ou la non-existence de l'objet, qui apparaît pour cette raison comme contingent[57]. Autrement dit, l'existence de l'objet ne peut plus être déterminée de l'extérieur, puisque ce dont l'imagination le fait dépendre n'est rien, la place de la cause restant vide. Alors, poser l'effet en relation avec ce vide pur équivaut à le situer dans l'isolement originaire, dans la pure différence où sont tous les êtres distincts (quoique, simultanément, dans l'horizon de leur liaison possible). Dans cet état séparé, l'imagination ne peut plus considérer ces objets qu'en eux-mêmes, ce qui interdit toute prévision concernant leur existence ou leur non-existence dans un cadre temporel précis.

Cependant, dans la mesure où plusieurs de ces objets séparés sont présents ensemble, seul leur nombre constitue leur relation, de sotte que chacun n'apparaît par rapport aux autres que comme une unité, et par conséquent comme une entité non commensurable hors de cette équivalence numérique qui constitue leur seul rapport commun et la seule relation que puisse saisir l'inférence. Il appartient essentiellement à la chance de rendre totalement égaux tous les événements particuliers compris en elle[58]. Voilà donc l'opposé parfait de la nécessité: la contingence absolue. Cette inférence qui ne peut établir aucun rapport et aboutit à l'indifférence est effectivement l'opposé parfait d'une inférence causale, puisqu'elle oblige à attendre l'événement pour le connaître, et ne le découvre que de par sa seule présence. Seulement, si tel est le raisonnement sur la probabilité des chances, on ne voit pas comment il peut être de même nature que le raisonnement causal, ni où sont les degrés de probabilité permettant de relier les deux extrémités de l'échelle. C'est donc à partir de cette égalité des chances, de cette contingence ou différence première que doivent s'expliquer leurs inégalités, leurs liaisons, et la nécessité. Or le fondement du calcul des probabilités est là: il réside dans le nombre

57. «As chance is nothing real in itself, and, properly speaking, is merely the negation of a cause, its influence on the mind is contrary to that of causation; and 'tis essential to it, to leave the imagination perfectly indifferent, either to consider the existence or non-existence of that object, which is regarded as contingent.» THN 1,3,11: H I 424.

58. «This is the very nature of chance, to render all the particular events, comprehended in it, entirely equal.» EHU 6: H IV 48.

ou la composition numérique corrélatifs de l'unité. En effet, comme la chance comporte essentiellement une indifférence totale, aucune ne peut être supérieure à l'autre, sinon par la composition numérique de chances égales en soi[59]. Mais la quantité et le nombre sont déjà des relations[60], et, par conséquent, une certaine inférence n'est pas exclue, jusque dans les cas de pure chance. Car, en tant que relation, le nombre est soumis à la ressemblance — c'est en effet par une certaine similitude que les objets se laissent rassembler et compter —, de sorte que, ici aussi, la ressemblance peut tendre à imposer l'idée complexe qu'elle compose. Ainsi le plus grand nombre l'emporte-t-il sur le plus petit — sans l'éliminer pourtant — par une sorte de concurrence à l'intérieur d'une comparaison externe qui constitue la probabilité de chance.

On retrouve donc ici le même principe que dans l'inférence causale, mais transformé en fonction de l'absence de cause et, partant, de relation entre une cause et un effet déterminés. Au lieu que l'inférence soit l'effet d'une habitude définie comme la répétition d'une relation causale, ou l'accumulation dans la mémoire de séquences semblables, le calcul des chances compare quantitativement des séries d'effets similaires*. Il pourrait sembler que seule l'intervention de la ressemblance — c'est-à-dire de l'accumulation des idées semblables et de la tendance à prolonger la série de similitudes la plus grande — soit commune aux deux types de raisonnements, mais qu'ils diffèrent sinon profondément, l'un étant fondé sur la reproduction d'un rapport, et l'autre sur la comparaison de séries d'objets. Nous verrons cependant qu'il n'en est rien et que la probabilité ne diffère pas véritablement de la causalité.

Car la probabilité n'existe pas seulement là où nous ne voyons aucune cause positive de l'événement, elle intervient aussi quand nous attribuons à un effet des causes incertaines, tantôt celle-ci, tantôt celle-là, ou bien quand nous attendons d'une cause un effet irrégulier, comme dans l'emploi des remèdes, dont le médecin espère tel résultat, sans pouvoir y compter avec une parfaite assurance[61]. Dans ces cas-là, nous inférons d'une cause déterminée un effet probable seulement (ou inversement). D'où vient donc cette indétermination de

59. «Since () an entire indifference is essential to chance, no one chance can possibly be superior to another, otherwise than as it is compos'd of a superior number of equal chances.» THN 1,3,11; H I 424.
60. THN 1,1,5; H I 323.
61. EHU 6; H IV 48.

l'inférence? Simplement de ce que nous ne pouvons la fonder sur une habitude unique ou homogène. Cherchant à connaître l'effet d'un remède, je trouve dans ma mémoire plusieurs séries de séquences semblables où paraît la même cause, au lieu d'une seule. Il y a par suite une sorte de concurrence entre diverses habitudes qui produisent des inférences différentes, ne pouvant être unifiées que par une comparaison établissant leurs proportions relatives. Ainsi, d'une même cause, au lieu d'attendre un seul effet, nous en prévoyons plusieurs possibles et concurrents, chacun prenant sa place dans une hiérarchie des probabilités qui a sa raison dans la proportion des quantités de séquences comprises dans les séries mémorielles concernées. La probabilité n'est que l'influence de nos prévisions par les diverses séries de séquences similaires dans lesquelles l'un des objets est le même que celui à partir duquel nous cherchons à inférer son corrélatif. Quand nous transférons le passé dans le futur pour déterminer l'effet qui doit résulter d'une cause donnée, nous transférons tous les événements différents dans la même proportion où ils sont apparus dans le passé[62]. Or il est évident que ce raisonnement de probabilité rassemble le calcul des chances et l'inférence causale. Il est une comparaison de séries de similitudes selon leur quantité, et il est aussi une répétition au delà du donné des sens et de la mémoire des séries de séquences semblables qui s'y trouvent. Ce qui prouve que le calcul des chances et l'inférence causale s'opposent uniquement comme les deux cas extrêmes de ce raisonnement sur la probabilité des causes et des effets. Simplement dans l'un c'est la cause déterminée qui manque face à la pluralité des effets, et dans l'autre c'est la multiplicité des rapports de succession entre causes et effets déterminés qui est absente. Ainsi, de même que le calcul des chances se ramène à l'inférence d'une probabilité causale dans laquelle la cause est absolument indéterminée et la comparaison réduite à celle des séries d'effets similaires, de même l'inférence causale, elle, constitue un simple cas de ce même raisonnement probable, où la comparaison se réduit à une seule série de séquences similaires et disparaît de ce fait.

Tous les raisonnements de probabilité présentent donc la même structure et reposent sur un même procédé: la transposition des similitudes de la mémoire dans l'imagination du futur, la conception de l'inconnu en analogie avec le connu, la produc-

62. «When we transfer the past to the future, in order to determine the effect, which will result from any cause, we transfer all the different events, in the same proportion as they have appeared in the past.» EHU 6; H IV 49.

tion des nouvelles idées comme copie des perceptions antérieures, bref, l'extension de l'imagination par la ressemblance*. Dans cette transposition du passé dans le futur, c'est l'habitude qui détermine l'inférence; autrement dit, c'est la structure de la mémoire organisée par la ressemblance qui détermine chaque fois la nature de l'objet inféré. Par conséquent, le transfert du passé au futur reproduit toujours une proportion des similitudes passées, de sorte que jusque dans la pure inférence causale l'attente certaine d'un seul effet reproduit la proportion des séries de similitudes concernées, qui ne présentent dans ce cas qu'une seule suite de séquences semblables, et qui, pour cette raison, concentrent toutes les ressemblances en une seule idée composée, sans concurrente. Toutefois, ici encore, c'est le poids de la quantité des ressemblances, c'est l'habitude qui définit l'inférence[63]. Par suite, si la chance n'est qu'une négation de cause, inversement la connexion causale n'est qu'une chance sans concurrente. Car qu'est-ce que la chance, finalement, sinon cette cause absente, indéfinie, de laquelle dépend toute continuité, toute perception du futur — dont nous ne connaissons précisément aucune cause déterminée? Qu'est-ce donc sinon la cause même du mécanisme entier de l'inférence? Et c'est parce que cette cause est une chance, donc une inconnue, que la causalité reste en son fond contingente et irrémédiablement étrangère à la pure raison.

Cependant Hume prend soin de souligner que le raisonnement concernant la probabilité des causes se fonde sur l'«apparence» d'une similitude exacte des causes d'effets différents. Et s'il prend cette précaution, n'est-ce pas parce qu'il sait que les «philosophes», par une observation plus minutieuse, trouvent souvent derrière ces probabilités des connexions causales qui échappaient à l'observation ordinaire, d'où ils déduisent que toute probabilité n'est qu'une connaissance imparfaite d'une connexion nécessaire? (N'est-ce pas ainsi, par exemple, que Spinoza définissait la contingence?) Or effectivement, une telle contingence procédant de la seule méconnaissance des vraies relations causales n'est bien qu'une apparence destinée à s'évanouir dans la science véritable, attentive à la complexité des

63. «Being determined by custom to transfer the past to the future, in all our inferences; where the past has been entirely regular and uniform, we expect the event with the greatest assurance, and leave no room for any contrary supposition. But where different effects have been found to follow from causes, which are to *appearance* exactly similar, all these various effects must occur to the mind in transferring the past to the future, and enter into our consideration, when we determine the probability of the event.» EHU 6; H IV 49.

relations cachées sous les grossières ressemblances. C'est donc à juste titre, semble-t-il, que, à partir de l'observation de plusieurs cas parallèles, les philosophes établissent une maxime selon laquelle toute connexion entre causes et effets est nécessaire au même degré, les incertitudes apparentes venant simplement de l'opposition de causes contraires et en partie cachées[64]. Mais les philosophes ont-ils nécessairement raison contre le vulgaire? Hume en tout cas ne prend pas toujours parti pour eux. Et peu importe, car, sur ce point, la maxime des savants peut être bonne sans que cela change quoi que ce soit à la nature de la probabilité, puisque, cause ou chance, l'inférence reste toujours contingente. D'autre part, justement parce que nous ne connaissons pas la cause première, la cause des causes, la cause de la causalité, la cause de soi, cette maxime, si bonne, si justifiée soit-elle, n'abolit pas l'incertitude des causes et n'est elle-même qu'une inférence probable tirée de «l'observation de plusieurs cas parallèles». Finalement, aussi différents qu'ils soient dans le détail de leurs méthodes, dans leurs résultats et leur efficacité, les philosophes et les gens du commun n'emploient pourtant qu'un même procédé de raisonnement probable[65].

On ne sort pas de là: tous ces raisonnements probables reposent sur le même principe de la transposition du passé dans le futur, c'est-à-dire sur le postulat que le futur sera semblable au passé. Tous les calculs que nous pouvons faire ensuite, plus ou moins raffinés, supposant mille petites causes cachées qui agissent constamment mais de façons diverses, ou des causes plus grossières et apparentes mais inconstantes, tous ces raisonnements dépendent du même postulat et ont le même caractère contingent.

Pourtant, dira-t-on, ce postulat posé, le calcul des chances, les différentes méthodes du philosophe et du vulgaire dans l'explication des probabilités et dans l'inférence causale, ne montrent-ils pas justement que la probabilité et la causalité sont l'objet de la raison et non pas de la simple imagination? Et si l'inférence reste souvent incertaine, ce défaut n'est-il pas seulement dû à l'imperfection de notre connaissance, de notre expérience, à l'imprécision des données du raisonnement causal, et non pas à la contingence supposée de ce dernier ou de la

64. «From the observation of several parallel instances, philosophers form a maxim, that the connexion betwixt all causes and effects is equally necessary, and that its seeming uncertainty in some instances proceeds from the secret opposition of contrary causes.» THN 1.3.12; H 1 430.

65. But however philosophers and the vulgar may differ in their explication of the contrariety of events, their inferences from it are always of the same kind, and founded on the same principles.» THN 1.3.12; H 1 430.

relation causale elle-même? Loin de prouver le caractère irrationnel de la causalité, la nécessité de ce postulat selon lequel le futur ressemblera au passé semble démontrer au contraire que la raison de l'inférence causale se trouve hors de la portée de l'imagination. Hume reconnaissait déjà que la causalité permettait à l'expérience de se dépasser. Maintenant il s'avère que la raison du mouvement qui opère ce dépassement, le présupposé de toute inférence, échappe à l'imagination. Il n'est pas étranger par contre à l'entendement et à sa perspective, qui consiste à voir les choses non plus sous l'aspect de la succession, mais sous celui de l'éternité, ou de l'atemporalité[66]. La distinction du passé et du futur n'appartient pas en propre à l'entendement, qui pense les choses hors du temps. Ainsi, la différence que nous voyons entre ces modes du temps n'appartient qu'à l'imagination. Pour l'entendement les mêmes lois valent, que la chose apparaisse comme présente, passée ou future. Autrement dit, c'est la même nature qui se présente à l'imagination dans les différents modes de la succession. Le postulat qui identifie le futur au passé vient donc nécessairement à l'imagination de l'extérieur, savoir de l'entendement; il est sa présence cachée qui permet à l'imagination d'avoir un reflet externe et imparfait de la relation causale, qu'elle ne peut pas saisir par elle-même. L'inférence n'est donc qu'un cas d'application de la raison au donné incertain de l'expérience.

Mais cet argument suppose que le postulat sur lequel s'appuie l'inférence échappe à l'imagination, et seule cette hypothèse l'autorise à faire intervenir la perspective de l'éternité ou de l'entendement. Or cette supposition est fausse: l'inférence n'est pas causée par un postulat, mais par l'habitude. Le passage du passé au futur ne se fait pas à partir d'une vague considération de l'identité éternelle de la nature, comme une application d'une intuition de l'entendement dans l'expérience et sa temporalité, mais cette transposition est elle-même l'inférence en acte, en tant qu'effet de l'habitude, c'est-à-dire en tant que le successeur constant des idées composées de la mémoire. La supposition que le futur ressemble au passé n'est pas fondée sur des arguments, mais dérivée entièrement de l'habitude, qui nous fait attendre dans le futur le même cours d'événements que celui auquel nous sommes habitués. Et cette habitude ou cette détermination à transférer le passé au futur est entière et

66. E 2,44c2; S II 126.

parfaite à l'intérieur de l'inférence imaginaire[67]. Bref, cette supposition que le futur ressemble au passé — que l'analyse du philosophe découvre au centre de tout raisonnement probable — n'est ni un axiome, ni une hypothèse, ni une proposition démontrée servant de prémisse à un raisonnement déductif, mais un effet immédiat de l'habitude, une attente de l'esprit née de la mémoire. Cette attente devient en outre elle-même une habitude complète et parfaite qui peut produire de nouvelles inférences au second degré, c'est-à-dire des raisonnements portant sur la causalité ou sur la probabilité. Et c'est par cette habitude de l'inférence elle-même que nous pouvons ressaisir l'habitude en tant que cause de l'inférence; c'est par elle que nous pouvons former nos maximes «philosophiques» généralisant la «loi causale»; et c'est par elle, finalement, que nous pouvons élaborer un véritable calcul des probabilités, qui précise nos attentes contradictoires et incertaines. Par conséquent, quoique ces raisonnements ne dépendent plus immédiatement de l'habitude originaire dont naissent nos premières inférences, ils n'en sont pas pourtant vraiment distincts; et encore qu'ils en découlent moins immédiatement, ils n'en dépendent pas moins d'une manière indirecte ou oblique[68]. Bref, tous les raisonnements plus raffinés qui reprennent les inférences premières pour les redéfinir, ne forment pas l'origine du raisonnement causal. Ils n'en sont que les dérivés lointains, les ralentissements par rebondissements successifs dans la pensée et dans le processus de la prise de conscience de ses propres mécanismes. Mais ceux-ci opèrent bien avant que nous ne nous mettions à en prendre conscience, et, loin que notre raison ne soit la source de nos raisonnements, elle n'en est que l'effet. Nous apprenons à retirer notre main de la flamme et à ne plus trop l'en approcher longtemps avant d'avoir seulement soupçonné l'existence de causes et d'effets; et nous supputons les chances par des calculs compliqués sans jamais nous être soucié d'établir au préalable le postulat de la ressemblance du futur et du passé, sans même nous douter qu'il puisse intervenir dans nos raisonnements. L'habitude opère avant que nous n'ayons eu le temps de

67. «The supposition, *that the future resembles the past*, is not founded on arguments of any kind, but is deriv'd entirely from habit, by which we are determin'd to expect for the future the same train of objects, to which we have been accustom'd. This habit or determination to transfer the past to the future is full and perfect; and consequently the first impulse of the imagination in this species of reasoning is endow'd with the same qualities.» THN 1,3,12; H I 431-32.

68. «Our reasonings of this kind arise not *directly* from habit, but in an *oblique* manner.» THN 1,3,12; H I 431.

réfléchir[69]; et elle produit l'inférence longtemps avant que nous n'ayons acquis l'habitude des inférences et la capacité de calculer les probabilités*. L'imagination est complète, et elle suffit à comprendre le dépassement de la stricte expérience.

10

Ainsi s'achève la critique humienne de la conception rationaliste de la causalité (et non pas celle de la causalité tout court, dont Hume n'a jamais nié l'existence), en montrant que cette relation appartient entièrement à l'imagination et que, même, sa ressaisie philosophique n'implique pas qu'on sorte de cette faculté. Contre le rationaliste, cette critique ne prouve pas qu'il ne puisse pas exister d'entendement, elle établit seulement qu'il est inutile de recourir à cette faculté pour accomplir l'inférence causale ou calculer les probabilités des événements et comprendre toutes les relations de cause à effet. Elle explique la nécessité comme un effet de la mécanique en soi contingente de l'imagination, et partant, elle ne peut pas prétendre pour ses propres raisonnements à plus que cette nécessité-là**. D'ailleurs il lui suffit d'emporter la conviction du lecteur contre l'improbable certitude dans laquelle le rationaliste veut s'enfermer. Et cette conviction, il peut la porter au plus haut degré chez celui qui accepte seulement les données de l'expérience et constate que la cause précède toujours l'effet et se définit par la répétition constante de cet ordre de succession***. Alors, la différence des idées successives, la séparation originaire de la cause et de l'effet étant reconnue, ou bien on trouve en eux le lien qui les unit, ou bien il faut admettre que ce lien naît de par la seule mécanique de l'imagination. Or, que la cause et l'effet soient des êtres différents, qui le nierait? Spinoza lui-même ne doit-il pas affirmer que la cause et l'effet ne sont pas une seule et même chose, s'il ne veut pas qu'on confonde les modes avec la substance? Et il exprime même cette différence de façon à interdire de penser l'effet comme identique à sa cause, voire à la puissance par laquelle sa cause l'a produit. Le causé diffère de sa cause, dit-il, précisément en ce qu'il tient de sa cause (par exemple, l'homme est cause de l'existence et non de l'essence de ses enfants) et cette proposition est une vérité éternelle[70].

69. «The custom operates before we have time for reflection.» THN 1.3.8; H I 404.

70. «Causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex. gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas.» E 1.17s; S II 63.

Qu'est-ce à dire, sinon que la relation de l'effet à la cause ne peut pas s'expliquer par leurs propriétés communes, donc par la raison? Si la différence entre deux hommes est modale, et si c'est cette différence qui définit la relation causale entre deux modes, alors n'est-ce pas à l'imagination de comprendre la causalité? Mais, si c'est l'imagination qui conçoit la causalité, la cause et l'effet apparaîtront comme réellement distincts, c'est-à-dire qu'ils pourront être conçus comme séparés, et l'un pourra exister sans l'autre (c'est ainsi que le fils survit à la mort du père, par exemple). Et si la cause et l'effet sont des modes séparés, leur différence n'est plus modale au sens de l'entendement — elle n'est plus non réelle — mais au sens de l'imagination — elle autorise une séparation réelle. Or Spinoza accepte que cette différence des modes dont l'un est la cause de l'autre soit comprise comme une séparation, comme une capacité d'exister l'un sans l'autre[71]. Maintenant, si la différence entre la cause et l'effet est réelle, leur lien devient purement extérieur, il se réduit à la contiguïté de deux images dans l'ordre commun de la nature. Alors, saisies dans leur contingence propre, les choses singulières ne peuvent avoir non plus d'autre rapport que contingent, l'unique type de relations que l'imagination soit capable de comprendre. Ainsi ce seul principe selon lequel la cause et l'effet diffèrent justement par ce qui les relie, implique-t-il la reconnaissance de toutes les conclusions principales de la critique humienne. Et Spinoza pose cette proposition comme un postulat absolument évident, ne voyant aucune raison d'en douter[72]*.

Or, pour avoir accordé ce principe de la différence réelle de la cause et de l'effet, c'est la compétence attribuée par Hume à l'imagination de comprendre la relation de cause à effet telle qu'elle se donne dans l'expérience courante, que Spinoza doit concéder également. Car l'argumentation de Hume ne reposait pas sur l'hypothèse que la causalité réelle était bien celle que percevait l'imagination, mais uniquement sur l'apparence de cette relation, dont il affirme au contraire qu'elle est dans notre esprit seulement, comme un produit de notre imagination. Il suffit donc qu'on admette que les causes et les effets apparaissent comme les événements distincts d'une succession pour que l'argumentation humienne puisse entreprendre et accomplir son parcours**.

71. «In existendo () differre debent; & propterea, si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit.» E 1,17s; S II 63.
72. Ep 64; S IV 278.

Selon Spinoza, l'extériorité de la cause et de l'effet est le propre de la relation causale qui s'établit parmi les individus pouvant exister en nombre, car tous les individus qui se partagent à plusieurs une même nature doivent nécessairement avoir hors de cette essence commune une cause qui explique leur existence distincte[73]. Mais quels sont ces êtres dont la nature est commune à plusieurs, sinon les modes singuliers ou finis? Et qu'est-ce que dire que certains êtres doivent s'expliquer par une cause externe, sinon contredire à leur sujet l'exigence selon laquelle la définition d'une chose doit comprendre sa cause prochaine? Car, si chacun des individus parmi ceux qui possèdent la même nature a besoin d'une cause externe (donc distincte de lui) pour exister, c'est parce que la définition de cette nature ne suffit pas à poser leur existence, parce que cette cause entière de l'existence de chacun ne peut pas être comprise dans la définition de leur nature commune. En effet, si la définition d'une chose ne doit rien envelopper ni exprimer hormis la nature de la chose définie, il s'ensuit qu'aucune définition ne peut envelopper ou exprimer un certain nombre d'individus[74]. Mais quelle peut être cette cause externe responsable de l'existence de chacun des modes multiples semblables ou identiques? La substance n'entre pas en ligne de compte, vu que Dieu est toujours cause immanente des choses[75]. Les modes infinis sont exclus pour la même raison. Seuls par suite les modes finis doivent former cette chaîne causale où les causes et les effets se déterminent uniquement de l'extérieur et demeurent ainsi distincts les uns des autres. Aucune chose singulière, en effet, aucun mode fini ne peut exister ou agir sans y être déterminé par un autre mode fini, et ceci à l'infini[76].

Voilà donc bien ancrée chez Spinoza la perspective de l'imagination ou de l'empirisme, vu que les choses singulières sont justement celles qui peuvent exister en nombre et qui dépendent par là d'une cause externe. La causalité des modes est par conséquent tout à fait semblable à celle que l'imagination découvre entre ses objets: une chose en suit une autre et n'est liée à elle qu'à travers la séparation dans laquelle les place la

73. «Concludendum, omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere.» E 1,8s2; S II 51.

74. «Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur () nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere.» E 1,8s2; S II 50.

75. E 1,18; S II 63.

76. «Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est (), non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, () & sic in infinitum.» E 1,28; S II 69.

succession. Car c'est bien dans le temps que les modes finis doivent se produire, attendu que l'éternité ne connaît aucune extériorité. Tout est en elle, en effet, et elle est en tout, puisque l'éternité est l'existence de Dieu[77], identique à son essence[78], et que tout ce qui est, ne peut être qu'en Dieu[79]. Ainsi, la perspective de l'entendement étant celle de l'éternité, de l'atemporalité, de l'identité et de la nécessité absolue, elle ne correspond pas à celle de la causalité des modes, extérieure, temporelle et contingente comme les choses singulières et temporelles*. C'est donc au point de vue de l'imagination que semblent devoir se lier toutes ces relations des choses singulières, si bien que l'analyse humienne de la causalité vient ici directement prolonger celle de Spinoza, et porte la critique empiriste du rationalisme à l'intérieur de son système, comme une implication de sa propre conception de l'imagination et de la causalité entre les modes.

77. E 1,d8; S II 46. & E 1,19; S II 64.
78. E 1,20; S II 64.
79. E 1,15; S II 56.

LE DÉTERMINISME NATUREL

1

S'il est vrai que la causalité dépend finalement de l'ordre des idées de l'imagination, si elle est un effet de l'habitude, alors les différences que nous cherchons à établir entre les divers degrés de probabilité ne sont-elles pas illusoires? Si l'ordre de nos perceptions reste finalement contingent, ne sommes-nous pas privés non seulement de certitude, mais même de connaissance probable? Si la relation causale n'est que le produit de la mécanique de l'imagination, si elle réside seulement «dans l'esprit», alors nous permet-elle de connaître quoi que ce soit de réel? Dans ces circonstances, Spinoza n'a-t-il pas raison d'interpréter cet ordre comme le simple résultat d'une lutte des images, sans valeur de vérité? Et alors, celui qui refuse de s'élever au-dessus de cette lutte aveugle, pour l'expliquer à partir d'une science intellectuelle, ne se condamne-t-il pas au scepticisme le plus complet? Car s'il est vrai que l'habitude seule nous fait attendre un futur semblable au passé, l'inférence causale ne devient-elle pas une sorte de pari aveugle sans cesse renouvelé que l'avenir, dans sa différence d'avec l'avenu, n'en sera pourtant que la répétition? Plutôt qu'une connaissance, une telle inférence ne serait-elle pas un instinct animal qui nous pousserait à choisir aveuglément le parti le plus efficace dans le passé, sans pouvoir toutefois garantir ce choix contre le démenti toujours possible des faits à venir?

Or, effectivement, loin de chercher à éviter cette conclusion, Hume conçoit bien notre «raison» (ou notre faculté d'inférer) comme un instinct que nous partageons avec les animaux. Le raisonnement expérimental, commun aux hommes et aux bêtes, et par lequel nous dirigeons toute notre vie, dit-il, n'est rien d'autre qu'une sorte d'instinct ou de puissance mécanique qui agit à notre insu, sans avoir besoin (sinon marginalement) des opérations de l'intelligence. Quelque différence qu'il y ait entre ces actions, c'est un instinct qui enseigne aussi bien aux hommes à éviter le feu, qu'aux oiseaux à faire leur nid, à couver et à

nourrir leurs petits[1]. Ces remarques concluent la preuve que les animaux sont aussi doués de raison; mais on voit combien elles montrent également à l'inverse le caractère «irrationnel» des jugements des hommes concernant les causes*. Ainsi, non seulement la relation causale reste purement interne à l'esprit, mais l'inférence s'y accomplit encore mécaniquement, à son insu, ou du moins avant qu'il ait eu le temps d'y réfléchir. Le scepticisme peut-il être poussé plus avant que par cette doctrine qui livre les jugements de la «raison» humaine à une puissance instinctive et aveugle? Voilà l'homme réduit à un état misérable, privé de conscience et de raison, incapable de diriger sa vie lucidement; et, pour combler la stupéfaction de ses lecteurs, Hume présente le sceptique comme réjoui de ses triomphes, et regardant avec plaisir toutes les découvertes révélant la faiblesse et l'étroitesse des frontières de notre raison[2]. Or on sait combien Hume insiste sur l'importance de la délimitation de nos facultés cognitives. Faut-il donc lire dans ses remarques une sorte de parti pris contre la science et la certitude? Veut-il comme Pascal enfermer l'homme dans sa misère et ses ténèbres en lui faisant toucher son imbécillité congénitale?

Non; le scepticisme ne représente pas pour Hume un moyen de déconcerter l'homme et de le plonger dans l'obscurité pour mieux le disposer à saisir et à accepter l'opinion qu'on veut lui inculquer. Le scepticisme ne sert pas ici de prétexte pour nous inciter à nous élancer et à sauter à l'aveuglette dans l'espoir de tomber juste par hasard. En vérité, le sceptique refuse lui aussi la complaisance morbide dans les ténèbres et l'ignorance, et il juge que l'obscurité est pénible à l'esprit autant qu'aux yeux, tandis que faire naître la lumière dans l'obscurité donne un plaisir digne des travaux les plus assidus[3]. C'est donc dans la seule mesure où les conclusions du sceptique apportent une telle lumière, qu'elles réjouissent le philosophe. Et c'est effectivement mieux connaître l'homme que de percevoir les limites de son esprit; c'est même déjà le délivrer des ténèbres que de lui

1. «The experimental reasoning itself, which we possess in common with beasts, and on which the whole conduct of life depends, is nothing but a species of instinct or mechanical power, that acts in us unknown to ourselves; and in its chief operation, is not directed by any such relations or comparisons of ideas, as are the proper objects of our intellectual faculties. Though the instinct be different, yet still it is an instinct, which teaches a man to avoid the fire; as much as that, which teaches a bird, with such exactness, the art of incubation, and the whole oeconomy and order of its nursery.» EHU 9; H IV 88. Cf. aussi THN 1,3,16; H I 471.

2. «No conclusions can be more agreeable to scepticism than such as make discoveries concerning the weakness and narrow limits of human reason and capacity.» EHU 7,2; H IV 63.

3. «Obscurity () is painful to the mind as well as to the eye; but to bring light from obscurity, by whatever labour, must needs be delightful and rejoicing.» EHU 1; H IV 8.

montrer où il ne peut s'attendre à voir que de l'obscurité, et ne doit pas chercher d'autre lumière que cette conscience de son ignorance. Dans ces conditions, la recherche de la vérité se révèle toujours utile, même si elle nous conduit à découvrir notre impuissance à l'atteindre, car elle nous apprend ainsi au moins quelles sont l'étendue et les bornes de nos facultés[4]. Non, le sceptique humien n'adore pas les ténèbres pour s'y cacher et y vivre commodément à l'abri des exigences de la raison, mais il se félicite au contraire de tout ce qui lui permet de délimiter la zone de lumière où l'homme doit se tenir pour jouir de la clarté du jour. A l'opposé d'un Pascal, s'il se réjouit de montrer les ténèbres profondes qui entourent le domaine de notre «raison», c'est pour rendre vains tous les paris et tous les raisonnements des parieurs qui s'élancent dans cette nuit où la philosophie n'est plus d'aucun secours. A ces fols audacieux, le sceptique ne peut que souhaiter de se rendre compte enfin de leur témérité et de revenir vers la terre familière de la vie commune, qui offre déjà assez de difficultés à nos facultés limitées[5]. Car si notre raison n'est qu'un instinct, elle n'a plus aucune valeur hors de son champ d'application naturel (l'instinct de la couvaison, par exemple, ne sert plus à l'oiseau lorsqu'il est placé devant d'autres tâches). Et ce domaine d'action de nos inférences causales se limite à la vie commune, à l'ensemble des situations où nous devons prévoir les nouveaux événements pour adapter notre comportement au cours habituel de la nature.

Les frontières que le sceptique assigne ici à la pensée sont donc bien les mêmes que celles dans lesquelles Spinoza enfermait aussi l'imagination; et l'étendue de notre ignorance selon l'empiriste correspond également à celle que le rationaliste attribue à l'opinion de ceux qui ne s'élèvent pas au-dessus de l'expérience des images et de l'ordre commun de la nature.

Face à la nature et à ses principes, l'empiriste sceptique n'espère pas parvenir à une science définitive. Il se contente de marquer le champ de l'opinion vraisemblable, de dessiner le domaine limité de nos connaissances probables au milieu de l'infini de nos ignorances et de nos opinions invraisemblables. Assurément, il ne s'agit pas de nous cloîtrer dans notre naïveté première, et l'effort des savants pour faire reculer un peu les bornes

4. «We shall at least, by this means, be sensible of our ignorance, if we do not augment our knowledge.» EHU 4,2; H I 34.

5. «Happy, if she be thence sensible of her temerity, when she pries into these sublime mysteries; and leaving a scene so full of obscurities and perplexities, return, with suitable modesty, to her proper province, the examination of common life; where she will find difficulties enow to employ her enquiries, without launching into so boundless an ocean of doubt, uncertainty, and contradiction!» EHU 8,2; H I 84.

de notre ignorance est louable; il représente même l'une des tâches les plus nobles de l'homme. Toutefois ces recherches ne peuvent avoir que des résultats partiels et restreints, qui ne suppriment pas le caractère purement vraisemblable ou probable de notre savoir sur le monde naturel. Dans nos inférences mêmes, en effet, l'être déborde toujours ce qui est donné à notre expérience, si bien que nos raisonnements demeurent irrémédiablement contingents. Nous sommes dans la nature comme des matelots livrés à la mer, cherchant à diriger leur embarcation soumise à mille forces invisibles et imprévisibles, et constamment emportée par des courants venus on ne sait d'où. Dans ces circonstances, la science ne peut plus constituer le sûr refuge au sein de l'être, le ferme appui sur le roc originel d'où le reste de l'univers se laisse voir et mouvoir: elle devient au contraire une aventure périlleuse et téméraire comme la vie qu'elle tente de comprendre et de diriger. Quand il considère la faiblesse de nos facultés, il semble à Hume qu'il construit sa théorie comme un marin qui, après avoir déjà touché bien des hauts-fonds et échappé de justesse au naufrage en traversant un étroit détroit, aurait encore la témérité de reprendre la mer avec le même vaisseau délabré et prenant l'eau, allant jusqu'à ambitionner de faire le tour du globe dans ces conditions désastreuses[6]. On conçoit à quel point un tel homme devrait juger insensés ses compagnons qui lui annonceraient alors le projet de traverser aussi le ciel!

Mais en vérité, toute science, quelle qu'elle soit, ne devient-elle pas pure folie dans de telles conditions? Le scepticisme de Hume ne mène-t-il pas quand même nécessairement aux extrémités du doute? S'il est vrai que la recherche du savoir soit l'aventure la plus risquée, et que de surcroît elle ne puisse aboutir à aucun port définitif, mais doive se contenter de l'espoir de se maintenir sur les flots incertains, sans répit, alors vaut-elle seulement notre peine? Si notre raison n'est bien qu'un instinct nous permettant de nous adapter plus ou moins heureusement aux situations courantes, ne faut-il pas s'y confier aveuglément et se garder de chercher à connaître quoi que ce soit? Car la nature ne demande-t-elle pas à être obéie seulement, et non pas connue? Connaître son ignorance, en effet, n'est-ce pas finalement reconnaître la vanité, la folie de toute science?

6. «Methinks I am like a man, who having struck on many shoals, and having narrowly escap'd shipwreck in passing a small frith, has yet the temerity to put out to sea in the same leaky weather-beaten vessel, and even carries his ambition so far as to think of compassing the globe under these disadvantageous circumstances.» THN 1.4.7: H I 544.

N'est-ce pas par suite accepter simplement l'ignorance la plus complète? Enfin, si nos raisonnements ne sont que les produits d'un instinct, loin de jouer les maîtres de notre vie, ne doivent-ils pas se contenter de leur rôle d'esclaves? Eh bien, dit Hume, s'il faut de toute façon être fou, comme il est certain que tous ceux qui raisonnent le sont, autant choisir au moins des folies naturelles et agréables[7] !

Ainsi, après avoir établi l'expérience comme critère absolu de la science, l'empiriste se voit emporté jusqu'au scepticisme le plus extrême, où toute opinion devient insensée et où la science laisse le terrain à la pure anarchie des sens.

Ne faut-il donc pas finir par ranger Hume parmi ces sceptiques auxquels Spinoza refuse le droit d'entrer dans les discussions philosophiques parce que, doutant de tout, ils ne savent même plus ni ce qu'ils savent, ni ce qu'ils croient, ni ce qu'ils ignorent, ni ce dont ils doutent; de sorte qu'ils apparaissent bien comme dépourvus de pensée et doivent être traités comme de simples automates dépourvus d'esprit[8]? Au demeurant les raisonnements du sceptique écossais prétendent-ils à être plus que les pures activités d'un instinct animal? Si par contre nous ne sommes pas de simples automates, alors nous refuserons la soumission aveugle à la nature, non pas pour nous opposer à elle, mais pour la comprendre.

Or, non seulement le projet même de la philosophie présuppose que la connaissance soit possible, mais il existe en fait des sciences de la nature. Et nous ne pouvons connaître cette dernière que dans la mesure où elle est constante, que parce qu'elle agit toujours selon des lois universelles et partant atemporelles. Aussi, d'une manière ou de l'autre, la science présuppose que la causalité soit universellement à l'œuvre dans la nature et, partant, que les événements arrivent nécessairement. Hors de cette régularité il n'y a pas de connaissance causale et aucune science naturelle non plus.

2

Contre le scepticisme qui — ayant tout placé dans la contingence, jusqu'à l'inférence causale — a réduit la science à néant,

7. «No; If I must be a fool, as all those who reason or believe any thing *certainly* are, my follies shall at least be natural and agreeable.» THN 1,4,7; H I 549.

8. «... adeoque habendi sunt tanquam automata, quae mente omnino carent.» TIE; S II 18.

Spinoza — au nom de l'expérience même qui nous montre conscients, et conscients de savoir — semble donc justifié à poser le principe contraire: le déterminisme universel, qui implique que chaque être de la nature ait une ou plusieurs causes le déterminant entièrement. Or, dans cette perspective, toute contingence doit être exclue tant du principe de la connaissance, qui assure d'un coup la possibilité et la nécessité de la science, que de la nature dans son ensemble, attendu que la contingence contredit absolument la nécessité et conduit inévitablement à cette ruine de toute science qu'est le scepticisme probabiliste humien. Une fois admise, la nécessité exclut d'ailleurs entièrement son opposé: il ne peut rien y avoir de contingent dans la nature pour celui qui sait que toutes les choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une façon précise[9]. Le déterminisme absolu suit immédiatement de l'existence même de l'idée de nécessité — ou de Dieu —, de même que le scepticisme découle directement de la croyance en une contingence réelle.

Du point de vue du déterminisme, la fausseté de toute croyance en une contingence réelle quelconque dans la nature se déduit immédiatement de la nécessité causale et de sa nécessaire universalité. Ainsi, nous allons voir que la croyance en l'existence de miracles et l'interprétation de la liberté comme autodétermination purement contingente de certaines parties de la nature sont absolument contraires à la science intellectuelle et déterministe. L'erreur de ces deux opinions, qui représentent les deux modes principaux de la croyance en la contingence dans la nature, se révélera due à la projection par l'imagination de sa propre ignorance sur la réalité. Nous savons en effet que, pour Spinoza, l'ignorance seule (c'est-à-dire la limitation de l'imagination) produit l'illusion de la contingence, de sorte qu'on ne croit une chose contingente que dans la mesure où l'on ignore sa cause ou sa nature[10].

En ce qui concerne les miracles, leur existence impliquerait une limitation de la connaissance, et ferait s'écrouler toute la science. Car la cause d'un miracle est inconnue par définition, si bien que le miracle lui-même resterait inconnaissable, la vraie science procédant par les causes. De surcroît, comme la vraie

9. «In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum.» E 1,29; S II 70.

10. «Res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis.» E 1,33s1; S II 74.

science est absolue et infinie (en droit du moins), l'opacité du miracle anéantirait tout vrai savoir, à propos de quelque objet que ce soit. Or c'est précisément cette conséquence radicale qui va permettre de critiquer l'inauthenticité de la croyance en la contingence de certains événements. En effet, dans la notion de miracle, la contingence n'est pas opposée à la nécessité comme un principe contraire absolu et exclusif; l'idée de miracle implique au contraire celle d'exception, et partant celle de règle. Par suite le miracle n'apparaît pas comme le signe de la contingence universelle de la nature, mais bien plutôt comme une affirmation de la nécessité habituelle de ses opérations, dans laquelle il indique les limites du déterminisme universel, qui n'est donc pas aboli par l'existence des miracles dans l'opinion de ceux qui y croient: la puissance de la nature est seulement suspendue parfois par une puissance supérieure, dans laquelle Dieu se manifeste comme le maître absolu, en rompant l'ordre régulier habituel de la nature. Il est évident en effet que le superstitieux ne voit pas dans le miracle l'indice de l'anarchie foncière de l'ordre naturel, mais la supériorité d'une Toute-Puissance transcendante. On voit partout les foules appeler miracles ou œuvres de Dieu les œuvres insolites de la nature qu'elles ignorent le plus et qu'elles admirent aussi le plus pour cette raison; et jamais les gens du commun n'admirent plus la puissance de Dieu que quand ils l'imaginent luttant et terrassant pour ainsi dire la puissance de la nature[11]. Or nous verrons que cette soumission des forces naturelles à d'autres, différentes, renverserait totalement la nécessité causale et enlèverait tout fondement à la science.

Envisagée en elle-même déjà, l'admiration naïve qui isole les événements les plus merveilleux de la chaîne causale naturelle pour les placer dans la dépendance directe de la volonté divine, produit une opinion contradictoire. Voulant magnifier la puissance de Dieu, elle la ridiculise en fait; car cette volonté de Dieu que les miracles sont censés manifester se réduirait à une suite de caprices, si elle naissait à l'occasion des événements de l'histoire et se laissait déterminer par la création à réagir contre elle. Pour se montrer réellement supérieure à cette dernière, elle devrait dépasser au contraire l'histoire et le temps. La volonté n'est divine que lorsqu'elle est éternelle; et son éternité lui

11. «Vulgus () opera naturae insolita vocat miracula, sive Dei opera, () & ea tantum audire gestit, quae maxime ignorat, quaeque propterea maxime admiratur. () Nec Dei potentiam magis admiratur, nisi cum potentiam naturae a Deo quasi subactam imaginatur.» TTP 6; S III 81.

interdit d'être tantôt vraie et tantôt fausse, comme les faits contingents. Autrement dit les volontés divines impliquent la nécessité, la vérité et l'éternité[12] : ce sont des vérités éternelles et nécessaires, parce que, l'éternité et la nécessité étant des propres de Dieu, rien ne peut lui appartenir qui n'en participe. Les volontés divines sont aussi des vérités, parce que Dieu connaît toujours sa propre essence, de sorte que c'est la même chose pour lui que de vouloir ou de connaître, tout ce qui est étant identiquement objet de sa connaissance et de sa volonté[13]. A supposer qu'il n'en aille pas ainsi, alors Dieu pourrait vouloir sans connaître ou connaître sans vouloir. Dans les deux cas cela signifierait une limitation de sa puissance, soit de sa connaissance soit de sa volonté: s'il veut sans connaître, le voilà aveugle, et il existe des réalités qui ne sont pas vraies, attendu qu'il n'y a d'elles aucune idée; s'il connaît sans vouloir, le voici impotent, puisque des choses sont produites indépendamment de sa volonté, à moins qu'il ne se trompe simplement, l'entendement infini ayant des idées non vraies parce que vides.

Tous ces arguments reposent sur les prémisses des tenants des miracles, qui veulent justement y voir des signes de la grandeur infinie de la puissance divine, comparée à la puissance naturelle, comme si la supériorité de Dieu se manifestait en soumettant la nature contre son gré. Dans cette perspective, tout ce qui réduit la puissance divine devrait donc affaiblir les motifs de la croyance aux miracles. Or c'est précisément l'infinité de cette puissance qui exige que les décrets de Dieu soient des vérités éternelles et nécessaires. Et inversement, Dieu étant la nécessité éternelle, il ne peut y avoir de telles vérités qu'identiques à ses décrets. Mais cela veut dire que les lois de la nature elles-mêmes sont des volontés de Dieu, qui, en tant que vérités éternelles et nécessaires, ne peuvent jamais être mises en échec par quoi que ce soit[14]. Le miracle, par conséquent, à supposer qu'il pût exister, contredirait la volonté de Dieu, loin de la manifester, il serait en vérité le signe des limites de sa puissance. Et la contradiction s'aggraverait encore si l'on voulait imaginer que c'est Dieu lui-même qui produit de tels miracles. Car, pour les

12. «Demonstravimus () omne id, quod Deus vult sive determinat, aeternam necessitatem & veritatem involvere.» TTP 6; S III 82.

13. «Ostendimus () quod Dei intellectus a Dei voluntate non distinguitur, idem nos affirmare, cum dicimus Deum aliquid velle, ac cum dicimus, Deum id ipsum intelligere.» TTP 6; S III 82.

14. «Cum autem nihil, nisi ex solo divino decreto necessario verum sit, hinc clarissime sequitur, leges naturae universales mera esse decreta Dei, quae ex necessitate & perfectione naturae divinae sequuntur. Si quid igitur in natura contingeret, quod ejus universalibus legibus repugnaret, id decreto, & intellectui, & naturae divinae necessario etiam repugnaret.» TTP 6; S III 82-83.

faire, il devrait contredire ses propres décrets et leur enlever par suite leur nécessité, ce qui serait absurde, étant donné que c'est sa propre nature qu'il supprimerait ainsi. Du reste, s'il est vrai que les lois de la nature n'ont d'autre origine que Dieu, dont elles sont les décrets éternels, alors non seulement elles ne peuvent souffrir aucune exception, mais elles ne font pas non plus écran à la puissance infinie de Dieu; elles la manifestent directement au contraire, parce que la nature dans sa puissance (la nature naturante) n'est rien d'autre que Dieu même, c'est-à-dire l'essence de la substance ou la nécessité absolue[15]. Par conséquent, loin que la fiction du miracle réussisse à nous donner une idée plus grande de la puissance divine, elle l'abaisse et cherche en vérité à nous la montrer comme défaillante et même contradictoire, comme si Dieu luttait contre lui-même et, dans sa faiblesse, en venait à se vaincre.

Voilà donc la croyance superstitieuse aux miracles réduite à l'absurde. Néanmoins cette argumentation n'abat pas définitivement la croyance en l'existence d'une contingence naturelle. Car, pour le sceptique, qui ne voit pas d'inconvénient à ce que l'idée de miracle détruise celle de Dieu et préfère douter de l'une et de l'autre — de l'une par l'autre — plutôt que de rejeter simplement la première, pour un tel sceptique l'argument ne vaudrait plus. Soit! dirait-il, admettons que la puissance de la nature et celle de Dieu se confondent; il faut bien constater toutefois que les miracles arrivent effectivement et nous font douter qu'une puissance quelconque ait réussi à établir dans l'univers un «ordre fixe et immuable». Et, à cette objection, rien ne servira de rétorquer que la puissance infinie ne peut agir que par des décrets nécessaires et éternels en sorte que seules les lois éternelles de la nature peuvent représenter la volonté divine, puisque c'est justement l'existence de cette puissance absolue et nécessaire qui est maintenant en question.

Plutôt que d'argumenter directement contre un tel sceptique, Spinoza préférera montrer que la croyance en la contingence naturelle ou au miracle, dans quelque intention que ce soit, aboutit inéluctablement à l'abrutissement sceptique le plus complet, celui où l'homme se réduit à un automate inanimé, incapable de discussion philosophique. S'étant lui-même absolument banni de la connaissance, le sceptique ne pourra plus

15. «Idem etiam facile ex hoc posset ostendi, quod nimirum potentia naturae sit ipsa divina potentia & virtus: divina autem potentia sit ipsissima Oei essentia.» TTP 6; S III 83.

élever alors d'objections contre elle, et le philosophe pourra poursuivre son œuvre en paix. Mieux encore, sa position aporétique deviendra pour la science un outil argumentatif analogue à celui que nous donne la contradiction en général. En effet, de même que la contradiction est le néant comme impossible, le scepticisme représente le néant en tant que non-pensée. Aussi, de même qu'il y a une réduction à l'absurde (ou à la contradiction), il existe une réduction à l'ignorance (ou au scepticisme). (Que certains fassent profession de vivre dans cette ignorance ne doit d'ailleurs pas plus inquiéter le philosophe que si quelqu'un se complaisait dans l'absurdité, vu que de telles positions n'existent plus pour le savoir.)

C'est par une telle réduction à l'ignorance que la thèse de l'existence de miracles est définitivement renversée par Spinoza. Car même le superstitieux ne sera peut-être pas convaincu par l'argumentation précédente. Ne pose-t-elle pas justement ce qu'il contestait par l'idée de miracle? En effet, même si les décrets de Dieu sont nécessairement des vérités éternelles, il ne suit pas de là que les lois de la nature soient de tels décrets, puisque l'existence des miracles montre précisément qu'elles n'ont pas une valeur absolument universelle.

Et, en vérité, avons-nous d'autres moyens de connaître la volonté de Dieu que l'observation de ce qu'elle a établi dans sa création? Or le monde ne comporte-t-il pas et les lois naturelles et leurs exceptions? Alors, au lieu de conclure de Dieu à la nature, ne devons-nous pas concevoir Dieu à partir de la structure particulière du monde, de ses régularités et de ses irrégularités, de ses lois et des miracles? En fait, la réfutation spinoziste a seulement montré jusqu'ici que la notion de miracle ne pouvait pas nous donner l'idée d'un Dieu infiniment puissant, nécessaire et éternel, voire qu'elle contredisait cette idée, étant donné que celle-ci implique que les décrets divins soient conçus comme des vérités éternelles incompatibles avec la volonté capricieuse manifestée dans le miracle. Et assurément l'identification des décrets divins et des lois de la nature n'impliquerait, elle, aucune contradiction; cependant il reste à prouver que cette possibilité est aussi une réalité ou une vérité nécessaire.

Pour satisfaire à cette exigence, il suffit de retrouver l'idée de Dieu à partir de celle de la nature et de montrer que nous ne pouvons tirer les propres de Dieu — l'éternité et la nécessité — que des lois naturelles. Or c'est seulement dans la mesure où la science de la nature nous donne un modèle de stabilité parfaite que nous pouvons parvenir à l'idée d'une nécessité éternelle. En

effet, si l'existence de Dieu n'est pas connue par elle-même, elle doit être acquise à partir de notions dont la vérité soit parfaitement assurée, afin qu'on ne puisse concevoir aucune puissance capable de les modifier; sinon nous n'arriverons jamais à nous assurer de l'existence de Dieu, ni de quoi que ce soit, attendu que, ne connaissant pas Dieu, c'est la nécessité que nous ignorerons[16]. En conséquence, puisque ce sont les lois de la nature qui nous donnent l'idée la plus parfaite de l'immutabilité, elles seules peuvent nous mener aux vérités éternelles et nous faire concevoir par suite un Dieu infiniment puissant dont les décrets sont nécessairement fondés dans son essence éternelle. Penser en revanche que l'ordre naturel peut être interrompu par des miracles, revient au contraire à ruiner le principe de ce raisonnement, à dissoudre toute nécessité dans la contingence et à disséminer la puissance infinie dans les forces indéfinies de démons instables et imparfaits.

Qu'est-ce à dire, sinon que la contingence et la nécessité sont absolument contradictoires? Car jamais de l'une on ne peut passer à l'autre. Le Dieu nécessaire implique la nécessité du déterminisme naturel. Au contraire, le miracle révèle un dieu contingent et, partant, la radicale contingence du monde. Mais aussi, le miracle est ce qui rompt l'ordre de la nature (à supposer qu'il pût y avoir encore à côté de lui quelque chose de tel) et se présente à nous sans cause (l'ignorance de son origine est en effet la cause de l'étonnement qu'il suscite). Or il serait vain de vouloir déduire une connaissance positive de notre ignorance. Cette dernière ne peut nous conduire finalement qu'à une seule attitude, comme l'a montré Hume, savoir au scepticisme[17]. Loin donc de mener au vrai fondement de la religion, à la reconnaissance de la Toute-Puissance transcendante, la croyance au miracle entraîne la croyance à la contingence et place celle-ci au fondement de tout et en tout, réduisant ainsi l'homme à l'abrutissement de la plus parfaite ignorance.

Dans ces conditions, l'alternative n'est plus celle entre la certitude et le déterminisme d'une part, et une connaissance

16. «Cum Dei existentia non sit per se nota, debet necessario concludi ex notionibus, quarum veritas adeo firma & inconcussa sit, ut nulla dari neque concipi possit potentia, a qua possint immutari: nobis saltem ab eo tempore, quo ex iis Dei existentiam concludimus, ita apparere debent, si ex ipsis eam extra omnem dubitationis aleam concludere volumus: nam si possemus concipere, ipsas notiones ab aliqua potentia, quaecunque demum ea fuerit, mutari posse, tum de earum veritate dubitaremus, & consequenter etiam de nostra conclusione, nempe de Dei existentia, nec de ulla re unquam poterimus esse certi.» TTP 6; S III 84.

17. «Necessario huc () perveniendum, nempe, miraculum, sive id causas naturales habeat, sive minus, opus esse, quod per causam explicari non potest, hoc est opus, quod captum humanum superat; sed ex opere, & absolute ex eo, quod nostrum captum superat, nihil intelligere possumus.» TTP 6; S III 85.

probable et respectueuse des indéterminations partielles, de l'autre, mais celle entre la science nécessaire et l'ignorance la plus complète. Celui qui accepte une seule fois de tirer une conclusion de son ignorance, celui-là est déjà réduit au scepticisme. L'admission d'une seule contingence comme d'un être positif implique la reconnaissance du pur hasard comme principe du monde.

Nous allons voir qu'un même sort est réservé aux partisans de l'opinion qu'il existe une liberté comme choix non déterminé; car c'est en somme la même thèse qu'ils défendent. La liberté n'est-elle point en effet pour eux le lieu de miracles constants? Chaque acte libre n'introduit-il pas un nouvel événement qui survient dans le monde en rompant l'ordre de la nature? Simplement, au lieu d'être lu comme un signe de la volonté divine, l'acte libre est déchiffré comme un signe d'une volonté humaine, toute puissante également dans son domaine. Et le principe de cette croyance reste toujours le même, à savoir l'ignorance des causes. Qui ne voit en effet, avec un peu de perspicacité, que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions, tandis qu'ils ignorent les causes qui les déterminent à agir de telle façon précise[18]? Certains prétendront peut-être, il est vrai, qu'outre leurs actions, les hommes peuvent connaître, par introspection, leur volonté même. Cela ne change cependant rien à l'affaire tant qu'ils ne connaissent pas leur volonté comme libre, car l'idée de la liberté d'indifférence ne repose pas sur le fait qu'il existe ou non une volonté dans l'homme, mais sur l'idée de l'indépendance absolue de cette volonté par rapport au cours de la nature. Ce que les partisans du libre-arbitre prétendent, c'est que la volonté elle-même est contingente. Autant dire donc qu'ils avouent demeurer face à cette volonté qu'ils perçoivent en eux dans la même ignorance que le superstitieux face au miracle. Il est évident par conséquent que leur opinion naît simplement de l'ignorance native des hommes et de leur tendance à confondre ce qu'ils ne savent pas avec ce qu'ils savent. Tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, dit Spinoza, et tous ont naturellement un appétit qui les pousse à rechercher ce qui leur est utile, et de cela, ils sont conscients. Il s'ensuit qu'ils s'imaginent être libres parce qu'ils savent bien

18. «... Ita ut experientia non minus clare, quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, & causarum, a quibus determinantur, ignari.» E 3,2s; S II 143.

qu'ils veulent et désirent, mais ignorent quelles causes les y disposent, au point que même en songe il ne leur vient jamais l'idée qu'il puisse y en avoir[19]. Autrement dit, ils se croient libres parce qu'ils perçoivent les effets (leurs volontés, leurs actions) sans les causes* (les motifs ou le déterminisme psychophysiologique). Mais ce n'est pas tout; pris dans cette erreur, ils sont entraînés à en forger mille autres, de sorte que, comme la croyance aux miracles, cette opinion implique une réduction à l'ignorance. En effet, ici aussi, une fois admise, cette contingence particulière s'étend nécessairement jusqu'à ce qu'elle devienne absolue. Si mes volontés naissent sans cause, mes idées et leurs objets s'en passeront également, et, mon appétit s'étant rendu absolu, ma raison deviendra, comme chez Hume, un «merveilleux instinct» par lequel l'homme survit dans la nature sans sortir de la plus parfaite ignorance. L'état natif d'ignorance de l'homme et son illusion de liberté provoquent en effet une déformation totale de la manière de connaître et de l'idée de cause elle-même. Agissant toujours en vue d'une fin, pour atteindre les objets de leurs désirs et ce qui leur est utile, les hommes croient comprendre les choses lorsqu'ils peuvent leur attribuer une cause finale et en viennent à expliquer toute la nature sur le modèle de leur «action libre» et de ses fins[20]. Tout trouve sa raison pour eux dans son utilité, c'est-à-dire dans la seule relation à la volonté.

Or, les choses singulières une fois comprises comme des moyens et non comme des conséquences, leur «principe» ne peut être imaginé que comme une cause finale, c'est-à-dire, ultimement, comme une liberté analogue à celle que les hommes s'octroient dans leur ignorance. Dans cette perspective, la nature entière devient donc dépendante d'une volonté contingente ou arbitraire, si bien que l'idée du libre-arbitre humain nous précipite ici encore dans la fiction d'une nature totalement contingente et livrée finalement au hasard. Bref, cette ignorance qui engendre l'idée de la liberté d'indifférence s'étend par les sophismes de l'imagination au monde entier et mène, dans ses conséquences ultimes, au scepticisme absolu. C'est pourquoi les

19. «Oebet esse in confesso (), quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, & quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii. Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, & de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, & volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant.» E 1,ap; S II 78. & E 5,5d; S II 284.

20. «Sequitur *secundo*, homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expectant, &, ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi.» E 1,ap; S II 78.

procédés d'argumentation des finalistes ne consistent que dans un retour à la contingence ou à l'ignorance qui forme la nature de leur premier principe, et toutes les questions qu'ils ne cessent de poser à leurs adversaires sur les causes finales des choses ne visent qu'à les noyer enfin dans les ténèbres de la volonté divine — le suprême asile de l'ignorance, pour ceux qui veulent s'y cacher sans perdre l'illusion qu'ils connaissent pourtant quelque chose[21]. Aussi est-ce à cette secte particulière de naïfs et de sceptiques de *mauvaise foi*, aux finalistes, que Spinoza attribue l'invention de cet extraordinaire argument qu'est la réduction à l'ignorance[22]. Mais en vérité, ce procédé d'argumentation ne devient un véritable argument philosophique que lorsqu'il est repris consciemment après que son ressort a été mis au jour; et alors c'est ses perfides ou naïfs inventeurs, les superstitieux finalistes, qu'il anéantit. Car ceux-ci n'ont jamais envisagé la réduction à l'ignorance dans la radicalité de sa conséquence — le scepticisme absolu —, ils l'ont seulement utilisé comme l'arme d'une volonté de puissance masquée, comme défense d'une chimère, qu'ils cherchent à protéger par la fiction de la Toute-puissance de l'arbitraire divin opposé à la misère de la raison humaine. Assurément, leur raisonnement recèle une vérité, mais elle ne se révèle cependant qu'à l'esprit lucide qui sait le percer et voir dans ses conclusions non pas une connaissance, mais seulement le fond obscur, sans fond, de l'ignorance. C'est donc chez Spinoza — qui montre la vérité de l'argument — ou chez Hume — qui en accepte franchement la conséquence, le scepticisme absolu — qu'apparaît effectivement le procédé de la réduction à l'ignorance.

Appliqué lucidement, cet argument ne sert plus à cacher un manque de connaissance, mais à dévoiler l'ignorance dans la radicalité qu'elle implique. Le procédé acquiert alors une fonction philosophique et devient pour Spinoza le moyen de dénoncer toute position qui fait place à l'ignorance dans le système du savoir, en la réduisant simultanément à l'ignorance et au ridicule. Car l'ignorance devient ridicule dès qu'elle se présente comme une manière de savoir, attendu qu'elle nie en même temps ce qu'elle veut paraître. Et qui ne perçoit en effet le ridicule du recours des finalistes à la volonté de Dieu, par

21. «Causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, *ignorantiae asylum confugeris.*» E 1,ap; S II 81.

22. «Hujus doctrinae Sectatores, O novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet, non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium.» E 1,ap; S II 80.

lequel ils espèrent transmuter miraculeusement leur ignorance en un savoir mystérieux[23] ? Ce ridicule consiste certes d'abord à vouloir donner à l'ignorance un asile dont l'aspect est celui d'une forteresse du savoir (et telle est l'intention de ceux qui ont caché la contingence radicale derrière ce nom de volonté divine); mais, plus profondément encore, le ridicule s'attache au parfait scepticisme, à l'ignorance complète et avouée, dans la mesure où cet aveu déjà contredit son contenu, s'il doit être pris comme une connaissance. Le ridicule est ici celui d'un non-être qui prétendrait à l'existence. Car la réduction à l'ignorance n'est, comme la réduction à l'absurde ou à l'impossible, qu'une forme de la réduction au néant. C'est pourquoi la vanité de l'ignorant qui prétend faire valoir son néant ne peut prêter qu'à rire, comme un automate inanimé qui affirmerait ses qualités spirituelles.

La différence entre la réduction à l'absurde et la réduction à l'ignorance réside en ceci que l'une montre le néant de l'objet proposé à la pensée, tandis que l'autre révèle le néant de la pensée qui cherche à s'exprimer. Toutes deux reposent sur le ridicule de toute prétention à l'être de ce qui n'est pas, et elles constituent des degrés divers dans la réduction au néant, l'ignorance parfaite représentant le comble de l'absurdité.

Vu que toute méconnaissance du caractère purement négatif de l'ignorance et que toute projection de celle-ci dans l'être en tant que contingence réelle entraîne cette réduction totale au néant, les actes libres doivent être compris dans la vraie science comme des événements soumis au déterminisme universel de la nature. C'est dans la mesure précise où nous concevons ainsi la liberté que nous rendons possible l'idée des lois naturelles comme vérités éternelles, et que nous parvenons à penser le fondement de toute connaissance et de toute certitude, savoir l'absolue nécessité. Or, à qui y prend garde, il apparaît clair comme le jour que notre volonté a un rapport constant aux différentes dispositions de notre corps. Ainsi, mille fois nous nous apercevons après coup que nous avions en réalité fait nécessairement ce que nous avions cru alors vouloir librement. On regrette par exemple d'avoir dit en état d'ébriété ce qu'ensuite on voudrait avoir tu, ou d'avoir fui par timidité, ou d'avoir agi par colère, ou d'avoir joui entraîné par une passion dé-

23. «Ii igitur plane nugantur, qui, ubi rem ignorant, ad Dei voluntatem recurrunt: ridiculus sane modus ignorantiam profitendi.» TTP 6; S III 88.

plorable; et bien souvent on regrette d'avoir choisi le pire alors même qu'on voyait le meilleur parti. L'expérience nous montre donc que nous pouvons découvrir des causes là où nous n'en avions d'abord vu aucune, et la raison nous dit qu'il en va toujours ainsi. Nous voyons jusqu'à l'esprit — qui croyait commander souverainement au corps — suivre un déterminisme entièrement parallèle à celui de son soi-disant serviteur; car les décrets de l'âme ne sont rien d'autre que les appétits, qui varient selon les diverses dispositions du corps[24]. Ainsi, de même que la nature ne supporte aucun miracle, aucune exception à ses lois, dans l'ordre des corps, de même l'esprit est entièrement déterminé par un ordre universel qui exclut toute contingence et, partant, toute volition sans cause. Pour vouloir quelque chose, en effet, il nous faut le penser, nous en souvenir, l'imaginer, si bien que toute volonté est déjà déterminée par la mécanique de l'imagination — dont nous savons que les lois sont si immuables que cette faculté peut être étudiée aussi rigoureusement que les corps dans la physique. Si l'on ne veut pas délirer, il faut donc admettre que ces décisions que nous croyons libres ne se distinguent pas en réalité de l'imagination ou de la mémoire et ne sont rien d'autre que l'affirmation impliquée dans nos idées[25]. C'est la pure lutte des images pour l'existence que nous retrouvons ici, et la volonté humaine se réduit à l'affirmation de celles qui dominent à chaque instant la scène de l'imagination.

La question de la contingence et du scepticisme est également celle de l'existence de la pensée rationnelle et de sa faculté à imposer sa nécessité. Il y va du ridicule, ou de la distance que la pensée peut prendre par rapport à son objet le plus négatif: le néant — et, partant, de ses «modes»: l'absurde et la folie où la pensée sort de ses limites et s'anéantit. Qu'est-ce en effet que le ridicule, sinon le rejet par la pensée de ce qui la nie? C'est pourquoi d'ailleurs il lui suffit, pour justifier son refus, de dénoncer dans toute négation partielle de l'entendement, dans toute interprétation positive de la contingence, l'annihilation complète de la nécessité, l'abandon au pur hasard et à la folie. Aussi, lorsque Hume et Spinoza s'accordent à montrer comment l'ignorance implique l'abandon total de la certitude,

24. «Mentis decreta nihil sunt praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia Corporis dispositione.» E 3,2s; S II 143.

25. «Si () insanire non libet, necessario concedendum est, hoc Mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione, sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit.» E 3,2s; S II 144.

voire le retournement de la raison en folie[26], ils semblent devoir justement s'opposer plus que jamais, attendu qu'ils se tiennent chacun sur un bord différent de cette limite que ne franchit plus aucun argument. L'ultime argument du rationaliste suppose que le ridicule tue; pour Hume, au contraire, les erreurs en philosophies sont «seulement ridicules», elles n'empêchent pas de vivre[27]. Or le ridicule, encore une fois, s'identifie à la perception du caractère absolu des limites de la raison, il représente le critère ultime de l'erreur, la répulsion du vrai devant son au-delà, devant sa négation. Alors, certainement, le sceptique n'est que ridicule, car il ne peut rien faire d'autre que de s'absenter de la scène de la connaissance, d'y devenir une quantité nulle, indigne d'être prise en compte, et dont on s'étonne seulement que, si vain, il puisse encore hanter le théâtre du monde philosophique.

3

Dans ces circonstances, face à la contestation exténuée de la connaissance que les esprits sceptiques élèvent aux limites de l'être, le système positif du savoir peut déployer la nécessité et ne fonder sa certitude que sur elle-même. Hume, semble-t-il donc, dans sa contestation du rationalisme, a simplement disparu, accomplissant la logique interne du scepticisme, telle que la reconnaissent les deux penseurs, et, sombrant dans la folie et le ridicule, il laisse libre la place à son adversaire et à l'affirmation de la nécessité intellectuelle.

Mais, paradoxalement, l'empiriste s'attaque lui-aussi à ces deux démons de l'ignorance que sont la liberté d'indifférence et les miracles, pour défendre également la thèse du déterminisme et prendre ainsi — au plus grand étonnement de ceux qui l'auraient déjà cru anéanti dans la folie et le ridicule du parfait sceptique — la défense du parti de la raison. Et — ce qui paraîtra plus étonnant encore — c'est de cette même conception de la causalité impliquant le scepticisme que nous savons, que le nouveau ressuscité va reprendre sa marche pour déduire l'impossibilité des miracles. C'est bien en effet à partir de l'idée de la causalité comme relation contingente et probable — selon laquelle tout peut naître de n'importe quoi[28], parce que toute

26. THN 1,4,7; H I 549.
27. THN 1,4,7; H I 551.
28. «Any thing may produce any thing.» THN 1,3,15; H I 466.

probabilité a en principe une possibilité opposée[29] — qu'il veut montrer maintenant que les lois de la nature — c'est-à-dire l'ordre causal universel — ne souffrent aucune exception. De cette même contingence qui finissait par réduire la pensée imaginaire à l'ignorance, notre sceptique ragaillardi par sa disparition momentanée sous le rire va maintenant tirer la nécessité qui fonde la certitude!

On pourrait remarquer, certes, que l'extrémité sceptique apparaissait dans le *Traité*, tandis que la déterministe s'exprime dans les *Essais*, et l'on pourrait penser qu'après avoir disparu d'un côté de la limite de la pensée, Hume est ressurgi subitement de l'autre, venant lui-même habiter la place qu'il avait si bien vidée. Mais cette interprétation impliquerait que les *Essais* renient totalement le scepticisme du *Traité*, et que celui-ci, inversement, refuse tout le déterminisme des *Essais*, ce qui n'est nullement le cas. La situation est donc bien plus complexe que celle d'une pure évolution historique de la pensée de Hume. C'est plutôt une sorte de conciliation de ces positions contradictoires que semble devoir accomplir le cheminement humien, si nous excluons qu'il se laisse simplement écarteler par le ridicule d'avoir malencontreusement et naïvement posé un pied de chaque côté de la limite, ce que la lucidité de son scepticisme — égale à celle de la critique spinoziste — interdit d'imaginer.

Malgré l'évidente différence des styles des deux démonstrations du déterminisme à travers la réfutation des idées de miracle et de liberté d'indifférence, le ressort des raisonnements des deux philosophes n'est pas sans une forte ressemblance. Comme Spinoza, Hume veut montrer qu'admettre la contingence dans la causalité naturelle équivaudrait à ruiner l'idée de nécessité, et la science avec elle. Mais, paradoxalement, ce refus de reconnaître aucune exception à la règle causale n'entraîne pas chez l'empiriste un besoin de reclasser le raisonnement causal hors du raisonnement probable. Au contraire, c'est toujours en considérant la causalité et sa nécessité comme un cas de probabilité qu'il va, à l'instar de Spinoza, défendre le déterminisme.

Comme ce dernier, il remarque que notre idée de nécessité ne pourrait pas se former dans un monde où l'ordre ne serait pas régulier, car c'est cette uniformité même de la nature qui produit en nous le sentiment de la nécessité[30]. Cette affirmation paraîtrait certainement exagérée aux yeux de Spinoza, qui refuserait probablement de dire que l'idée de nécessité n'a son origine que dans l'uniformité de la nature. Car, si le philosophe hollandais en accepte le corollaire — à savoir que le

29. «To every probability there is an opposite possibility.» THN 1,3,12; H I 484.
30. «Our idea () of necessity and causation arises entirely from the uniformity, observable in the operations of nature.» EHU 8,1; H IV 67.

désordre naturel est incompatible avec l'idée de la nécessité et nous empêcherait de la former —, cette conséquence négative n'implique pourtant pas nécessairement la prémisse de Hume. Il se pourrait que, dans l'uniformité de l'ordre naturel, la nécessité se manifeste à nous en tant que sa cause et non comme son effet. Il se pourrait donc que l'idée qui se forme en nous à travers l'expérience de la nature n'en dépende plus une fois que nous la possédons, et que ce soit elle au contraire qui vienne régler cette expérience et en faire une science. La même reconnaissance de l'incompatibilité de l'idée de nécessité avec une causalité irrégulière peut donc s'allier ici et là avec des principes ontologiques opposés, attendu qu'elle dérive aussi bien de la nécessité absolue elle-même que des conditions contingentes de naissance d'un sentiment de nécessité constituant seulement le sommet de la pyramide des probabilités.

Il semble toutefois que, concernant les phénomènes particuliers, tels que la liberté ou les miracles, la conclusion ne doive pas être la même selon qu'on fait de la nécessité le principe absolu ou seulement un effet contingent. Car, si la nécessité absolue exclut toute contingence de l'être, ou de la nature, la nécessité en tant qu'effet implique seulement l'uniformité comme condition d'apparition là où elle apparaît. Il n'est pas impossible par suite que certains événements ne se laissent pas penser par elle et, par exemple, qu'au sein de l'ordre causal de la nature, la volonté humaine se présente comme une cause sans cause. Et assurément l'empirisme n'a aucun moyen de prouver une telle impossibilité à priori, puisque l'impossible ne peut être posé qu'à partir du nécessaire et que l'empirisme ne reconnaît justement aucune nécessité absolue à l'origine de l'ordre causal. De plus, une démonstration de l'impossibilité de la contingence ruinerait tout le raisonnement par probabilités, y compris l'inférence causale telle que la conçoit Hume.

Néanmoins, le cas de la liberté et celui des miracles peuvent se traiter comme deux problèmes empiriques. Pour savoir s'ils rompent ou non le déterminisme causal — défini non pas comme un à priori, mais comme une résultante de notre expérience habituelle de la nature —, il suffit de chercher si les événements que ces notions désignent s'intègrent ou non à nos inférences causales, autrement dit s'ils nous apparaissent ou non comme nécessaires par rapport à d'autres événements. Il restera alors à voir si la réponse à cette question autorise à résoudre aussi le problème du déterminisme absolu de la même façon que Spinoza.

En ce qui concerne la liberté, Hume affirme que, pratiquement, dans la vie courante, chacun croit à la fois au déterminisme et à la liberté[31]. Et il n'est pas indifférent que l'analyse parte de ce que les hommes croient, car, étant donné que la causalité et l'inférence sont une seule et même chose, les causes et les effets n'ayant de lien nécessaire que dans l'esprit, le plus simple, lorsqu'on veut convaincre de l'existence d'un tel lien, est de partir de ce qui a effectivement lieu dans l'esprit de chacun. Certes, l'opinion dont il s'agit n'est pas celle que les hommes proclament, pas celle qu'ils pensent avoir quand ils discutent, mais celle qu'ils ont réellement et qu'ils expriment dans leur vie par leur manière de se comporter. Or notre conduite dans la société manifeste constamment que nous croyons le comportement de nos semblables dirigé selon des règles universelles aussi uniformes que les lois de la nature. Toute vie sociale repose sur cette croyance, qui nous permet aussi bien de nous promener dans la rue sans nous inquiéter de ce que font les autres, assurés qu'ils ne vont pas subitement nous sauter à la gorge sans raison, que d'avoir confiance dans la valeur de l'argent, de parler en sachant que notre interlocuteur respecte les mêmes règles linguistiques que nous, de déchiffrer les expressions des physionomies pour adapter notre comportement aux humeurs et aux intentions que nous voyons ainsi chez les autres, d'attendre certaines réactions constantes de personnes placées dans des situations ou dispositions précises, ou d'être sûrs que certains actes possibles selon la pure physique ne seront pourtant jamais accomplis par aucun homme, et que personne, par exemple, fumant tranquillement sa pipe dans son salon, n'ira mettre sa main dans sa cheminée pour attendre flegmatiquement qu'elle soit consumée par les flammes. Bref, notre vie pratique repose sur une connaissance psychologique aussi sûre que celle que nous avons des choses; et il n'y a donc aucune raison de douter que les hommes agissent toujours selon un parfait déterminisme psychique. On sait que les actions des hommes sont partout et toujours semblables, et que la nature humaine ne varie pas dans ses principes et ses opérations. L'expérience nous prouve abondamment que les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions, et partant, que, comme dans toute la nature, les mêmes événements suivent des mêmes causes[32].

31. EHU·S.1; H IV 67.
32. «It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same.

Ce que l'expérience peut nous apprendre, c'est seulement qu'il y a une «grande uniformité» dans les actions des hommes. Mais cela suffit-il à établir un déterminisme absolu? Cela suffit en tout cas à détruire l'idée d'une liberté d'indifférence. Si nous agissons selon des motifs et sommes mus par des causes multiples, alors il est vain de vouloir expliquer nos actes par une autodétermination de la volonté. S'il existe une liaison causale dans laquelle la volonté apparaît comme effet, il est absurde de prétendre qu'elle soit une pure cause sans cause. D'un autre côté cependant, ne suffit-il pas qu'il y ait quelque irrégularité dans les actions humaines pour que l'intervention d'une volonté comme cause absolue soit plausible? Ne peut-on pas penser que l'homme agit généralement selon des lois psychologiques, sans être pourtant absolument déterminé par elles? Ainsi, une certaine confiance dans la constance des modes d'agir des autres hommes serait bien justifiée, mais elle reposerait sur un simple calcul de probabilités et non pas sur la certitude d'un raisonnement causal. Cette manière de penser semble correspondre parfaitement aux principes de l'empirisme, et elle démarquerait les limites de validité des inductions de l'expérience par rapport aux conclusions rationalistes, qui excluent, elles, la probabilité à partir de la nécessité et renversent ainsi l'ordre de production des idées. D'ailleurs, attentif à l'expérience, Hume reconnaît que les variations de la conduite humaine empêchent sa «grande uniformité» de se réduire à une parfaite monotonie. Il ne faut pas s'attendre en effet à ce que n'importe quel homme placé dans de mêmes circonstances réagisse exactement de la même manière; il faut tenir compte au contraire de la diversité des caractères, des conditionnements culturels et des opinions. Et du reste une telle uniformité parfaite n'existe nulle part dans la nature[33]. Il va cependant de soi que ces variations-là ne sont pas dues à une indétermination des causes, mais seulement à la différence des objets envisagés à chaque fois. Et, puisque de telles variations ne nous paraissent pas supprimer le déterminisme causal dans la nature physique, il n'y a aucune raison de tirer d'autres conclusions en ce qui concerne les hommes. Au demeurant plusieurs des causes de la diversité des caractères

in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes.» EHU 8,1; H IV 68.

33. «We must not, however, expect, that this uniformity of human actions should be carried to such a length, as that all men, in the same circumstances, will always act precisely in the same manner, without making any allowance for the diversity of characters, prejudices, and opinions. Such a uniformity in every particular, is found in no part of nature.» EHU 8,1; H IV 70.

nous sont bien connues et font partie des moyens que nous utilisons constamment pour façonner intentionnellement certains types de caractères paraissant avantageux à la vie sociale. Telle est notamment la raison des conditionnements multiples employés dans l'éducation, qui n'ont de sens que parce que nous croyons à l'influence de l'habitude, c'est-à-dire à la valeur de la causalité dans la détermination de la volonté humaine. Il suffit de constater la différence des mœurs aux différentes époques et dans les différents pays pour se convaincre de la puissance de l'habitude et de l'éducation, qui modèlent l'esprit humain depuis son enfance et lui donnent un caractère stable et précis[34]. Ainsi, même cette relative indétermination de la nature humaine qui laisse l'homme capable de prendre plusieurs formes présuppose toujours la détermination causale de la volonté.

Cependant, cette puissance du déterminisme psychologique une fois admise, l'expérience ne nous livre-t-elle pas encore des cas d'actions qui ne s'y laissent pas réduire? Car l'empiriste ne peut pas nier assurément que, quelle que soit notre habitude du monde, nous rencontrions toujours des actions imprévisibles et échappant à notre science psychologique. Néanmoins ces exceptions ne constituent pas une raison de donner un statut à part à la volonté humaine et de lui attribuer une faculté constante de se déterminer par elle-même contrairement à toutes les autres choses, car l'expérience nous apprend justement que la causalité n'est jamais qu'un cas de probabilité et qu'il y a partout dans la nature des causes qui n'ont qu'une liaison plus ou moins lâche avec leur effet. Un artisan, qui ne manie que de la matière inanimée, peut aussi bien être déçu dans ses attentes qu'un politicien, qui dirige la conduite d'êtres sensibles et intelligents[35]. On peut accorder par suite que les caractères des hommes sont divers, voire que chaque individu est inconstant[36], sans qu'il s'en déduise le moindre argument en faveur de la liberté comme autodétermination de la volonté; à moins que l'on n'accepte d'étendre cette liberté aussi à la plupart des choses de la nature. Et de toute façon, ni chez l'homme, ni dans les choses, cette relative indétermination ne supprime le déter-

34. «Are the manners of men different in different ages and countries? We learn thence the great force of custom and education, which mould the human mind from its infancy, and form it into a fixed and extablished character.» EHU 8,1; H IV 70.

35. «All causes are not conjoined to their usual effects, with like uniformity. An artificer, who handles only dead matter, may be disappointed of his aim, as well as the politician, who directs the conduct of sensible and intelligent agents.» EHU 8,1; H IV 70-71.

36. EHU 8,1; H IV 72.

minisme, vu que la simple probabilité est encore une sorte de lien entre des causes et des effets, si bien que même l'événement seulement probable reste encore relatif. Il est vrai que la détermination n'est plus alors celle de la causalité du rationaliste, qui implique la nécessité: la détermination probable reste toujours relativement contingente.

Toutefois nous savons que rien n'interdit au philosophe de faire l'hypothèse d'une causalité plus raffinée à l'œuvre sous la simple probabilité, et de diviser la cause incertaine en des causes plus nécessaires et plus cachées. C'est ce que les savants jugent judicieux de supposer dans les sciences de la nature physique, et il n'y a aucune raison de rejeter cette hypothèse dans la connaissance de la nature humaine. Sous les irrégularités de la conduite d'un individu, les principes internes et les motifs peuvent opérer d'une façon uniforme, et les phénomènes psychologiques peuvent être mis en parallèle avec les vents, la pluie, les nuages et les multiples variations atmosphériques, qui sont supposés dirigés par des principes stables, quoique très difficiles à découvrir[37].

Le raisonnement de Hume met en parallèle la causalité psychique et la physique. Il montre que nous n'avons aucune raison de refuser le déterminisme dans les actions de l'homme que nous ne puissions avancer aussi pour réfuter le déterminisme naturel. Il en conclut que la liberté ne peut pas être comprise comme contredisant l'universalité des liens de cause à effet. Néanmoins, on peut se demander si la conclusion opposée (celle que Spinoza attribue au finaliste) ne serait pas également possible et même plus compatible avec les analyses empiristes de la causalité. Car, si la nécessité causale est un effet de l'habitude, un produit de la mécanique de l'imagination, donc une propriété de l'esprit, alors c'est de la nature de l'homme à la nature extérieure, ou de la nature de l'imagination à la nature physique, qu'il faut conclure en ce qui concerne le déterminisme, et non l'inverse. Or l'opinion vulgaire de la liberté naît précisément de l'expérience intime de nos volontés en tant que perceptions détachées, sans prédécesseur constant. Et on se souvient que cette ignorance de l'intégration de notre volonté dans la mécanique de l'imagination était déjà accusée par Spinoza de former

37. «The internal principles and motives may operate in a uniform manner, notwithstanding these seeming irregularities; in the same manner as the winds, rain, clouds, and other variations of the weather are supposed to be governed by steady principles; though not easily discoverable by human sagacity and enquiry.» EHU 8,1; H IV 72.

l'origine de la fausse opinion de liberté du commun des hommes. Hume reprend cette explication; mais, dans sa théorie, paradoxalement, c'est cette ignorance qui devrait se rapprocher le plus de la vérité, car celui qui nie l'existence d'un lien ou d'une force douée d'une existence propre entre la cause et l'effet rejoint précisément les constatations de la critique empiriste de la causalité. Par conséquent Hume doit donner raison à ceux qui prétendent ne sentir aucun lien entre notre volonté et ses motifs, et tort aux philosophes qui affirmeraient l'existence d'une force réelle dans les motifs psychologiques. L'erreur semble donc être du côté des physiciens, et provenir de ce que nous ne traitons pas les causes matérielles comme les spirituelles, plutôt que l'inverse. Les hommes ont tendance à imaginer qu'ils perçoivent des forces réelles dans la nature, et ils constatent lorsqu'ils réfléchissent aux opérations de leur propre esprit qu'ils ne sentent pas de telle puissance s'exerçant entre leurs motifs et leurs actions, d'où ils concluent que les effets sont produits différemment dans les deux mondes, spirituel et matériel[38]. Mais faut-il déduire de là que la manière de penser les objets extérieurs soit la norme de la vérité, et l'expérience intime une simple limitation de notre connaissance, comme le veut Spinoza? Certainement pas. Au contraire, ce n'est pas à cause de l'impuissance de l'imagination à percevoir en elle la vraie connexion causale, que nous ne sentons pas la connexion nécessaire de notre volonté avec ses causes: ce sentiment de la différence des idées est la norme même à partir de laquelle nous devons saisir toute causalité. Mais comment Hume peut-il prendre alors le même parti que Spinoza, en faveur du déterminisme universel et contre l'opinion d'une liberté d'indifférence? Il semble qu'il renverse subitement son raisonnement et se contredise constamment en voulant passer d'une perspective à l'autre.

Pourtant les conclusions de Hume sont claires: concernant l'analyse de la causalité, il nie la perception d'une connexion nécessaire absolue et déduit notre idée de la connexion causale de la seule mécanique imaginaire; concernant la liberté, il affirme fermement la soumission de la volonté au déterminisme, et va jusqu'à nier qu'on puisse trouver un seul cas où nous soyons

38. «Men still entertain a strong propensity to believe, that they penetrate farther into the powers of nature, and perceive something like a necessary connexion between the cause and the effect. When again they turn their reflections towards the operations of their own minds, and *feel* no such connexion of the motive and the action; they are thence apt to suppose, that there is a difference between the effects, which result from material force, and those which arise from thought and intelligence.» EHU 8,1; H IV 76.

placés dans une telle situation d'indifférence que seule la volonté doive déterminer notre action. Voire, dans le cas où quelqu'un (de ceux qui pensent prouver le mouvement en marchant) voudrait prouver le libre-arbitre par l'action, en choisissant gratuitement telle ou telle action, Hume ne voit qu'un exemple de plus de la détermination externe de notre volonté, attendu que le motif d'un tel choix est évident, à savoir «le désir fantastique de montrer sa liberté»[39].

Toute la difficulté vient seulement de ce que nous concevons la nécessité et la contingence comme réciproquement exclusives, alors que l'empiriste déduit au contraire l'une de l'autre. Certes, la causalité n'est qu'une probabilité, si bien que la perspective de la contingence lui est supérieure. Néanmoins le problème du déterminisme et de la liberté ne se pose plus pour Hume au niveau de celui de la nécessité absolue et de la contingence, comme dans le système spinoziste. Il s'agit seulement de savoir si, une fois la nécessité causale admise (en tant que mode de la probabilité), la volonté y fait ou non exception. Et alors, encore que la causalité physique doive bien se comprendre à partir de l'imagination, il n'empêche que la volonté entre dans le même déterminisme que celui attribué par l'imagination à la nature extérieure. Ainsi, contrairement au déterminisme absolu de Spinoza, le déterminisme universel de Hume ne supprime ni la probabilité, ni la contingence originelle des choses dans leurs rapports causaux. Ce déterminisme universel n'en est pas moins aussi radicalement opposé à l'idée d'une contingence absolue de certains objets privilégiés au sein de la nature.

Il s'ensuit que cette liberté dont l'idée s'impose à l'esprit de tout homme, selon Hume, n'a rien à voir avec l'autodétermination absolue de la volonté qui vient d'être rejetée; elle signifie simplement l'absence d'obstacles entre la volonté et ses buts ou ses effets. Est donc libre non pas celui qui veut sans cause, mais celui qui peut réaliser sa volonté, la liberté n'étant qu'un «pouvoir* d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté»[40]. On voit par conséquent que notre volonté n'est pas libre par rapport à ses causes, mais par rapport à ses effets, dans la mesure où rien ne l'empêche de prolonger la détermination causale précise dont elle découle elle-même. Et, aussi étrange que cela puisse paraître, cette idée est si proche de la notion

39. «The fantastical desire of shewing liberty, is here the motive of our actions.» EHU 8,1; H IV 77 note.

40. «By liberty, () we can only mean *a power of acting or not acting, according to the determinations of the will.*» EHU 8,1; H IV 78.

spinoziste de la liberté qu'on peut faire se commenter réciproquement les définitions des deux philosophes*, l'une s'enchaînant à l'autre comme si elles venaient d'un même esprit: je nomme libre, dit Spinoza, ce qui existe et agit de par sa seule nécessité, de sorte que je ne place pas la liberté dans le libre décret, mais dans la libre nécessité[41]. Bien entendu, cet accord est limité, puisque c'est la nécessité absolue qui s'exprime dans la liberté du sage spinoziste, alors que ce n'est qu'un déterminisme contingent en son fond qui s'impose dans la liberté de l'homme commun que l'empiriste décrit.

4

Si la nécessité causale du déterminisme (aussi bien au niveau de l'esprit que de la matière) est compatible avec la contingence première des perceptions, s'il suffit d'une «grande uniformité» de la nature pour l'établir empiriquement, bref, si un certain degré de probabilité peut la définir, alors les exceptions à la règle semblent toujours possibles, si bien que l'empirisme paraît impuissant à démontrer l'impossibilité des miracles, et partant, à constituer une véritable science de la nature, comme à penser la nécessité absolue ou Dieu. Car que signifieront les lois de sa science si elles sont toujours à la merci du hasard foncier de la nature?

Pourtant Hume entreprend, lui aussi, de prouver que la croyance aux miracles est absurde et contredit les vrais principes de la philosophie. Il commence par montrer que les témoignages de ceux qui rapportent les histoires miraculeuses sont toujours douteux. Il y a en effet mille motifs qui peuvent inciter les hommes à mentir dans ces cas (notamment les avantages qu'ils peuvent tirer de leurs mensonges, ne serait-ce que la satisfaction de leur vanité). Et comme nous inférons l'existence ou la non-existence de l'événement relaté à partir des dires du témoin, de même que nous inférons n'importe quel événement à partir d'une cause, c'est d'un calcul de probabilités que dépend la confiance que nous pouvons porter à l'histoire. Car la vérité d'un discours n'est finalement qu'un effet plus ou moins probable, selon les circonstances, de ce même discours. Or, lorsque c'est un miracle qui nous est rapporté, le sens du discours nous propose une inférence contraire à celle que nous tirons de toute

41. «Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & agit (). Vides igitur me libertatem non in libero decreto; sed in libera necessitate ponere.» Ep 58; S IV 265.

notre expérience sensible de la nature; et, par suite, il oppose à nos inférences les plus assurées une probabilité très inférieure, que nous devons rejeter. Autrement dit, notre expérience de la nature humaine (de la tendance au mensonge, de l'incertitude des ouï-dire, des illusions des hommes, etc.) et de la nature physique (de la constance des déterminismes particuliers) nous oblige à tenir pour vaines toutes les histoires de miracles. Le déterminisme causal se défend par lui-même contre cette transgression-là, parce que le témoignage d'un miracle présuppose et contredit à la fois la constance des connexions causales. Pour prouver la réalité d'un miracle, il faudrait montrer qu'il se déduit aussi nécessairement des signes qui le désignent — du témoignage —, que l'effet de sa cause. Or, s'il n'existe aucun miracle prouvé avec un tel degré de certitude, de telles preuves se présentent toujours en revanche contre l'existence de chaque miracle, attendu que, pour s'imposer, la probabilité d'un miracle devrait surpasser la probabilité contraire, celle d'un événement qui est, lui, l'effet constant de certaines causes dont le miracle signifierait la violation exceptionnelle. L'idée même de miracle est celle d'une impossibilité ou d'une parfaite improbabilité, puisqu'elle désigne l'événement qui contredit une chaine causale bien établie, de sorte que la preuve contre lui est immédiate et aussi entière qu'il est possible concernant des matières de fait[42]*.

Cette preuve automatique contre tout miracle vaut contre les arguments que les témoins peuvent alléguer pour soutenir leurs affirmations. On peut se demander toutefois si elle vaut aussi contre la perception sensible d'un événement contraire à toutes les lois naturelles connues de nous. En principe la validité de l'argument ci-dessus n'est pas limitée au cas du témoignage oral seul, et rien n'interdit à priori d'appliquer aussi cette preuve au témoignage des sens. Cependant, pour qu'elle puisse se justifier ici, il faudrait que l'existence d'un objet actuel des sens, d'une impression, pût être contestée, ce qui semble impossible à première vue, étant donné que toute expérience se fonde justement sur les impressions. Du reste, n'est-ce pas précisément l'impossibilité de réfuter par des idées cette expérience sensible que Hume affirme contre les témoins de miracles? Partiellement, oui. Pourtant les sens ne constituent pas non plus un

42. «A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined.» EHU 10,1; H IV 93.

critère absolu, puisqu'il existe bel et bien des objets des sens dont l'existence est douteuse, comme on le voit dans les hallucinations — qui ne sont rien d'autre que des impressions trompeuses. Et nous savons que Hume, pour rendre compte de ces illusions des sens, ne sépare pas radicalement les impressions et les idées, mais laisse un passage entre elles, reconnaissant que de pures idées se présentent à nous avec la vivacité caractéristique des impressions, ou inversement (ce qui revient au même) que des impressions n'ont que la valeur d'idées[43]. Si ces fausses impressions peuvent être démasquées et reclassées parmi les idées, il faut donc qu'elles soient reconnues par autre chose que leur seule vivacité. Et pourtant, les degrés de vivacité ne sont-ils pas les seules caractéristiques propres des perceptions par lesquelles elles peuvent être distinguées en idées et impressions? Par suite, s'ils ne peuvent être repérés de l'intérieur, ces cas anormaux doivent être désignés comme tels de l'extérieur, selon un critère qui mène à contredire leur nature propre et intime. En d'autres termes, c'est bien par une preuve (par un raisonnement établissant des relations extérieures et contraignantes) que nous contredisons leur être apparent et le dénonçons comme illusoire. En d'autres termes, le phénomène des illusions des sens montre que l'ordre causal — car la causalité est la seule relation extérieure qui introduise une idée de nécessité et situe ainsi les conclusions des inférences sur le même plan que le reste de l'expérience, c'est-à-dire les impressions — a la puissance de contester l'expérience ponctuelle des sens elle-même et de fournir des preuves jusque contre des miracles que nous aurions réellement perçus*. (Car chaque hallucination est un miracle que nous rejetons comme irréel.) De cette manière, la réfutation de la croyance aux miracles s'étend naturellement de la critique du témoignage humain à celle du témoignage en général, y compris celui de nos sens.

Dans ces conditions, l'habitude des hommes à comprendre les choses en les rangeant parmi les événements qui leur sont familiers n'est pas simplement la cause de leur étonnement face aux nouveautés, et partant, de leur crédulité, comme le pensait Spinoza[44], car cette même habitude élève aussi un rempart puissant contre la croyance à tout ce qui contredit l'expérience ou les régularités de la nature telles qu'elles se présentent à nous dans la vie courante.

43. «In sleep, in a fever, in madness, or in any very violent emotions of soul, our ideas may approach to our impressions.» THN 1.1.1; H I 311.
44. TTP 6; S III 84.

Mais comment se fait-il alors que la majorité des hommes croient pourtant aux miracles?

La réponse est d'abord facile: nous croyons aux miracles parce qu'il y a dans l'imagination un principe opposé à celui de l'habitude, mère des preuves fondées sur la relation causale. En effet, autant l'habitude a d'empire sur notre pensée dans la vie courante, autant les ruptures de l'ordre familier frappent notre imagination et la séduisent. Ce plaisir de l'inattendu est la puissance complémentaire de celle de l'habitude et par suite la force capable de renverser les preuves les plus certaines pour imposer à l'imagination l'opinion la plus absurde, encore que, par là-même, la plus frappante et la plus agréable. La passion de la surprise et de l'admiration qui naît des miracles étant une émotion agréable, elle nous donne donc une forte tendance à croire les événements qui la provoquent[45]. Et Hume n'a aucune peine à montrer comment d'autres passions s'allient à celle-ci pour inciter les hommes aussi bien à raconter des miracles pour susciter l'étonnement et l'admiration des autres, qu'à se laisser émerveiller et à croire contre toute évidence causale.

Le remède contre de telles tromperies est apparemment fort simple: il suffit de revenir à l'attitude générale de l'imagination, c'est-à-dire à l'habitude. Et la sagesse n'est rien d'autre que ce constant retour au principe le plus stable de l'imagination, à celui de la causalité. Un homme sage proportionne toujours sa croyance à l'évidence, dit Hume. Lorsque l'expérience lui donne une chaîne causale sans faille, il attend l'événement inféré avec la plus grande assurance et considère son expérience comme une preuve parfaite. Dans les autres cas, il reste prudent, compare les expériences opposées et incline modérément du côté le plus probable[46].

Que fait donc le sage, dans toute sa prudence, sinon suivre systématiquement son instinct — ce merveilleux instinct que nous partageons avec les animaux et qui nous fait croire que le futur ressemblera au passé, toute nouvelle expérience venant

45. «The passion of *surprize* and *wonder*, arising from miracles, being an agreeable emotion, gives a sensible tendency towards the belief of those events, from which it is derived.» EHU 10,2: H IV 95.

46. «A wise man () proportions his belief to the evidence. In such conclusions as are founded on an infallible experience, he expects the event with the last degree of assurance, and regards his past experience as a full *proof* of the future existence of that event. In other cases, he proceeds with more caution: He weighs the opposite experiments: He considers which side is supported by the greater number of experiments: to that side he inclines, with doubt and hesitation; and when at last he fixes his judgment, the evidence exceeds not what we properly call *probability*.» EHU 10,1: H IV 89-90. & *Of Public Credit*: H III 362.

s'inscrire parfaitement dans la structure déjà élaborée de la mémoire? Mais est-ce là toute la sagesse? Le commun des hommes — que dis-je, des animaux! — ne se conduit-il pas naturellement ainsi? Le philosophe ne serait-il donc pas celui qui, découvrant la contingence de cet instinct qu'est la raison et ses inférences, la refuse comme moyen de connaissance et, considérant combien nous sommes dépourvus de facultés propres à atteindre la vérité, constatant l'étendue immense de notre ignorance, se retire dans un scepticisme absolu?

5

Non; ce scepticisme, s'il marque peut-être l'aboutissement de notre quête de certitude absolue, n'est pas cependant le dernier mot de la sagesse. La disparition du philosophe dans la folie sceptique ne représente qu'une étappe vers sa renaissance comme sage empiriste. Spinoza l'avait bien vu, qui disait que le scepticisme n'est pas une position philosophique, n'étant même pas une position du tout, mais un simple anéantissement. On peut se dire sceptique, mais on ne peut pas l'être, car l'ignorance absolue n'est pas vivable. Dans la vie et la société, pour conserver son être, le sceptique est contraint à affirmer et à nier quantité de choses[47]. Et Hume lui-même, au moment précis où il vient d'argumenter en faveur du plus parfait scepticisme — celui où toute croyance et toute évidence devaient s'être éteintes —, imagine un contradicteur qui lui demande s'il croit à ses propres arguments, et répond par la négative. Ni moi, dit-il, ni personne d'autre ne fut jamais sincèrement et constamment de cette opinion[48]: la nature, par une nécessité absolue et incontrôlable, nous a déterminés à juger comme à respirer et à sentir. La limite du scepticisme, c'est précisément la nécessité de prendre position, c'est-à-dire de vivre. C'est donc la nécessité causale qui réfute le scepticisme absolu, chez Hume comme chez Spinoza. Tant que l'homme est, tant qu'il fait partie de la nature, il est soumis à la nécessité causale qui le fait raisonner et croire en sa raison. Par suite, imaginer un sceptique qui suspende entièrement tout jugement sous prétexte de l'incertitude de la raison, c'est imaginer un être non vivant, hors

47. «Quod ad vitae, & societatis usum attinet, necessitas eos coegit, ut supponerent, se esse, & ut suum utile quaererent, & jurejurando multa affirmarent, & negarent.» TIE; *S II* 16.

48. «Neither I, nor any other person was ever sincerely and constantly of that opinion. Nature, by an absolute and uncontroulable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel.» THN 1.4.1; H I 474-75.

de la nature, une sorte de fantôme; et vouloir le réfuter c'est battre l'air et perdre son temps, de l'aveu de Hume qui vient ici renchérir sur Spinoza: il n'y a pas de sceptique absolu, dit-il, et il est inutile de chercher à établir l'existence d'une raison que la nature nous impose de toute façon[49]. C'est donc le déterminisme naturel qui a chez le sceptique écossais aussi le dernier mot contre les sophismes du pur pyrrhonisme. Le sage se soumet à la nature et adapte ses jugements aux déterminations de sa pensée, parce qu'en somme il ne peut pas faire autrement sans disparaître.

Cependant le triomphe du déterminisme n'a pas le même sens chez l'empiriste que chez le rationaliste. Si le scepticisme absolu est dépassé chez Hume, ce n'est pas pour faire place nette au savoir absolu. La nature nous oblige à juger et rend le scepticisme impossible en fait, ou «pratiquement». Mais c'est précisément parce que notre raison est un instinct, indispensable à notre survie, et tout orienté vers la conservation de la vie, qu'elle fonctionne indépendamment de notre savoir ou de notre ignorance. Le fait que nous jugions nécessairement ne supprime pas l'état d'ignorance dans lequel nous sommes en dépit de nos raisonnements. La nécessité par laquelle nous jugeons ne nous rend pas plus savants, mais forme un mystère de plus, puisqu'elle est «incontrôlable» et, en ce sens (qui n'est pas celui de Spinoza), absolue. Notre soumission au déterminisme naturel ne donne pas à la causalité une nécessité plus grande que celle des degrés de la probabilité. Si nous devons juger pour vivre, cela n'empêche pas que la causalité ne soit que l'inférence fondée sur l'habitude et que tout ce déterminisme naturel auquel les vivants n'échappent pas ne représente qu'une donnée de notre esprit, ou de notre imagination. Le déterminisme ne supprime pas la contingence ni le scepticisme, mais les modère seulement, et, inversement, il n'est pas supprimé par eux, mais seulement relativisé*.

L'empiriste est donc dans une situation paradoxale. Face au miracle, à la contingence relative, à celle qui s'oppose seulement à la nécessité causale, il fait confiance à l'inférence habituelle, qu'il sait pourtant dériver d'une contingence plus absolue. Il refuse en quelque sorte à la raison causale le pouvoir de connaître vraiment, et pourtant, face à l'imprévu, il fonde toute sa

49. «Whoever has taken the pains to refute the cavils of this *total* scepticism, has really disputed without an antagonist, and endeavour'd by arguments to establish a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and render'd unavoidable.» THN 1,4,1 ; H I 475.

croyance sur la probabilité qu'elle lui permet de calculer. Il semble pour ainsi dire accepter le jugement spinoziste sur l'imagination, qui lui dénie tout pouvoir de connaître réellement, et refuser simultanément que cette ignorance puisse être dépassée. Il semble faire de cette opinion née de l'imagination le critère du comportement du sage, substituant à la certitude de la science rationaliste, qui parcourt l'ordre absolument déterminé de la nature, la mécanique aveugle d'un calcul automatique et contingent, tissant les probabilités d'un déterminisme non moins contraignant. Revenant de l'entendement à l'imagination, la causalité a perdu sa nécessité absolue pour en recevoir une relative ou contingente, et elle a perdu du même coup son caractère de source de la connaissance, de lumière intellectuelle, pour devenir un moyen pratique d'expansion de l'expérience et de la vie. Mais est-il possible d'évacuer ainsi la connaissance vraie des probabilités et de leur assigner pourtant ce pouvoir de régir l'ordre naturel, de juger, de former une opinion sans garantie absolue et assurée néanmoins sur ses habitudes? Est-il possible de définir le lieu de la raison causale dans la nature qu'elle détermine et qui la détermine en retour, comme un pur instinct, sans ouvrir du même coup l'espace d'un savoir véritable?

6

Nous aurons à revenir à cette dernière question. Mais un problème plus direct se pose maintenant à l'intérieur de cette conception empiriste du déterminisme. Le miracle est prouvé impossible, non pas parce qu'une nécessité absolue oblige à le penser comme tel, mais seulement parce qu'il contredit la tendance de l'imagination à se répandre selon la relation de ressemblance. Aucune nécessité absolue n'exige que la pensée et le monde naturel se développent ainsi, vu que la nécessité n'est que la force même — ou plutôt que l'effet — de l'extension des ressemblances. Et c'est en ce sens seulement, parce qu'elle se produit en fait, que l'inférence est inévitable pour l'homme vivant. Contingente en son fond, elle n'a par suite d'autre fondement que son existence et d'autre droit que sa persistance dans l'être. Aussi, elle ne peut qu'être constatée, comme subie, comme un pur fait d'expérience[50]. La maxime par laquelle le sage et le commun des mortels se conduisent est donc la même,

50. EHU 10,2; H IV 95.

et elle ne représente pas par conséquent le résultat de la science du philosophe, mais l'habitude instinctive de tout homme, qui seule lui confère son autorité..

En revanche, lorsque le sage décide de suivre la raison causale en toutes circonstances et non plus seulement communément, il semble tirer justement de sa sagesse la connaissance de la valeur universelle de cet instinct particulier, alors que, tant qu'il le suivait instinctivement, il ne différait en rien des autres hommes. Du reste, si la sagesse devait consister seulement à se conformer à l'opinion commune, il faudrait encore que le sage ait pu par quelque moyen connaître la valeur de l'instinct qui nous conduit irrésistiblement. Or il fait plus que de suivre sa raison, puisqu'il étend les prétentions de l'inférence plus loin que le vulgaire et lui donne le pas sur l'étonnement. De quel raisonnement s'autorise-t-il donc?

S'il est vrai que la croyance aux miracles s'explique par la forte impression que la surprise laisse dans l'imagination, alors la preuve tirée de la maxime générale de l'homogénéité de la nature est bel et bien réfutée à présent. En effet, vu que l'inférence causale est un produit de l'habitude et que sa nécessité n'est que l'effet d'un fait en soi contingent, nulle nécessité supérieure ne peut imposer la valeur de la preuve par le raisonnement causal face à cet autre fait qu'est l'influence de l'étonnement sur notre opinion. La passion de la surprise et l'instinct producteur des inférences ne peuvent pas être à priori subordonnés l'un à l'autre, attendu qu'ils sont deux purs faits donnés dans la même contingence originaire. Qu'est-ce qui autorise donc le sage à hiérarchiser ces deux modes de formation de l'opinion et à choisir décidément le déterminisme rigoureux plutôt que l'autre, tout relatif et contrebalancé par la passion de l'extraordinaire, préféré par le vulgaire? Rien, semble-t-il, sinon une tendance personnelle à être plus fortement frappé par la régularité et à l'aimer tout particulièrement, au détriment de la nouveauté radicale. Mais à quoi bon alors plaider en faveur d'une simple idiosyncrasie sans fondement universel dans l'être des choses et sans aucune valeur de vérité particulière? Et si le sage ne peut pas justifier son choix, tout le déterminisme qui en découle ne reste-t-il pas en l'air, suspendu à l'arbitraire du choix en faveur de l'habitude et contre ce qui la rompt? Toute la réfutation de la croyance aux miracles ne repose plus alors que sur le préjugé que l'habitude est toujours préférable à l'étonnement. L'argument se réduit à un cercle. Il dit seulement que celui qui a décidé de s'appuyer fermement sur la seule force

de l'habitude et sur le déterminisme causal qui en découle, ne s'en laissera plus déloger, par quelque témoin que ce soit, et refusera de croire à toute interruption de ce déterminisme, parce qu'il y trouvera toujours une preuve entière contre l'existence des miracles. Il ne peut même pas — comme Spinoza — contraindre son adversaire à l'alternative suivante: le déterminisme absolu ou bien l'absence complète de toute nécessité causale, la certitude ou l'ignorance complète. Rien n'interdit en effet que l'opinion se forme tantôt à partir de la maxime générale, qui tend au déterminisme, et tantôt à partir de la passion de la surprise, qui incite à relativiser ce déterminisme et à laisser apparaître directement la contingence absolue dans l'ordre des événements de la nature.

Le rejet de l'entendement spinoziste et de la nécessité absolue entraîne donc l'arbitraire de la croyance au déterminisme rigoureux de l'ordre empirique des causes et des effets. Si le sage ne renonce pas à fonder ses jugements sur la nécessité causale, il s'y décide pourtant sans raison et ne peut plus convaincre que ceux qui partagent déjà sa prédisposition en faveur du régulier et contre l'exceptionnel. Ainsi, après avoir critiqué l'idée d'une révélation intellectuelle de la nécessité causale, l'empiriste doit accomplir dans la pure contingence son acte de foi dans le déterminisme naturel. En conséquence, tandis que le rationaliste peut prouver le miracle impossible, le sage humien l'a déjà rendu possible et a désamorcé toute preuve tirée de la causalité par sa critique réduisant la nécessité à un effet relatif et dégradant la certitude en une probabilité non absolument contraignante, si bien que c'est par un geste paradoxal qu'il se réclame d'une telle preuve contre les miracles. Ne fait-il pas penser à quelqu'un qui, après avoir montré le caractère fictif de l'idée de Dieu, se fonderait ensuite sur l'existence de cette idée pour prouver que rien n'échappe à la puissance divine? Et ne pourrait-on pas dire de la foi de l'empiriste ce que Hume dit de celle du chrétien: à savoir qu'elle est un perpétuel miracle, et un miracle qui ne cesse de contredire tout ce que nous apprend constamment l'expérience... — bref, une sorte d'absurdité ou de folie plus grande encore que celle du scepticisme absolu, parce qu'elle ne la suspend pas mais la multiplie?

Il y a plus encore, car, même en admettant cette foi du sage dans le déterminisme naturel, la preuve qu'il tire de la causalité contre les miracles paraît contredire la maxime même qui le guide et lui demande de régler sa croyance sur le seul calcul des

probabilités. Car ce calcul veut que nous proportionnions notre certitude au rapport entre le nombre de cas où la relation de cause à effet en question est présente dans notre expérience, et celui où elle est contredite par d'autres rapports dans notre mémoire. Autrement dit, ce calcul implique que nous envisagions chacune des occurences d'un rapport causal quelconque comme une chance de réapparition ou de répétition dans le futur, et que nous accordions à chacune une valeur égale à celle de n'importe quelle autre. Or la nécessité causale n'est rien d'autre que l'inférence tirée d'une série de séquences semblables qui n'est contredite par aucune séquence divergente. Elle ne forme qu'un cas particulier du calcul des chances, qu'une valeur extrême de la probabilité, c'est-à-dire, encore une fois, qu'un fait de pensée dans lequel la nécessité apparaît comme effet et non comme cause absolue. Il s'ensuit que même où aucune séquence contraire n'est effectivement donnée, le principe selon lequel dans toute probabilité l'existence des contraires est également possible à priori, reste valable. Il paraît donc absurde de vouloir opposer une série de séquences causales, aussi grande fût-elle, à une séquence contraire, pour prouver cette dernière impossible. Pour pouvoir tirer cette conclusion, il faudrait considérer la nécessité causale comme un absolu, et en faire donc l'objet d'un raisonnement à priori, contrairement aux résultats de la critique humienne. Par contre, si l'on conserve à la nécessité causale son caractère probable, alors, loin de rendre absurde l'existence du miracle défini comme le seul cas déviant par rapport à une série homogène de séquences similaires, l'insertion du rapport causal parmi ceux de probabilité implique justement la possibilité constante des chances contraires (le contraire de toute matière de fait est toujours possible)[51]. Le miracle ne peut plus devenir impossible, il ne peut être qu'improbable; seulement l'improbable c'est justement le possible, et partant, ce à quoi l'expérience doit rester ouverte. Ainsi, dans le moment même qu'il déclare le miracle tout à fait improbable, le sage humien affirme aussi sa possibilité absolue*.

Toutefois l'implication du possible par l'improbable ne rend pas encore absurdes les raisonnements de Hume sur les miracles. Car il ne s'agit pas pour lui de se replacer au niveau d'une connaissance absolue, minée par sa critique. Il est seulement question d'utiliser notre instinct d'inférence dans un cas pra-

51. «The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never implie a contradiction.» EHU 4,1; H IV 23.

tique appartenant à son champ d'action naturel. Et, dans ce cadre, il est vrai que lorsque des exemples innombrables de séquences d'impressions de ma mémoire s'opposent à une seule perception — souvent très faible de surcroît, dans le cas du miracle —, elles constituent une preuve parfaite contre la chance d'exister de cette dernière. Et assurément, elles ne la rendent pas impossible, mais improbable, c'est-à-dire possible, mais indigne de croyance dans la vie pratique. Et c'est à ce niveau de la vie commune seulement que l'empiriste défend un déterminisme rigoureux, car là seulement il est soumis au déterminisme de la nature qui l'oblige à vivre et à juger, à reconnaître les régularités des événements et à les prolonger par inférence. Hors de l'action, son scepticisme reprend tous ses droits. A supposer qu'un miracle existe, il ne contredirait donc pas une vérité absolue, et ne renverserait aucune certitude philosophique, il mettrait seulement en échec notre instinct rationnel et le rendrait peut-être un peu moins efficace. Par suite, la croyance au miracle n'est pas rejetée parce qu'elle serait théoriquement absurde, mais parce qu'elle est pratiquement peu raisonnable et peu sage.

7

Soit! dira-t-on, si la sagesse consiste à suivre cet instinct rationnel et à nous fier toujours à l'habitude, même quand des passions contraires tendent à nous détourner de nos maximes générales, alors la preuve contre les miracles est toujours aussi forte que peut l'être une probabilité. Mais une question reste encore. Comment peut-on savoir que cette sagesse est plus proche de la vérité ou meilleure que le simple abandon au cours plus inconstant de l'imagination? L'empiriste ne saurait prétendre en effet que la raison causale nous révèle mieux la vérité absolue des êtres, vu que, pour lui, la nécessité est un effet contingent et que, si la nature arrache le philosophe au scepticisme pour le faire vivre et juger, elle le conduit pourtant sans supprimer son ignorance, sans lui révéler si peu que ce soit l'être des choses. Si c'est une folie que de ne rien vouloir croire, c'en est toujours une aussi que de croire. Autrement dit, le scepticisme absolu ne peut pas être une position, parce qu'il contredit toutes les exigences pratiques de la vie; mais, de l'autre côté, l'opinion que notre instinct nous oblige à nous former sur le cours des événements ne donne aucun savoir et laisse subsister hors de lui le scepticisme. On sait en effet que

l'opinion née de notre «raison» n'a qu'une valeur pratique et nous indique seulement la chance que nous avons de rencontrer à nouveau certains événements dans notre expérience sensible, sans rien nous apprendre de la structure intime de l'être des choses, ni nous révéler la raison absolue de leur ordre. Fou donc celui qui, découvrant son ignorance métaphysique, refuse de se former aucune opinion, mais fou aussi celui qui tient ses opinions pour une véritable connaissance philosophique! Le sage humien reste sceptique dans son empirisme. Il utilise l'idée de nécessité pour former son opinion d'un déterminisme rigoureux et établit ainsi une maxime générale, une règle pratique universelle, pour la direction de sa vie. Dans ces conditions, il serait complètement déplacé de chercher à savoir si cette maxime est vraie, et si elle révèle un Dieu parfait ou une substance nécessaire et cause de soi comme origine du monde; il s'agit seulement de choisir l'opinion la meilleure, celle qui nous permet de «saisir» empiriquement ou pragmatiquement la nature, ou de maîtriser le plus efficacement notre expérience. La seule utilité immédiate de toutes les sciences, dit Hume, est de nous apprendre comment contrôler et régler les événements futurs à partir de leurs causes[52].

Si le sage humien ne peut pas garantir son choix en faveur de la régularité par un savoir absolu et le déduire d'une évidence intellectuelle certaine comme Spinoza, il ne reste pourtant pas entièrement démuni pour le justifier. S'il ne peut pas s'appuyer sur la nécessité absolue, il peut en revanche compter sur sa chance au sens absolu, sur l'heureux sort qui lui a donné un instinct admirable par lequel ses jugements probables tombent d'accord avec l'expérience. Seule cette chance le tire du scepticisme en lui montrant un chemin vers une sorte de «connaissance» indifférente à la science absolue et par suite indépendante de tout vrai savoir. Il peut donc se fier à son imagination simplement parce qu'elle fonctionne et réussit dans la vie pratique; et peu importe alors — si on sait lui tenir la bride — qu'elle échoue entièrement à nous procurer le savoir absolu. Pour l'empiriste qui a traversé le scepticisme, cette chance première, sans raison, devient la meilleure raison en faveur de la confiance dans la probabilité, et partant, dans le déterminisme naturel.

52. «The only immediate utility of all sciences, is to teach us, how to control and regulate future events by their causes.» EHU 7.2; H IV 63.

Spinoza aussi admettait que l'imagination constituait un guide pour ceux qui restaient privés de la lumière directe de l'entendement. Mais un guide incertain (ou bien seulement probable, marchant selon les hasards de l'habitude): Aussi l'imagination ne parvenait-elle à aucune pensée assurée; aussi demeurait-elle sans règle fixe, à jamais incapable de science, parce qu'impuissante à former l'idée d'un déterminisme absolu. Loin que l'imagination permette au sage d'assurer sa pensée sur l'idée de nécessité, proprement intellectuelle, elle présente toujours aux hommes les exceptions comme des possibilités égales à la règle, justement parce que la régularité ne provient là que de la juxtaposition habituelle des images singulières envisagées comme contingentes. Loin que l'imagination autorise, comme le pense l'empiriste, à former la maxime sur laquelle la science des connexions nécessaires peut se fonder, elle lui oppose toujours l'étonnement devant le merveilleux ou l'inhabituel, et abandonne à tout moment sa tendance générale qui conduit d'elle-même à retirer leur intérêt aux événements familiers ou réguliers. De cette façon, l'habitude même nous tourne toujours vers l'exceptionnel, et l'imagination conçoit la nature sur son modèle, plutôt que sur celui de son cours ordinaire, qui ne la frappe plus[53]. L'habitude ne combat donc pas la croyance aux miracles, mais la rend possible en portant l'attention et l'admiration vers ce qui rompt sa monotonie. A cela il n'y a qu'un remède: celui d'une science fondée sur l'évidence de la nécessité causale, et non plus sur la familiarité des régularités.

Il est remarquable de voir à quel point Hume et Spinoza peuvent s'accorder dans leur analyse de l'imagination, découvrant à cette faculté les mêmes mécanismes et affirmant tous deux qu'elle ne supprime pas notre ignorance profonde de l'être des choses, mais qu'elle donne seulement un substitut de savoir pour la vie pratique. Bien plus, ils conviennent encore pour fonder la science sur la reconnaissance de la nécessité causale et du déterminisme universel (quoique où l'un croit pouvoir tirer cette doctrine de la seule imagination, l'autre l'estime absolument dépendante de l'intuition intellectuelle de la nécessité en soi). Et de surcroît, l'argument spinoziste montrant que

53. «Certum est, antiquos id pro miraculo habuisse, quod explicare non poterant eo modo, quo vulgus res naturales explicare solet, recurrendo scilicet ad memoriam, ut alterius rei similis, quam sine admiratione imaginari solet, recordetur; tum enim vulgus rem aliquam se satis intelligere existimat, cum ipsam non admiratur.» TTP 6: S III 84.

l'imagination conduit à s'étonner devant l'exception et à en faire un modèle gnoséologique, correspond exactement à l'explication que Hume donne de la croyance aux miracles. Comment alors, demandera-t-on, l'empiriste peut-il encore soutenir que la science naît de l'imagination, s'il fait sienne aussi l'objection de Spinoza contre son affirmation? Nous paraissons comme placés devant deux expositions d'un syllogisme dont les prémisses seraient les mêmes et dont les conclusions seraient pourtant contraires.

Notre instinct rationnel, tout utile qu'il soit, ne nous conduit cependant pas nécessairement à rejeter la croyance aux miracles. Cette chance qui permet au sceptique (et à tous les hommes) de vivre malgré son ignorance, n'est donc pas entière, et notre expérience n'est pas un guide aussi infaillible que ne pourrait le penser un empiriste naïf. Spinoza a raison par conséquent de dire que l'imagination contient l'erreur aussi bien que le vrai, de telle sorte que la science ne peut pas se fier à elle, mais doit trouver des moyens propres de discerner le vrai du faux. Or Hume ne nie pas cette constatation, il admet au contraire, lui aussi, cette faculté qu'a l'expérience de nous tromper, faculté que son explication du miracle implique d'ailleurs. Bien que l'expérience soit notre seul guide dans les raisonnements concernant les matières de fait, dit-il, il faut reconnaître que ce guide n'est pas entièrement infaillible, et qu'il peut nous mener à des erreurs dans certains cas[54]. Toutefois, cette faillibilité de l'expérience n'empêche pas qu'elle reste notre seul guide, dans l'empirisme, si bien que, si le rationaliste peut contrôler et rectifier l'expérience de l'extérieur, le sage humien lui demeure par contre entièrement soumis et ne peut rien trouver hors de l'imagination que le néant. C'est donc à l'expérience elle-même que Hume doit demander de lui découvrir ses propres erreurs. Inutile d'insister sur le paradoxe d'une telle exigence; chacun voit quelle absurdité il y a à vouloir mesurer l'étalon par lui-même, surtout s'il s'agit de trouver ainsi sa différence d'avec lui-même. On ne voit même pas comment l'expérience seule pourrait jamais acquérir le soupçon ou l'idée de sa faillibilité.

Cependant, la situation n'est pas en vérité celle d'un étalon qui devrait se mesurer lui-même, car l'expérience n'est pas un objet relativement simple que nous pourrions manipuler pour le

54. «Though experience be our only guide in reasoning concerning matters of fact; it must be acknowledged, that this guide is not altogether infallible, but in some cases is apt to lead us into errors.» EHU 10,1; H IV 89.

soumettre à nos mesures. Elle se compose au contraire d'une multitude de perceptions diverses, liées par quantité de rapports, qui constituent tant notre esprit que la nature, et dont nous n'avons aucun moyen de nous distinguer. Et ce réseau peut servir, sans inconséquence, à déterminer la qualité de certains rapports, et nous donner ainsi le moyen d'en juger. De plus, l'erreur dont il s'agit ici n'est pas la fausseté absolue de certaines idées ou de l'expérience en tant que telle, mais seulement l'inadéquation pratique d'opinions partielles. Notre instinct causal nous sauve de la perplexité — sinon de l'ignorance — en nous jetant dans le mouvement de la nature et en y harmonisant nos pensées par le fait qu'il adapte nos croyances à nos impressions réelles, nous permettant ainsi d'anticiper l'expérience. C'est uniquement la réussite ou l'échec de cette anticipation qui donnent leur sens à la vérité et à l'erreur expérimentales. Or non seulement nous sommes contraints par la nature ou la vie à faire des inférences, mais leur réussite est une de leur composante essentielle, une cause ne devenant telle que parce que l'effet inféré se trouve toujours confirmé par l'expérience. Bref, la ressemblance ne devient le principe d'expansion de l'expérience que parce que celle-ci croît effectivement en accumulant des similitudes. Aussi, face à un cas nouveau, en rupture avec le reste de notre expérience, plusieurs attitudes sont possibles: soit l'étonnement et la pondération de l'inférence, soit la révision des séries de similitudes en vue d'un raffinement du calcul de probabilités, soit l'émerveillement et la croyance au miracle, soit enfin le rejet du corps étranger hors du domaine du réel.

Les cas (les deux premiers) où l'événement déviant est perçu comme une «falsification» de la connexion causale déjà établie sont les plus fréquents. Cette falsification d'une série causale peut être traitée de deux façons. Ou bien elle est absorbée par une mise en balance de la série causale régulière avec les cas déviants, de façon à provoquer une probabilité inférieure et une plus grande hésitation dans la prédiction. Ou bien elle entraîne une révision de la série des séquences semblables qui forment la connexion contestée, et produit alors éventuellement une nouvelle distinction permettant de préciser la similitude constitutive de la séquence et d'en mettre à part une série de séquences comprenant l'événement déviant. Cette deuxième manière de procéder tend à conserver le plus haut degré de probabilité, la certitude ou nécessité causale, en multipliant les sortes de causes et d'effets, ou les séries de séquences similaires. Bref, les expériences contradictoires modifient généralement notre croyance

de deux manières: ou bien en affaiblissant simplement l'habitude, ou bien en divisant et en réunissant ensuite les différentes parties de cette même habitude (en différenciant les causes ou les chances)[55]. Ces deux procédés ne constituent d'ailleurs pas des stratégies opposées, la division des causes n'étant qu'un raffinement apporté au calcul des probabilités qui apparaît dans sa version plus simple lorsqu'on se contente d'affaiblir la croyance totale en balançant les cas contraires. En effet, la falsification diminue automatiquement la probabilité de la connexion causale habituelle; simplement le vulgaire en reste là, tandis que les philosophes (ou les savants) tentent par de nouvelles distinctions de conserver la certitude antérieure. Ce que l'on gagne en cherchant ainsi à maintenir la probabilité à son plus haut niveau de certitude par la division et la multiplication des séries causales, ce n'est rien d'autre qu'une efficacité plus grande des prédictions, c'est-à-dire une réussite plus parfaite de l'instinct qui nous pousse à concevoir le futur et l'inconnu à la ressemblance du passé et du connu; car plus nous découvrons de similitudes, plus notre expérience s'étend et s'organise. Le commun des hommes, qui prend les choses selon leur première apparence, attribue l'incertitude des événements à celle des causes, et les imagine inconstantes même quand aucun obstacle ne les empêche d'exercer leur action. Les philosophes, eux, observant que toutes les parties de la nature contiennent une grande variété de ressorts et de principes différents, très souvent cachés à nos regards, supposent que toute contrariété dans les événements pourrait provenir d'autre chose que d'une contingence dans les causes (ou les connexions causales), à savoir justement de l'opération de causes cachées et contraires les unes aux autres*. Et cette hypothèse se confirme au fur et à mesure que leurs conclusions se vérifient[56].

Le cas du miracle diffère de celui de la falsification par le trait suivant: au lieu que l'événement déviant s'insère dans la

55. «Contrary experiments produce an imperfect belief, either by weakening the habit, or by dividing and afterwards joining in different parts, that *perfect* habit, which makes us conclude in general, that instances, of which we have no experience, must necessarily resemble those of which we have.» THN 1,3,12; H I 433.

56. «The vulgar, who take things according to their first appearance, attribute the uncertainty of events to such an uncertainty in the causes, as makes them often fail of their influence, tho' they meet with no obstacle nor impediment in their operation. But philosophers observing, that almost in every part of nature there is contain'd a vast variety of springs and principles, which are hid, by reason of their minuteness or remoteness, find that 'tis at least possible the contrariety of events may not proceed from any contingency in the cause, but from the secret operation of contrary causes. This possibility is converted into certainty by farther observation, when they remark, that upon an exact scrutiny, a contrariety of effects always betrays a contrariety of causes, and proceeds from their mutual hindrance and opposition.» THN 1,3,12; H I 430.

probabilité — soit pour la diminuer simplement, soit pour y faire naître de nouvelles divisions —, il est simplement opposé à la série causale établie qu'il contredit, et est tenu en relation avec elle de l'extérieur, comme exception. Posé dans sa présence monolithique, l'événement extraordinaire est ou maintenu face à la série causale qu'il contredit, sans mélange, en sorte que la réalité entière ou intacte des deux membres est affirmée simultanément, ou exclu de la réalité pour ne pas infirmer la parfaite certitude de l'inférence causale habituelle. Dans le premier cas (dans la croyance aux miracles donc), la contradiction subsiste et est posée comme réelle, et c'est ce qui permet de dénoncer cette croyance comme absurde. Dans le second, la contradiction est éliminée par le classement des événements contradictoires dans deux classes différentes (la réalité et la pure fiction). Remarquons que ce procédé, le plus immédiat, de contredire la croyance aux miracles, n'est pas le seul, et que l'hypothèse des causes cachées, par exemple, est efficace également et peut-être plus raffinée. Au demeurant, rien n'interdit de les réunir, comme c'est le cas le plus fréquent.

Dans toutes les circonstances, la stratégie du savant demeure la même: il défend l'idée de l'universalité du déterminisme et de sa radicalité afin de conserver à ses inférences le plus haut degré de certitude possible. Jamais cependant il ne peut réfuter son adversaire en anéantissant son opinion dans l'absurdité absolue, attendu que le point de vue scientifique ultime est celui de la reconnaissance sceptique de l'ignorance, qui rend, par rapport à la vérité pure, toutes les opinions, toutes les croyances également possibles. Le déterminisme n'est pas l'être des choses, mais le résultat d'une stratégie de la science. Sa valeur est finalement pratique et réside dans l'adaptation la plus grande qu'elle donne aux opinions ou aux prévisions par rapport à l'expérience réelle. On comprend donc à quel titre la croyance aux miracles est à rejeter: comme la perplexité du sceptique, elle n'est pas fausse, mais, pour ainsi dire, «contre nature». Et si elle tombe de soi dans l'attitude naturelle, de même que la pseudo-position sceptique (bien qu'elle ait dans notre nature des racines plus tenaces), c'est grâce à la seule chance, au miracle des miracles qu'est la tendance à se confirmer de l'instinct qui nous pousse à inférer et à rechercher la plus haute certitude possible. Ainsi, la maxime du sage lui demandant de placer sa confiance dans la seule habitude, sans garantie d'une vérité absolue, se défend-elle tout de même rationnellement, selon la seule raison qui survit

au scepticisme radical: l'efficacité — ou, ce qui revient au même, la nécessité causale en tant qu'effet contingent*.

Aujourd'hui que les sciences fondées sur la recherche de cette efficacité, sur l'art de prédire, sont devenues la part prépondérante de notre «savoir», nul ne peut plus douter que les raisons de Hume en faveur du déterminisme n'aient été en effet justifiées, dans leur ambition précise. En outre, le fait de l'existence des sciences comme de purs produits de la mécanique de l'imagination semble également lui donner raison lorsqu'il prétend que la certitude des prévisions peut s'acquérir sans recourir à l'intelligence absolue, c'est-à-dire sans vraie connaissance, ou malgré la plus parfaite ignorance de ce que sont les choses en elles-mêmes. Au reste, la critique spinoziste de l'imagination reçoit elle aussi une portée considérable, s'il est vrai que ses conclusions condamnent toute la science expérimentale, en tant que purement empirique, à la perpétuelle confusion, parce qu'elle est perdue dans la contingence et incapable de saisir son propre ressort caché: la nécessité causale.

RAISON ET CERTITUDE

IDÉE ADÉQUATE ET CAUSALITÉ

1

Si la mise en évidence d'une nécessité causale à l'œuvre dans l'imagination et échappant pourtant à la pensée imaginaire forme un argument puissant en faveur de la connaissance intellectuelle et une forte objection contre le projet d'une philosophie entièrement imaginaire, de l'autre côté, la critique humienne de la causalité conteste aussi radicalement l'entreprise rationaliste de placer la nécessité causale au fondement ultime de l'ordre naturel et d'en faire le principe premier et absolu de la science intellectuelle. En effet, contre ces thèses, Hume fait valoir que nous ne percevons dans les choses aucun ordre causal absolu, aucune puissance dans la cause ne la reliant nécessairement ou intimement à son effet, et la connexion s'accomplissant seulement dans l'esprit, où elle ne joue pas le rôle d'un principe premier et inconditionné, mais naît comme un effet de la ressemblance. Dans ces conditions, il va de soi que la nécessité n'a plus de valeur que relative, et que le lien causal demeure absolument contingent, si bien que la notion de cause de soi, par laquelle la nécessité est installée dans son absoluité originaire par Spinoza, devient contradictoire, vu l'impossibilité de penser un être à la fois antérieur et postérieur à lui-même. Ajoutons à cela que l'hypothèse de la nécessité absolue est inutile, puisque le déterminisme — et partant la science de la nature — naît de la seule imagination, lorsqu'elle s'assure sur sa tendance instinctive à inférer et se règle sur la ferme maxime de ne s'en remettre qu'à la probabilité la plus haute dans les raisonnements concernant la vie pratique. Nous savons en outre que l'empiriste n'est guère embarrassé par l'argument de la

réduction à l'ignorance, et qu'il y répond en distinguant le savoir absolu, qui seul forme l'objet du scepticisme radical, et le savoir-faire, qui nous tire du doute métaphysique et nous ouvre la voie de la «science» en dépit de notre ignorance foncière.

La critique de la causalité suggère donc que le rationaliste a simplement pris le relatif pour l'absolu et a projeté ainsi le déterminisme universel postulé par le savant dans la fiction de la cause de soi et de la production nécessaire de la nature. Cette méprise vient précisément de la confusion du savoir scientifique (au sens actuel du terme) et du savoir métaphysique, de la certitude comme degré de probabilité et de la certitude absolue, de la nécessité opposée au hasard au sein de la contingence absolue et d'une nécessité absolue chimérique rendant la contingence impossible. Or Spinoza reconnaît aussi l'ancrage originaire de la pensée humaine dans l'imagination, et il partage de surcroît, dans une très large mesure, la conception humienne de cette faculté, dont il avait entrepris la critique afin de montrer la nécessité d'en sortir pour atteindre les modes supérieurs de la science qu'elle implique. S'il s'avère donc que cet au-delà de l'imagination est purement hypothétique, fictif ou absurde, et qu'il est de plus inutile à la constitution de la science, alors il semble que l'objection contre le spinozisme soit complète et que, comme le doute sceptique auparavant, l'entendement (ou la science absolue) doive disparaître de la réalité ainsi qu'une pure chimère.

Nous allons voir cependant que le rationalisme ne se laisse pas ainsi dissiper.

Tout d'abord, l'accusation la plus grave contre la thèse de la science intellectuelle, celle de l'absurdité de son principe (la réflexion causale originaire), se réfute aisément, pourvu qu'on consente à se placer à l'intérieur même de l'entendement. La cause de soi n'est absurde en effet que si la cause et l'effet sont bien des êtres réellement différents dont l'un précède toujours l'autre. L'objection se fonde sur une interprétation du lien causal à partir de la relation de succession et présuppose que la causalité est un phénomène appartenant à la durée, comme le croit l'imagination. Or la cause de soi, le principe même de l'entendement, ne peut évidemment souffrir aucune succession, puisqu'il est de la nature de l'intellect de voir toute chose sous l'aspect de l'éternité, et que la causalité forme le milieu ou le ressort de cette pensée atemporelle. Loin que la cause de soi implique la temporalité, elle représente l'identité éternelle qui

assure la science intellectuelle. Par conséquent, si la critique de Hume conserve quelque vérité, c'est dans la mesure seulement où elle prouve l'incapacité de l'imagination à penser la causalité hors du temps et, partant, à concevoir la cause de soi. Toutefois, il ne suit nullement de là que la cause de soi implique une contradiction, ce qui est absurde pour l'imagination ne l'étant pas nécessairement aussi pour l'entendement, qui, par définition, transcende justement les limites de l'imagination. Et c'est précisément la référence au temps ou à la durée, essentielle à la perception sensible et imaginaire, qui s'abolit dans la vraie intelligence. Aussi, en insistant sur cette différence, les objections de l'empiriste viennent encore confirmer les thèses du rationaliste.

Voilà donc désamorcée cette objection qui paraissait si forte à première vue. Elle est nulle hors du contexte de l'empirisme, en effet, attendu qu'elle présuppose la valeur de la critique humienne de la causalité, et par suite la capacité de l'imagination à connaître vraiment cette relation, que le rationaliste lui conteste justement. Néanmoins, ce congé pour incompétence ne sauve pas encore la conception rationaliste de la critique empiriste. Car Hume n'aboutit pas à un simple constat d'ignorance face à la causalité, il pense la comprendre au contraire le mieux qu'il est possible. Or l'objection contre la cause de soi ne tombe que si l'on montre effectivement que son fondement est mauvais; et la conception de la causalité selon la succession ne sera réfutée que lorsque son insuffisance sera prouvée et la supériorité de la théorie d'une causalité éternelle démontrée. Le pur rejet de l'objection préjuge à son tour de ce qui est en question. Il s'agit donc à présent de développer les arguments en faveur de l'existence de l'entendement afin de pouvoir décider du sens possible de la cause de soi et de ce qu'elle implique — savoir l'éternité du rapport causal, ou l'identité première de la cause et de l'effet. En attendant, le doute jeté par la critique humienne subsiste, et nous savons que cette simple mise en doute, le seul soupçon d'invraisemblance suffisent au sceptique écossais pour maintenir victorieusement son défi contre les chimères des obscurs métaphysiciens. Contrairement à ses adversaires, en effet, Hume n'a pas besoin, lui, de prouver l'existence du sol de sa philosophie, l'expérience étant nécessairement reconnue par tous — comme condition de leur vie —, et il peut se contenter de montrer que l'imagination se suffit, pour rendre, non pas absurde, certes, mais inutile et vaine la quête d'un improbable au-delà de notre expérience commune. C'est pourquoi tant que

les affirmations se bornent à s'opposer brutalement, l'empiriste conserve l'avantage, puisque même ses adversaires sont partiellement de son côté, alors qu'il n'est nullement du leur.

Dans la mesure où l'expérience nous met en présence de causes et d'effets, elle nous les donne nécessairement dans la succession, la durée étant le milieu de l'imagination. Or, même si les causes ne peuvent pas être connues vraiment par le premier genre de connaissance, selon Spinoza, il reste indéniable pourtant que l'expérience nous met en contact avec la causalité, attendu que l'imagination possède au moins une perception inadéquate de cette relation. De plus, la causalité ne peut pas avoir un sens totalement équivoque dans l'opinion et dans la science, si le procédé spinoziste de la réfutation des miracles est légitime. En effet, cette réfutation suppose qu'il y ait une certaine continuité entre la nécessité absolue conçue par l'entendement et l'ordre temporel de la nature perçu par les sens. Dans le cas contraire, la rupture entre les deux façons de concevoir la causalité interdirait de déduire de la nécessité intelligible le déterminisme de l'ordre de succession des modes, de sorte que jamais la contingence expérimentée ou le miracle ne pourraient contredire l'éternelle nécessité. Il s'ensuit que la causalité intelligible n'est rien d'autre que la successive, mais comprise dans sa réalité éternelle. Il faudra donc montrer que l'une explique bien l'autre, et c'est là que la critique humienne sera le plus difficile à surmonter, puisqu'elle s'attache justement à rendre manifeste l'inutilité d'un dépassement de l'imagination pour comprendre la connexion causale telle que nous l'expérimentons et pour en faire l'instrument d'une science rigoureuse et efficace.

Cependant, plutôt que de se préoccuper d'assurer le lien entre la causalité perçue dans la vie quotidienne et celle que l'entendement conçoit, Spinoza semble vouloir le rompre. Il approuve l'empiriste et pense avec lui que la suite des causes et des effets que nous expérimentons ne dessine qu'un ordre extérieur et contingent des événements qui ne nous apprend rien des choses elles-mêmes et recouvre seulement notre ignorance sans la supprimer. Il va jusqu'à admettre, comme Hume, que cette expérience peut suffire à la vie courante et qu'elle permet par exemple aux marchands de faire leurs calculs, même s'ils ne comprennent rien à la nature des opérations qu'ils accomplissent, ni des choses qui sont l'objet de leurs jugements[1]. On

1. Dantur ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut

peut faire des calculs par la mémoire d'un procédé dont l'expérience montre qu'il réussit, sans aucun savoir réel ni aucune connaissance des raisons de cette efficacité. Seule la démonstration, seul le raisonnement déductif, nous fait approcher de la raison des déterminismes dont l'expérience ne saisit que la forme tout extérieure. Ces jugements par habitude, cette ignorance efficace ou ce savoir-faire correspondent évidemment à la science empirique du sage humien. L'efficacité ne suffit pas cependant à Spinoza, qui ne veut pas renoncer à trouver les raisons ultimes et nécessaires sous cet ordre familier mais opaque. La science intellectuelle visée par le philosophe ne se confond donc pas avec ce savoir que l'imagination donne à l'ignorant, mais elle s'identifie au contraire à cette connaissance que le sceptique a désespéré d'atteindre, pour se résigner à la sagesse empirique. Aussi n'est-ce pas la causalité que connaît l'homme averti, l'homme d'expérience, le technicien ou le marchand, qui intéresse Spinoza: l'intelligence ne s'inquiète pas du pur ordre de succession des événements, mais contemple la causalité qui est dans les choses elles-mêmes, et qui ne se découvre pas au simple examen de leur ordre extérieur. En précisant ainsi son objet, le rationaliste n'abolit pas la critique empiriste: il la confirme au contraire et se place hors de sa portée (s'il est vrai du moins qu'il y a bien cause et cause, et que la conception de l'une ne contredit pas la critique de l'autre).

Il importe dans le spinozisme de distinguer clairement deux ordres de causes: la série des causes éternelles, qui forment l'objet de l'entendement, d'un côté, et de l'autre la suite des causes et des effets que nous expérimentons habituellement. Les causes éternelles forment un ordre fixe et immuable, et, partant, toujours entier ou complet. Au contraire, les causes successives nous demeurent inconnaissables absolument et dessinent des enchaînements indéfinis que l'imagination ne peut jamais parcourir dans toute leur étendue ni enfermer dans aucune certitude, si bien qu'elles restent toujours plus ou moins probables dans l'opinion, comme dit l'empiriste[2]. A cause de ce

secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium duecre, & productum per primum dividere; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt...» E 2,40s2; S II 122.

2. «Notandum, me hic per seriem causarum, & realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum, aeternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una & eadem re, quarum unaqueeque potest esse causa ut res existat; quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive () non est aeterna veritas.» TIE; S II 36.

caractère indéfini ou inachevé de la causalité empirique, la science expérimentale, encore qu'elle soit possible et puisse en quelque sorte recouvrir notre ignorance, reste désespérée, même dans son ambition propre, et laisse constamment transparaître son scepticisme sous-jacent. En effet, la maxime du sage humien de ne suivre que l'habitude et de chercher la plus haute probabilité en postulant la nécessité ou le déterminisme naturel l'entraîne dans une poursuite sans fin de la certitude, qui retombe toujours en probabilité, obligeant à une division sans cesse renouvelée des séries causales et provoquant la multiplication à l'infini des circonstances à observer dans chaque chose. Or qui ne voit que cette érosion incessante de la précaire certitude des sciences empiriques vient de ce que la «nécessité» de la causalité successive reste extérieure aux causes elles-mêmes, autrement dit, de ce que l'existence des objets de l'expérience commune n'a aucune connexion nécessaire avec leur essence ou, comme dit Hume, de ce que le contraire de tout fait d'expérience demeure toujours possible? Il va de soi dans ces conditions que le philosophe soucieux de connaître l'être réel des choses évitera de se lancer dans cette vaine course, l'habileté du savant à manier les probabilités et à affiner ses prévisions sur le cours de la nature restant parfaitement inutile pour la question visant la vérité des choses ou des causes. Car, aussi complexe, aussi subtil, aussi précis que puisse être le calcul des chances (et la science empirique s'y réduit totalement), le hasard reste son horizon dernier. Spinoza confirme donc entièrement la critique de Hume et se joint sans réserve à lui pour affirmer la contingence ultime des relations empiriques entre les choses, l'extériorité de la connexion causale par rapport aux causes, et l'impossibilité d'y découvrir une puissance, c'est-à-dire l'essence des causes ou des choses. Seulement, il en conclut à l'inutilité de se perdre dans l'examen de la succession des événements pour recueillir tout au plus des sommes de circonstances qui n'expliquent rien de la nature des êtres[3]. C'est ici que se séparent les deux philosophes, plutôt que dans leur analyse de l'imagination. Et l'on voit à présent que l'opposition des deux doctrines sur le rapport de l'imagination et des causes — l'une niant simplement que l'opinion pût atteindre les causes, et l'autre expliquant au contraire l'inférence causale par la mécanique imaginaire —

3. «Verumenimvero neque etiam opus est, ut earum seriem intelligamus: siquidem rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie, sive ordine existendi: cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes, aut ad summum circumstantias; quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum.» TIE; S II 36.

n'était qu'apparente ou verbale, Spinoza réservant le nom de cause aux éléments de la série des causes fixes conçues par la seule intelligence.

En d'autres termes, la véritable opposition réside dans les intentions diverses de la science des deux penseurs, l'un visant l'éclaircissement de l'expérience en vue de l'utilité pratique, l'autre cherchant les essences des choses. Pour l'un comme pour l'autre, cependant, la mécanique causale de l'imagination n'atteint jamais la nature ultime des choses, et la science empirique n'a aucune valeur de connaissance à cet égard. Et même, Hume se montre plus radical que Spinoza dans sa critique de l'expérience, puisqu'il la referme sur son ignorance et lui refuse toute ouverture sur l'être intime de la nature, alors que Spinoza en fait au moins l'occasion de la vraie science. Il est vrai que son rôle reste presque insignifiant: l'expérience ne nous apprend rien sur l'essence des choses, dit le Hollandais, le plus qu'elle puisse faire est de tourner notre esprit vers la pensée de certaines essences plutôt que vers d'autres[4].

2

L'empiriste, selon Hume, n'a qu'un moyen de réfuter un adversaire qui affirme l'existence de quelque chose: le défier à faire voir cet être contesté. Posons donc ce défi à Spinoza afin de savoir si ses causes immuables intelligibles sont des réalités ou des chimères.

Il est déjà une fuite que Spinoza ne choisira pas: celle qui prétexte de la réalité particulière de son objet, de son être surnaturel, ou non physique, afin d'excuser l'impuissance à le faire voir. En effet, les causes fixes et immuables du *Traité de la Réforme de l'Entendement* ne sont pas des êtres abstraits ou subtils et extérieurs à la nature concrète, mais bien des réalités physiques. La méthode de la vraie science exige même expressément que les déductions intellectuelles ne tiennent compte que de telles réalités sans jamais passer (à moins que ce ne soit accessoirement et comme par parenthèse) par des notions abstraites. La vraie science de la nature progresse déductivement selon la série des causes d'un être réel à un autre être réel[5]. Ne voilà-t-il pas une exigence propre à satisfaire l'empiriste? Mais ne met-elle pas aussi le rationaliste dans une situation paradoxale? Car, les choses physiques, ne sont-ce pas celles dont

4. «Experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostrm determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet.» Ep 10; S IV 47.

5. «Possumus videre, apprime nobis esse necessarium, ut semper a rebus Physicis, sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, & ita quidem, ut ad abstracta, & universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus.» TIE; S II 36.

nous avons l'expérience? Et la temporalité ne constitue-t-elle pas le caractère commun de tout ce qui y paraît? En outre, tout ce qui demeure et survit à la disparition incessante des objets muables de l'expérience ne se résume-t-il pas aux idées abstraites et universelles de l'imagination? Or précisément, c'est parce que les idées générales sont toujours abstraites et se réduisent à des amalgames confus d'images instables, que la méthode de la vraie science doit dépasser l'imagination et conduire à la découverte d'êtres immuables réels, physiques et individuels, dont la connaissance soit pure de tout recours à des notions abstraites (celles-ci n'étant finalement que le produit de vaines relations entre les objets muables de l'expérience).

En fait, nous avons déjà vu comment Spinoza tentait de résoudre ce problème du dépassement de la multiplicité instable et floue de l'imagination et de ses idées générales et abstraites, dans la conception d'un concret individuel et universel: c'était l'objet de la théorie des notions communes. En effet, les idées des propriétés universelles des choses sont des entités immuables, étant donné qu'elles ne disparaissent pas avec les modes singuliers, mais se perpétuent dans leur suite changeante, restant identiques dans les parties comme dans le tout. Nous nous souvenons aussi que les propriétés communes ne sont pas des amalgames d'images, mais des idées adéquates de choses individuelles, c'est-à-dire de modes réels ou d'êtres physiques. En outre, étant présentes dans les parties comme dans le tout, ces propriétés sont infinies. Infinies et immuables, les propriétés communes peuvent donc être dites posséder une «certaine sorte d'éternité» (n'étant pas muables, elles n'entrent plus dans la succession, quoique, comme immuables, elles aient encore un rapport à la durée: d'où leur quasi-éternité), si bien qu'elles ont la caractéristique typique des objets de la raison. Il est alors évident que ces objets de la science intellectuelle de la nature qui constituent la série des causes fixes et immuables, d'une part, et les propriétés communes conçues par la raison, d'autre part, sont une seule et même chose. Et c'est pourquoi Spinoza peut dire que ces causes fixes et éternelles, à cause de l'ubiquité de leur présence et de leur puissance, serviront au philosophe d'universels ou de genres pour la définition des choses singulières et muables, dont, par suite, elles seront aussi les causes prochaines[6]. L'idée d'une science intellectuelle de la nature selon l'ordre des causes trouve donc sa méthode dans la connais-

6. «Haec fixa, & aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesen-

sance rationnelle ou par notions communes (au sens large)*. Les causes fixes et éternelles dont toutes les choses particulières dépendent ne sont rien d'autre, par conséquent, que leurs propriétés communes, en tant qu'elles sont perçues dans leur réalité physique individuelle. On voit que l'ordre de ces modes infinis** ne peut pas se confondre avec la succession des modes finis, malgré que la définition des choses singulières implique toujours leurs propriétés universelles, si bien que les causes fixes sont les vraies causes prochaines des êtres changeants de l'expérience, et que la vraie science doit les comprendre à partir de ces causes-là, c'est-à-dire par la raison. Ainsi se fait, de l'intérieur, l'articulation entre l'éternité et le temps, l'entendement et l'imagination, la nécessité déductive et le déterminisme successif.

Du reste, de même que le dépassement spinoziste de l'imagination s'accomplit d'un seul mouvement qui s'exprime aussi bien dans la recherche des propriétés communes par la raison, que dans le passage à la déduction intellectuelle de la série des causes nécessaires et éternelles, de même l'objection de Hume contre ce dépassement de l'imagination vers un hypothétique entendement prend aussi bien la forme de la critique des idées générales (par leur réduction à la notion abstraite induite, ou à l'être de raison), que celle de la critique de la causalité (la réduisant à l'inférence par habitude). Ces deux fronts se révèlent à présent ne représenter que les aspects d'une même bataille. Il s'agit soit de refermer l'imagination sur elle-même soit de l'ouvrir sur une connaissance intellectuelle supérieure. Tout se joue aux frontières de l'imagination, dont l'un veut montrer qu'elles ne peuvent refléter que son paysage intérieur, alors que l'autre cherche à y faire voir des trouées vers d'autres horizons. C'est pourquoi l'articulation des deux domaines doit se marquer chez Spinoza par l'ambiguïté de certains termes, qui se réfèrent d'un côté à l'imagination, et lui échappent de l'autre pour relever du seul entendement, en sorte qu'ils font la charnière entre ces facultés. Ainsi, l'universalité a deux faces, l'une tournée vers la raison où elle se définit comme notion commune, l'autre vers l'imagination où elle apparaît comme idée générale; d'un côté elle s'allie à l'unité d'une réalité

tiam, ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, & causae proximae omnium rerum.» TIE; S II 37.

individuelle, de l'autre elle se mélange à la confusion d'une quantité d'images singulières rassemblées arbitrairement. De même, la cause présente deux visages: pour l'entendement les causes fixes se déduisent les unes des autres et se déterminent ainsi avec une nécessité absolue, tandis que pour l'imagination les causes singulières se succèdent et se déterminent par accumulation de séries indéfinies de relations dont la nécessité est située dans le passage à l'infini d'une probabilité croissante, inactualisable dans notre esprit.

Rappelons donc que Spinoza ne nie nullement l'existence du monde empirique et de son ordre causal successif et qu'il va au contraire jusqu'à concevoir une science empirique très proche de celle que Hume défend. Évidemment, face à la science intellectuelle, l'empirisme apparaît comme la recherche désespérée du savoir par ceux qui n'ont pas trouvé le moyen de sortir radicalement de l'ignorance. Il n'y a pas toutefois de condamnation absolue de l'expérience, car c'est seulement par rapport à l'ambition du philosophe — qui veut la certitude et rien de moins — que l'empirisme paraît inapproprié. En outre, la vraie philosophie ne remplace pas simplement la science empirique, elle ne substitue pas une causalité réelle à une autre purement fictive, mais elle se tourne vers l'intelligible pour dépasser le probable, sans le renier (non pas d'ailleurs qu'il existe effectivement un probable en soi ou une contingence réelle, car la causalité temporelle est contingente seulement par rapport à l'homme limité à l'expérience: le contingent n'est qu'une ignorance de la nécessité, c'est-à-dire une vision partielle de celle-ci). En réalité, la causalité temporelle a sa propre nécessité, que nous pouvons déduire globalement de la connaissance intellectuelle, même si nous ne pouvons pas la saisir dans le détail par l'expérience. Le déterminisme causal parfait des modes finis suit en effet de la nature même de Dieu, c'est-à-dire de la nécessité causale absolue[7], comme nous l'avons déjà vu à propos de la discussion des miracles. Par conséquent, pour savoir que les modes finis se déterminent totalement les uns les autres dans un renvoi infini, il n'est pas nécessaire d'observer patiemment les séries de séquences répétitives de notre expérience afin d'en induire des régularités toujours plus universelles; nous connaissons la nécessité de ce déterminisme par pure déduction. Il s'ensuit que ce que nous savons ainsi de science certaine, ce n'est pas le détail de la multitude des connexions

7. E 1,28; S II 69.

entre les modes finis et muables, mais la nécessité universelle de leur détermination l'un par l'autre selon des séries causales infinies échappant à toute pensée finie. La causalité successive n'est donc pas saisie ici comme le lien entre des existences empiriques envisagées dans leurs rapports externes, mais comme l'idée d'une propriété commune universelle, concevable en elle-même, indépendamment de la totalité des modes singuliers qu'elle détermine.

Toutefois ce déterminisme causal universel des modes finis que l'entendement déduit de la nécessité de la nature divine, est bien une propriété commune aux choses particulières que nous percevons dans la durée, de sorte qu'il doit effectivement y avoir une relation intime entre les causes fixes et les causes changeantes. C'est la raison pour laquelle le déterminisme absolu implique la régularité parfaite de la causalité extérieure, même s'il ne peut être prouvé à partir d'elle. Autrement dit, c'est parce qu'il y a un déterminisme naturel absolu que notre expérience est régulière et nous incite à former l'hypothèse empirique du déterminisme universel, que l'existence du miracle contredirait; aussi, seule la connaissance de la nécessité absolue nous assure définitivement de l'inexistence de la contingence dans la nature.

La raison nous apprend donc que tout mode singulier est entièrement déterminé par d'autres causes, sans nous dire cependant dans chaque cas particulier de quelles causes singulières dépend tel mode fini. En d'autres termes, la science intellectuelle transforme la probabilité de l'hypothèse du déterminisme en certitude, sans nous enseigner quels sont les rapports effectifs entre les objets de l'expérience. Il appert donc encore une fois que la raison ne se substitue pas simplement à l'expérience. Pourtant, au lieu de faciliter la science, la coexistence de ces deux modes de connaissance ne la rend-elle pas plutôt impossible? Car les choses singulières ne restent-elles pas inconnaissables aussi bien pour la raison que pour l'expérience? La science empirique a été rejetée pour son incapacité à pénétrer la nature intime des choses, et les propriétés communes, quant à elles, ne donnent que des conditions d'existence pour la totalité des modes finis (ou certaines catégories d'entre eux) tout en laissant parfaitement indéterminées leurs natures singulières. Voilà l'aporie à laquelle semble aboutir le projet spinoziste de dépasser l'expérience. Comme Spinoza le reconnaît lui-même, l'ordre des causes finies, celui dans lequel une chose doit être

connue avant l'autre dans la science par les causes, ne peut pas être découvert dans la série successive de leurs existences telle que nous l'expérimentons, ni non plus à partir des causes éternelles, car en elles toutes les choses sont données à la fois[8]. Par suite, que nous l'abordions par la raison ou par l'expérience, la nature paraît nous opposer la même difficulté: l'infinité de son système causal échappe à notre pensée finie et nous interdit de saisir les déterminations singulières des choses. Dans l'expérience, la nécessité nous fuit derrière les régularités partielles qui ne présentent que de l'extérieur le système indéfini des rapports causaux, dont seule la totalité assure la parfaite nécessité; à la raison, par contre, la nature révèle la nécessité causale en ses modes infinis, mais dans des notions universelles unes et indécomposables, de sorte que l'infinité des déterminismes particuliers nous échappent dans leur singularité.

Pour sortir de cette aporie, il semble que le seul moyen soit de diviser les tâches, en laissant l'entendement assurer les principes de la science et en abandonnant à l'expérience le soin de découvrir les connexions causales particulières. De cette façon, la science déductive serait complétée par une science empirique complémentaire, dont la fonction consisterait à saisir ce qui dépasse les capacités de conception de l'entendement du côté de la détermination des choses singulières dont l'existence nous apparaît comme contingente. Spinoza dit en effet que nous n'avons besoin de l'expérience que pour connaître ce que nous ne pouvons pas déduire de la définition de la chose — comme l'existence des modes, par exemple[9]. La finitude de notre pensée, même intellectuelle, nous oblige donc à recourir à des méthodes de détermination seulement probable de la diversité indéfinie des événements concrets de la vie commune. Ainsi les êtres concrets singuliers échappent-ils de fait à notre conception limitée, bien qu'ils appartiennent de droit à la science intellectuelle, si bien qu'après avoir dépassé l'imagination dans la pure intelligence, le rationaliste se voit obligé de recourir à l'imagination pour combler les failles de la raison! Aussi, avant de passer à la connaissance des choses singulières, Spinoza estime-t-il nécessaire premièrement d'examiner tous les auxiliaires qui nous permettent de rendre utiles nos sens, et deuxièmement de faire des expériences selon certaines règles et

8. «Ordo autem, ut unum ante aliud intelligatur, uti diximus, non est petendus eb eorum existendi serie, neque etiam e rebus aeternis. Ibi enim omnia sunt simul natura.» TIE; S II 37.

9. «Respondeo, nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut, ex. gr. existentia Modorum.» Ep 10; S IV 47.

avec ordre, afin de déterminer les choses étudiées et de pouvoir conclure selon quelles lois des causes éternelles elles sont formées, cette connaissance nous ouvrant enfin leur nature intime[10].

Par ce retour à l'expérience, le rationaliste ne rature-t-il pas simplement sa doctrine? A présent, en effet, l'empiriste n'est plus seul à contester l'utilité de l'entendement, mais Spinoza lui-même semble ne plus le considérer que comme un moyen de transformer en certitude un principe que la science empiriste avait déjà établi comme sa maxime, si bien que les résultats effectifs de la science naturelle ne paraissent devoir être en rien modifiés par l'intervention de cette faculté qui fait l'objet de toute la dispute. Quelle utilité pourrait-on y trouver en effet, si elle n'empêche pas de toutes façons le progrès indéfini de la science? Car à quoi bon être assuré du déterminisme, plutôt que d'en avoir seulement la ferme conviction, si le procès concret de la physique ne doit pas être modifié pour autant? A quoi sert-il de savoir que la probabilité et la contingence ne sont que des modes d'apparition dans notre esprit de la nécessité naturelle imparfaitement connue, si ce savoir nous laisse livrés au calcul des probabilités comme les ignorants?

Et, assurément, si l'intelligence pure de la nature laissait intacte la science expérimentale, à laquelle même le rationaliste doit recourir pour connaître les rapports finis concrets, alors autant vaudrait faire l'économie d'une faculté aussi vaine. Pourtant, si l'expérience est indispensable aussi bien dans la doctrine de Spinoza que dans celle de Hume, elle n'a cependant pas la même fonction chez les deux philosophes. En effet, Spinoza demande autre chose à l'expérience que de nous découvrir les lois de la nature, car ces dernières ne forment plus la fin d'une induction, mais les éléments d'une déduction. Les lois sont connues *à priori*, et l'expérience n'a plus qu'à nous *renseigner* sur les lieux de leur intervention particulière; elle nous indique seulement des cas particuliers d'application des lois de la nature qu'elle nous donne comme des signes singuliers à déchiffrer selon un code dont l'entendement seul a le secret. C'est pourquoi, à l'intérieur même de l'expérience, l'interprétation intellectuelle qui retrouve les lois universelles dans le nœud com-

10. «Antequam ad rerum singularium cognitionem accingamur, tempus erit, ut ea auxilia tradamus, quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti, & experimenta certis legibus, & ordine facere, quae sufficient ad rem, quae inquiritur, determinandam, ut tandem ex iis concludamus, secundum quasnam rerum aeternarum leges facta sit, & intima ejus natura nobis innotescat.» TIE: S II 37.

plexe de leur intervention particulière, ne nous renvoie pas à l'infini dans une suite de rapports partiels, nous abandonnant dans un simple savoir relatif, mais elle relie notre expérience concrète à l'origine de la nature en nous découvrant la nature intime des modes.

Mais est-ce à dire que les modes singuliers puissent être entièrement déterminés par leurs propriétés communes? Certainement pas; puisque ce qui est commun à tous ou à plusieurs, ne peut former l'essence d'aucune chose singulière. En effet, à supposer que les modes singuliers puissent se réduire entièrement à une combinaison de propriétés universelles, ou bien la singularité contredirait alors immédiatement l'universalité du mode, ou bien l'expérience deviendrait inutile et la causalité entre les modes finis disparaîtrait. Par ailleurs, pourtant, afin que la connaissance de la nature des choses singulières soit déduite intellectuellement dans l'expérience, et non simplement induite, il faut que cette déduction aille des causes aux effets, c'est-à-dire des causes fixes, des propriétés communes, à la nature du mode singulier. En d'autres termes, les modes infinis doivent permettre une déduction des rapports entre modes finis. Or ces relations sont des êtres de raison, ce sont les propres des modes infinis, qui constituent les lois de la nature et font le passage entre la série des causes fixes et les enchaînements des causes changeantes dont ils nous donnent une connaissance intellectuelle. Il faut, dit Spinoza, chercher à connaître l'essence des choses singulières par les choses fixes et éternelles et par les lois qu'elles impliquent et qui y sont inscrites comme dans leurs vrais codes, car toutes les choses particulières naissent et s'ordonnent selon elles[11]. Nous reconnaissons ici aisément le mode de connaissance rationnel abstrait, la raison imaginative, ou l'intelligence comparative interne définie plus haut, et dont nous voyons qu'elle forme le lien entre l'entendement et l'expérience.

Ce procédé de la déduction des essences singulières par l'intermédiaire des lois, plutôt que directement à partir des propriétés communes, paraît contredire le principe selon lequel la vraie science doit suivre l'ordre des causes réelles ou physiques sans passer par des abstractions — car les lois sont de simples êtres de raison. En effet, le passage de la déduction par des abstractions interrompt le vrai progrès de l'entendement, si bien

11. «...intima essentia rerum. Haec vero tantum est petenda a fixis, atque aeternis rebus, & simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia, & fiunt, & ordinantur.» TIE; S II 36-37.

que l'explication des données singulières de l'expérience par les lois que la raison distingue dans les modes infinis doit comporter un élément étranger au pur entendement, c'est-à-dire une certaine extériorité. Il en résulte que, comme la science empiriste, celle du rationaliste reste prise dans l'expérience et incapable de connaître la nature intime des êtres finis. Que nous apprennent les lois de la nature, en effet, sinon l'ordre des relations entre les choses? Or c'est précisément parce qu'elle ne dépasse pas cette connaissance des rapports extérieurs entre les modes que l'expérience est condamnée à demeurer étrangère à la vraie science, à la connaissance intime de la nature des modes.

Encore une fois, l'intervention de l'entendement semble donc aboutir au même résultat que la simple observation empirique, et on ne voit toujours pas que cette faculté se révèle indispensable. D'ailleurs, Spinoza lui-même semble avoir développé toute une pensée orientée vers l'expérience méthodique. Et en effet, sa critique de l'imagination est loin d'avoir détruit le sol sensible de la science empirique, car elle ne reproche pas tant à l'expérience une incertitude immédiate, que la confusion et l'incertitude des inductions que l'imagination en tire, et la limitation de l'opinion aux relations extérieures des choses. Prises en soi, les images ne nous trompent pas — leurs idées les représentent comme elles sont —, seule leur manière de se rapporter à un objet extérieur introduit dans l'imagination l'erreur ou l'illusion. Rien n'empêche donc le spinoziste de se fier à son expérience directe, une fois qu'il a appris à éviter ses mirages. C'est pourquoi la deuxième partie de l'*Éthique*, par exemple, peut introduire une série de postulats qui, de l'aveu de l'auteur, ne reposent que sur l'expérience et n'en sont pas douteuses pour autant. Il n'est pas permis de douter de l'expérience, dit Spinoza dans ce second livre, après que nous avons montré que le corps humain est bien tel que nous le sentons[12]. Il est vrai que cette confiance en l'expérience est garantie ici par une démonstration antérieure, alors que l'empiriste l'accepte simplement en elle-même, mais une fois ce premier pas franchi de manière différente, les résultats semblent devoir être les mêmes. Et surtout, le caractère seulement probable des inductions à partir de l'expérience doit aussi être pris en compte par le rationaliste, malgré la garantie rationnelle qu'il se donne de la

12. «Omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus Corpus humanum, prout Ipsum sentimus, existere.» E 2.13s; S II 105.

fidélité de l'expérience dans ses données immédiates. En outre, comme l'expérience reste le seul moyen de connaître les rapports concrets des modes finis, la raison ne supprime pas la nécessité de recourir à des théories hypothétiques seulement et de faire des inférences probables, comme si la connexion causale était effectivement une relation contingente*. Bref, le rationaliste doit aussi se contenter d'explications vraisemblables qui n'excluent pas des concurrentes diverses, comme l'admet Spinoza concernant sa théorie de la formation des impressions dans le cerveau: il se pourrait, écrit-il, que ce phénomène provienne d'autres causes; il me suffit toutefois d'en avoir montré une par laquelle je puisse expliquer la chose comme si c'avait été la vraie; et je ne crois pas m'être trompé de beaucoup[13]. Non seulement donc Spinoza avoue ne pouvoir qu'espérer approcher la vérité dans de telles explications, mais il présente encore son hypothèse comme suffisante dans la mesure où elle fait comprendre le phénomène, qu'il soit réellement produit ainsi ou non. Peut-on faire de plus grande concession à l'idée de la science que défend Hume? Si une théorie peut être bonne tout en n'étant que probable (c'est-à-dire sans être vraie au sens absolu), la science est donc bien indifférente à la vérité absolue et la valeur de la relation causale ne réside que dans l'esprit, que dans son efficacité comme moyen d'orientation de la pensée, ainsi que le voulait l'Écossais.

3

Mais il y a plus encore; si l'expérience peut être garantie par l'entendement et devenir un fondement sûr de la connaissance des relations concrètes entre les choses de la nature, l'induction ne va-t-elle pas concurrencer la déduction dans la détermination de ces rapports, c'est-à-dire finalement, dans la définition des lois de la nature? Car, s'il revient à l'expérience de nous découvrir les relations singulières entre les objets de l'observation quotidienne et leurs causes particulières, alors l'imagination ne peut-elle pas aussi bien nous faire connaître les régularités plus générales de la nature? En effet, si l'expérience devient un critère du savoir garanti par l'entendement, elle acquiert de ce fait le pouvoir de falsifier les règles générales et, par suite, celui aussi de les vérifier. On comprend dans ces circonstances que la

13. «Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat; sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possim explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me a vera longe aberrare.» E 2,178; S II 105.

croyance aux miracles n'indique pas seulement la faiblesse intellectuelle du croyant, mais qu'elle constitue également un obstacle réel à l'acquisition de la vraie science, comme c'est le cas dans l'empirisme, où nous atteignons la connaissance des lois de la nature — et partant les vraies définitions des choses — dans la mesure précise où nous parvenons concrètement à éliminer les irrégularités dans nos inductions expérimentales. Or, paradoxalement, cette idée est défendue par Spinoza lui-même, qui affirme que la méthode d'interprétation de la nature consiste essentiellement dans une enquête recueillant les faits de l'histoire de la nature, qui forment des données certaines à partir desquelles nous pouvons conclure les définitions des choses naturelles[14]. Ici, l'expérience (garantie éventuellement par l'entendement), n'apparaît plus comme un simple pis-aller juste bon pour nous orienter parmi la diversité confuse des événements de la vie — dont la multiplicité des circonstances échappe à notre entendement fini —, mais elle se présente comme un fondement positif de la science qui, au lieu de nous laisser à l'extérieur des choses, nous fait pénétrer leur nature en nous en donnant les définitions. Loin que cette connaissance des essences soit réservée ici à la conception de l'ordre des causes fixes et immuables, elle découle comme de prémisses certaines des matériaux rassemblés par une «histoire» de la nature, et partant, d'une considération de l'ordre successif des causes.

Cette réhabilitation de l'expérience donne l'impression que la critique de l'expérience — aussi bien rationaliste qu'empiriste — est oubliée en faveur d'une confusion de la certitude absolue et de la probable, de la déduction et de l'induction, ou de la notion commune et de l'idée générale. De surcroît, avec la même assurance qu'il montrait en insistant sur le fait que seul l'entendement pouvait connaître la nature vraie des choses, Spinoza affirme maintenant, en parlant de la méthode d'interprétation historique de l'Écriture, jumelle de la méthode de l'«histoire de la nature», qu'elle est à la fois certaine et la seule possible, compte tenu du fait que l'Écriture forme une totalité analogue à celle de la nature, et devant être envisagée en elle-même[15]. A ceux qui imagineraient que c'est dans l'herméneutique biblique seule que cette méthode historique s'impose, Spinoza enlève toute hésitation en réaffirmant que l'histoire

14. «Methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus.» TTP 7; S III 98.

15. «Ut clare constet, hanc viam, non tantum certam, sed etiam unicam esse, eamque cum methodo interpretandi naturam convenire, notandum...» TTP 7; S II 98.

naturelle est bien le fondement de la philosophie (parfaitement distinct de celui de la théologie)[16]. Voilà donc une conception bien empiriste de la science: l'expérience en forme le vrai sol; les faits observés sont recueillis et classés, ordonnés en une histoire naturelle, pour soutenir des inductions qui nous en découvrent les règles et nous font parvenir ainsi à une vraie interprétation de la nature (de même que le classement des passages bibliques et leur comparaison conduisent à la connaissance de la langue des anciens Hébreux et à la vraie interprétation des Ecritures).

C'est donc comme un empiriste que Spinoza se présente ici. Néanmoins, au lieu de se maintenir dans les marges que la critique rationaliste de la science lui assignait, il se prévaut des prétentions propres de l'entendement, sans qu'on voie comment cette synthèse étrange est possible; d'autant moins que par ailleurs il insiste fortement sur la nécessité de distinguer la mécanique imaginaire, extérieure aux choses, et la déduction intellectuelle, qui seule les saisit de l'intérieur. Posée la thèse de l'existence d'un entendement différent de l'imagination, il est impossible que l'expérience détrône la science intellectuelle, mais il ne semble guère plus possible non plus que ces deux formes de connaissances collaborent ou se côtoient et conservent des prétentions parallèles justifiées. Car une telle situation ne contredirait-elle pas aussi la critique de l'imagination, qui n'accorde pas à cette faculté le pouvoir de sortir réellement de l'ignorance? Et pourtant, Spinoza assure au contraire qu'on peut convaincre quelqu'un d'une vérité non connue à priori de deux manières: soit en se fondant sur les données assurées par les sens, soit en la déduisant d'axiomes intellectuels connus par soi[17]. Il semble donc qu'il autorise les deux méthodes et leur accorde une valeur parallèle (sinon tout à fait égale); et même, dans la mesure où l'histoire de la nature est le fondement de la philosophie, à savoir ce qui nous mène à la découverte de la vraie nature des choses, la méthode expérimentale paraît première par rapport au pur raisonnement.

Il est vrai que c'est comme moyen d'argumentation, pour convaincre d'une vérité seulement, que les sens sont mis en parallèle avec les axiomes intelligibles. Toutefois cette apparente restriction n'en est pas une, car l'on est vraiment convaincu que lorsqu'on est certain de la chose, c'est-à-dire

16. «...ex universali historia Naturae, quae solius Philosophiae fundamentum est.» TTP 15; S III 185.

17. «Si quis hominibus aliquid suadere, vel dissuadere vult, quod per se notum non est, is, ut id iidem amplectantur, rem suam ex concessis deducere, eosque experientia vel ratione convincere debet, nempe ex rebus, quas per sensus experti sunt, in natura contingere, vel ex axiomatibus intellectualibus per se notis.» TTP 5; S III 76.

lorsqu'on la connaît; et surtout, on ne peut être convaincu «d'une vérité» que si on la connaît comme vraie. Etre convaincu d'une vérité, ou la découvrir, ou la connaître, c'est tout un.

On peut se demander aussi ce que signifie cette limitation: convaincre quelqu'un de quelque chose qui «n'est pas connu par soi». On peut comprendre cette expression en deux sens: ou elle signifie ce qui n'est pas conçu par soi, ce qui n'est pas substance ou attribut, ou bien elle veut simplement dire ce que tous les hommes ne connaissent pas directement. Le premier sens ne semble pas visé principalement ici — même s'il est impliqué —, car, bien que les attributs ne se conçoivent pas par autre chose, ils ne sont pas cependant nécessairement connus. Le deuxième sens paraît s'imposer, l'expression désignant alors tout ce qui n'est pas naturellement connu de tous les hommes, autrement dit ce qui n'est pas l'objet de notions communes, ni compris parmi les données immédiates des sens (celles-ci appartiennent en effet aux prémisses de l'argument au même titre que les axiomes intellectuels). Il en résulte que le découpage spinoziste du savoir en deux grands domaines prend la figure suivante: le connu par soi représente les attributs, bien sûr, mais aussi les propriétés communes et les images singulières, et l'inconnu par soi, si l'on peut dire, est formé de ce qui n'est pas l'objet d'une perception ou conception immédiate, ni des sens, ni de la raison, ni de l'intuition intellectuelle.

Cette mise en parallèle des deux modes de connaissance (sensible et intellectuelle) retrouve la doctrine du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, selon laquelle les deux sciences étaient complémentaires, chacune abordant la nature par une extrémité: l'intellectuelle par la totalité, et l'expérimentale par les singularités. Il y a pourtant une différence; alors qu'elles semblent simplement entrer en concurrence dans le *Traité Théologico-politique*, leur hiérarchie était strictement définie dans l'autre traité, et il fallait déduire les lois universelles avant de passer aux applications particulières. Nous verrons toutefois que la situation est aussi plus complexe ici.

Ces deux procédés d'argumentation ne sont pas tout à fait équivalents, l'expérience pouvant être confuse, tandis que les notions intellectuelles ne le sont jamais, de sorte que l'argumentation à partir des axiomes est plus précise et plus sûre. Néanmoins cette différence ne vaut que pour les cas où l'expérience est effectivement confuse; là où elle est claire et distincte, au contraire, elle offre à la démonstration des prémisses aussi certaines que la raison. Une fois marquée cette différence interne de l'expérience, seules les limites propres de ces deux types de connaissance peuvent encore déterminer le choix de l'une ou de l'autre, car, de même que notre raison n'atteint pas les circonstances singulières de notre situation concrète, l'expérience reste impuissante face aux êtres non sensibles[18]. Il est vrai

18. «Nisi experientia talis sit, ut clare, & distincte intelligatur, quamvis hominem convincat, non tamen poterit ipsa intellectum aeque afficere, ejusque nebulas dissipare, ac cum res docenda ex solis axiomatibus intellectualibus, hoc est ex sola virtute intellectus, ejusque in percipiendo ordine, deducitur, praesertim si quaestio de re spirituali, & quae sub sensus nullo modo cadit, sit.» TTP 5; S III 76-77.

aussi que l'expérience n'est claire et distincte que dans la mesure où elle est «intelligée» clairement et distinctement, si bien que, en ce sens, la différence entre l'entendement et l'imagination semble s'évanouir. Et il n'y a rien là d'étonnant pour qui se souvient que la raison ne naît pas simplement hors du domaine de l'imagination, mais qu'elle découvre au contraire ses notions communes en son sein même. On peut donc aller jusqu'à se demander s'il y a vraiment une différence entre les données de l'expérience comprises clairement et distinctement et les notions communes, ou bien si la vraie différence n'est pas plutôt celle entre la raison ou l'expérience évidente, d'une part, et l'expérience ou l'imagination confuses, d'autre part.

Il serait tentant de réduire l'expérience susceptible de fonder la philosophie à la perception des notions communes, et de réconcilier ainsi le versant strictement rationnel de la conception scientifique avec son versant plus empirique. Toutefois, si les notions communes sont les idées des modes infinis et que ceux-ci tirent leur principale valeur pour le savoir de l'immutabilité de leur nature et de leur série causale, il ne semble guère possible d'y voir les objets d'une «histoire» de la nature. Et, par suite, si l'expérience peut être certaine en tant qu'elle nous donne les éléments d'une telle histoire, il faut admettre au contraire que les sens peuvent nous assurer d'événements passagers, et avoir une fonction plus large que celle de livrer les notions communes.

Cependant, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, l'histoire de la nature que conçoit Spinoza n'est pas une progression lente du particulier à l'universel, mais, à l'opposé, une recherche des choses les plus universelles d'abord, des modes infinis et de leurs lois internes, suivie de la descente vers les modes plus singuliers[19]. Ce sont donc bien aussi les notions communes qui forment le premier objet de recherche de l'histoire de la nature. De cette façon l'«ordre dû» qui va de l'universel au particulier, selon les exigences de l'entendement que nous connaissons, est respecté ici aussi. Et il semble que nous puissions refermer le cercle, étant donné que l'expérience se révèle finalement ne pas être le point de départ d'inductions, comme chez Hume, mais seulement l'occasion d'une sorte de cueillette de notions

19. «In scrutandis rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales & tnti naturae communes, videlicet motum & quietem, eorumque leges & regulas, quas natura semper observat, & per quas continuo agit, & ex his gradatim ad alia minus universalia procedimus.» TP 7; S III 102.

communes, qui serviront de prémisses à la déduction intellectuelle.

Il reste cependant à savoir pourquoi cette science de la nature est une histoire, alors qu'elle s'installe aussitôt dans l'ordre fixe de la série des causes infinies. Est-ce parce que le premier de ces modes, le mouvement et le repos, implique justement les mutations sans fins des modes finis qui le remplissent, et parce qu'il est ainsi l'origine de la temporalité? ou bien parce que c'est à partir du mouvement des modes finis seulement que nous pouvons former la notion commune la plus universelle? Dans le premier cas, l'expérience certaine s'identifierait avec la conception des notions communes, et l'expérimentation n'interviendrait plus dans la science que pour la détermination probable des cas particuliers dans une application des lois universelles. Dans le second, la science partirait de l'expérience pour y aboutir de nouveau après avoir traversé les déductions intellectuelles, si bien que c'est l'expérience et non l'entendement qui constituerait son véritable critère.

Aucune de ces perspectives n'est satisfaisante à elle seule. Il faut donc vraisemblablement les combiner au lieu de les opposer. Certes, c'est l'expérience qui est à l'origine de notre connaissance de la nature; mais c'est l'entendement pourtant qui forme le vrai fondement de la science. Cette formule paradoxale s'éclaire dès que nous nous souvenons de la manière dont la raison découvre les notions communes. Dans l'étude des choses naturelles, dit Spinoza, nous commençons par chercher à connaître les plus universelles, c'est-à-dire les modes infinis ou les propriétés communes universelles. Or nous savons que les notions communes ne sont rien de transcendant à l'expérience et qu'elles se révèlent au sein même des idées des affections, c'est-à-dire des imaginations. Elles ne sont pas cependant des idées générales de l'imagination en ce sens qu'elles ne résultent pas de la mécanique de l'association des idées. C'est pourquoi, bien que découvertes dans l'expérience, les notions communes appartiennent entièrement à la raison, qui seule constitue le fondement de la science, parce que, une fois trouvées, les notions communes ne dépendent plus des aléas de l'observation empirique. L'expérience ne forme donc pour la science qu'une condition naturelle, en ce qu'elle représente comme l'occasion de la conception des modes infinis*. Mais, quels qu'aient été les observations ou les raisonnements imaginaires qui ont donné occasion à la naissance de la raison, celle-ci reste par nature

indépendante de la structure externe de l'expérience et de l'imagination, de sorte qu'on peut bien dire que la science part vraiment de la conception des causes les plus universelles pour descendre vers les particulières, tout en maintenant, en un autre sens, que la science, comme nécessaire, naît pourtant dans la contingence de l'expérience. En outre, cette science est bien une «histoire» de la nature, en ce qu'elle ne perd pas le contact avec la temporalité des modes finis, attendu que, d'une part, elle découvre l'infini en eux — bien qu'il ne soit pas conditionné par leur nature —, et qu'elle rejoint d'autre part l'expérience contingente en liant sa chaîne de déduction causale à l'expérimentation, pour déterminer les circonstances particulières de l'événement ou de la chose passagère*.

Quant à la capacité de l'expérience de nous procurer des idées claires et distinctes aussi certaines que celles de l'entendement, si elle signifie plus que cette naissance de la raison dans l'imagination, c'est parce que, outre les notions communes, d'autres idées de l'imagination, singulières elles, peuvent être aussi saisies adéquatement — c'est-à-dire telles qu'elles sont dans l'entendement divin. Il découle de l'existence de ces dernières idées que le chemin de la science rationnelle, allant de l'universel au particulier, n'est pas la seule voie possible vers la connaissance. Mais nous reviendrons plus loin à cette question.

4

Nous savons déjà comment la notion commune, en tant qu'idée une et universelle, peut être saisie adéquatement et être évidente par elle-même. Nous savons aussi que les propriétés communes qui constituent leurs objets sont des être physiques ou réels: les modes infinis. De là, il semble qu'on doive conclure que, chacun de ces modes pouvant donner lieu à une idée adéquate, certaine par elle-même, leurs idées se juxtaposent nécessairement comme autant de vérités indépendantes parce que suffisantes ou parfaites. Aussi ne voit-on pas comment les notions communes peuvent se lier autrement qu'extérieurement, ni comment elles peuvent former une série dont l'ordre soit nécessaire, ni comment elles peuvent, dans la vraie science, se déduire les unes des autres.

Ce qui fait l'intérêt des notions communes pour la science, c'est d'une part leur certitude, et de l'autre leur universalité, c'est-à-dire la quantité des choses qu'on en peut déduire. Les

qualités que le savant apprécie dans ces notions sont donc leur évidence immédiate ou à priori — qui leur vient du fait qu'elles sont nécessaires et que la nécessité est toujours immanente — et leur déductibilité les unes à partir des autres — qui est le corollaire de la disposition des modes infinis en une série causale parfaite. Cependant ces deux qualités paraissent peu compatibles dans le même objet, car, si la certitude inhérente aux idées adéquates vient de leur seule conception et est entière en elles, la déduction paraît au contraire ne leur donner qu'une vérité dérivée. La théorie de la déduction des modes infinis pose donc le problème de la compatibilité de la connexion causale avec la perfection, l'adéquation, ou l'autonomie, ou l'infinité, des idées ainsi reliées. Car, si la notion commune est vraie en tant que distincte, alors c'est la conception humienne de la causalité qui semble s'imposer, attendu que, dans ce cas, l'effet et la cause (dans la série des modes infinis) doivent être pensés l'un sans l'autre et sont simplement connectés de l'extérieur. Dans l'hypothèse contraire, il devient fort difficile de comprendre comment les idées des propriétés communes peuvent être évidentes par elles-mêmes, et on ne voit plus comment la science rationnelle peut commencer, si elle n'a plus ces prémisses certaines pour ancrer sa déduction.

Dire que les notions communes sont adéquates, c'est dire qu'elles sont pensées par Dieu comme par nous. En d'autres termes, leur adéquation entraîne leur vérité, car les idées de Dieu correspondent nécessairement à leurs objets, vu que d'une seule et même origine absolue est produit un seul et même ordre des causes, à la fois dans la pensée, dans l'étendue et dans l'infinité des autres attributs. La communauté de pensée entre Dieu et nous garantit donc l'adéquation de l'idée et de l'idéat dans les idées divines en nous[20] — dans les notions communes par exemple. Mais comment savons-nous que telle de nos idées est bien identique en Dieu et dans notre esprit, de sorte qu'elle convient aussi parfaitement avec son idéat et est vraie? Il est certain en tout cas que l'imagination ne peut pas faire le chemin inverse et chercher quelles idées correspondent bien à leur objet pour en déduire que Dieu les pense comme nous, car les images nous trompent habituellement sur leurs objets, et leur comparaison mène généralement aux illusions nées de l'associa-

20. « Omnes () ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt, adeoque omnes verae sunt. » E 2,32d; S II 116.

tion des idées ou à la probabilité indéfinie de la science empiriste. Par suite, la définition de la vérité comme adéquation de l'idée et de l'idéat est vaine lorsqu'il s'agit de sortir de l'ignorance et de découvrir l'idée vraie. Pour cette raison, il est nécessaire de trouver une propriété de l'idée vraie qui ne nous oblige pas à la comparer à son idéat pour la reconnaître. Bref, il faut chercher à discerner directement la qualité par laquelle une idée s'affirme comme divine, ou comme appartenant à l'entendement absolu, de telle sorte que ce soit la communauté de pensée entre notre esprit et Dieu qui nous donne la vérité. Or cette qualité propre de l'idée divine ou vraie ne peut être que l'absoluité même qui définit la divinité. C'est par suite en tant que nos idées sont parfaites qu'elles se manifestent comme divines, car la perfection d'une idée nous assure que la limitation de notre entendement ne la mutile en rien, de sorte que Dieu, ou l'entendement infini, doit les posséder comme nous. Voici donc le critère du vrai: toute idée qui est en nous absolue, ou adéquate et parfaite est vraie[21].

De telles idées, Spinoza les nomme adéquates, comme la tradition, non plus pour désigner leur adéquation à leur idéat extérieur, mais pour signifier leur adéquation à l'idée vraie, telle qu'elle est dans l'entendement absolu. L'idée vraie spinoziste se définit ainsi par une double adéquation: d'abord celle de l'idée et de l'idéat, puis celle de l'idée en l'homme et de l'idée en Dieu. Du point de vue de la recherche de la vérité, seule cette deuxième adéquation importe, car seule elle nous fournit un critère efficace pour reconnaître les idées vraies; et, puisque l'adéquation avec l'objet suit nécessairement de l'adéquation avec l'idée divine, on pourra à juste titre nommer adéquates les idées que nous découvrons telles par ce critère, et réserver ce nom d'adéquation à l'identité des idées avec celles de Dieu. C'est ainsi que Spinoza fait passer le critère du vrai de l'extérieur à l'intérieur de la pensée, ramenant la corrélation de la pensée avec la chose pensée à l'identité de la pensée finie avec la pensée absolue. D'une adéquation impensable parce qu'exigeant que la pensée sorte de soi pour juger de sa relation à son objet, il fait une propriété concevable et interne à la pensée. Nous verrons plus tard que ce transfert de sens est absolu, autrement dit que la nouvelle signification ne reste pas extérieure à l'ancienne, mais que l'idée vraie n'est, par nature,

21. «Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, & perfecta, vera est.» E 2,34; S II 116.

qu'une idée adéquate, et que cette adéquation est une propriété interne de l'idée vraie — ou plutôt l'ensemble de ses propriétés intrinsèques. L'idée adéquate peut donc se définir comme une idée qui, en tant qu'elle est considérée en soi, sans relation à son objet, possède toutes les propriétés de l'idée vraie, ou toutes ses dénominations intrinsèques[22]. On voit qu'il serait donc erroné de croire que l'idée vraie soit encore autre chose que l'idée adéquate. Assurément, la vérité est adéquation, comme le savait l'École, mais l'adéquation est l'essence de l'idée vraie, prise en soi, ce que nous apprend Spinoza.

Spinoza affirme clairement cette identité de l'idée vraie et de l'idée adéquate dans une réponse à Tschimhaus. Les différences de perspective que désignent les noms de vrai et d'adéquat ne signifient pas que les choses signifiées elles-mêmes diffèrent. Le vrai est bien l'adéquat, car le rapport extrinsèque de l'idée à l'objet ne diffère pas du rapport intrinsèque de l'idée de notre esprit à celle de Dieu. Autrement dit, si la vérité désigne une relation dont ne tient pas directement compte la notion d'adéquation, c'est dans la mesure seulement où cette relation ne concerne pas la nature de l'idée vraie, c'est-à-dire dans la mesure où celle-ci est perçue du dehors. Mais si l'idée de l'idée vraie est vraie aussi, c'est qu'elle est donc adéquate. Il n'y a par suite qu'une différence de nom et de perspective concernant la même chose, l'idée vraie ou adéquate, et cette relation extrinsèque qui fait la différence n'est pas une propriété supplémentaire du vrai, mais le résultat de l'extériorité du point de vue[23].

Mais quelle est la nature de l'idée vraie ou adéquate? Ou quelles sont les propriétés intrinsèques par lesquelles nous pouvons reconnaître l'idée vraie? Outre l'adéquation, la perfection et l'absolutité ont déjà servi à caractériser l'idée vraie. Ces deux qualités indiquent l'achèvement de l'être et la suffisance d'une nature qui se «referme» sur elle-même, de sorte que, comme nous l'avons dit, l'adéquation, dans son sens spinoziste, n'est plus une propriété parmi d'autres de l'idée vraie, mais sa définition complète, celle par laquelle l'essence d'une idée est absolue et parfaite. L'adéquation de l'idée à son original divin ne constitue donc pas un dérivé imparfait ou relatif et dépendant d'une adéquation plus originaire entre l'idée et son objet. En tant qu'elle définit la nature de l'idée vraie dans son être absolu et parfait, l'adéquation spinoziste assimile et remplace la définition purement extrinsèque du vrai. Le critère pour distin-

22. «Per Ideam adaequatam intelligo Ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae Ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.» E 2,d4; S II 85.

23. «Inter Ideam veram & adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respicial tantummodo convenientiam Ideae cum suo ideato: Nomen adaequati autem naturam Ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter Ideam veram, & adaequatam praeter relationem illam extrinsecam.» Ep 60; S IV 270.

guer le vrai du faux dans nos idées est bien par conséquent intrinsèque aux idées, et non extrinsèque[24]. Du reste, le fait qu'il existe des idées vraies sans corrélat existant et, inversement, des idées fausses qui correspondent à l'existence réelle d'un corps, suffirait à le prouver.

L'adéquation intrinsèque de l'idée a un autre synonyme bien connu: savoir la clarté et distinction cartésienne[25]. Par suite, le critère de l'idée vraie que propose Spinoza n'est rien d'autre que celui de Descartes, excepté peut-être que maintenant l'idée vraie est entièrement définie par son adéquation ou sa clarté et distinction, de sorte qu'elle ne laisse plus de place pour la question d'une éventuelle adéquation extérieure. Et même si Spinoza expose dans une formule négative le critère du vrai qu'est la clarté et distinction — affirmant que les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses[26] —, cela ne doit pas faire penser que celui-ci ne serait qu'un indice de la qualité positive (l'adéquation), car, comme nous le verrons, la clarté et distinction n'est bien qu'un autre nom de l'adéquation, c'est-à-dire de la perfection et de l'absoluité de l'idée vraie*.

Parce que l'idée vraie est celle qui est adéquate ou complète, les choses les plus simples ne peuvent se concevoir qu'adéquatement, attendu qu'il est impossible d'en avoir seulement une idée partielle. Il s'ensuit que la simplicité des idées implique leur clarté et distinction, si bien que la simplicité peut devenir aussi un critère de la vérité[27]; encore qu'elle n'en soit pas — comme la clarté et la distinction — une définition, car il n'est pas vrai que tout ce qui est composé soit faux, alors que tout ce qui est confus l'est effectivement. Il y a cependant une relation étroite entre la clarté et distinction d'une part, et la simplicité de l'autre, car, même si elles ne sont pas équivalentes, l'une implique toujours l'autre à quelque degré, les idées composées n'étant claires et distinctes que lorsqu'elles sont composées d'idées très simples. Néanmoins, c'est par la connaissance de ce qu'est le vrai et non pas par celle de la seule nature du simple que l'on sait pourquoi celui-ci ne peut être faux, de sorte que c'est la clarté et distinction qui permet finalement de reconnaître la vérité du très simple et non le contraire. Et, même si

24. «Certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui.» TIE; S II 26.

25. «Ideae () adaequatae, sive clarae, ac distinctae.» E 2,36; S II 117.

26. «Ideae, quae sunt clarae, & distinctae, nunquam possunt esse falsae.» TIE; S II 26.

27. «Si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara, & distincta poterit esse: Nam res illa non ex parte, sed tota, aut nihil ejus innotescere debebit.» TIE; S II 24.

l'on voulait définir l'idée claire et distincte comme une idée vraie dont l'adéquation est liée à la simplicité, cela n'empêcherait pas qu'elle fût une définition légitime de la vérité, pourvu que l'on puisse montrer que l'idée vraie a toujours en effet quelque rapport à la simplicité. Or, pour Spinoza, les idées des choses que nous concevons clairement et distinctement sont soit très simples, soit composées d'idées très simples, c'est-à-dire déduites d'idées très simples; et il est évident pour qui sait ce qu'est le vrai ou l'intelligence, d'une part, et le faux de l'autre, qu'une idée très simple ne peut pas être fausse[28]. La composition des idées claires et distinctes n'est jamais qu'une composition d'idées très simples, qu'une déduction à partir d'autres idées claires et distinctes, disions-nous: voilà donc que l'évidence de l'idée vraie prise en soi se lie à l'évidence de la déduction; voilà que le vrai devient synonyme de l'entendement, qui rassemble l'intuition et la déduction. Et puisque l'intelligence se révèle synonyme du vrai, la nécessité pour toute science d'être intellectuelle s'éclaire et semble signifier simplement que le savoir doit être vrai!

Toutefois cette apparente lapalissade ne se comprend qu'à partir de la définition spinoziste du vrai en tant que l'adéquat, que le parfait, l'absolu, le clair et distinct, l'intelligence et le rapport à ce qu'il y a de plus simple.

L'idée vraie, qui se définit de l'extérieur par l'adéquation de l'idée et de l'idéat, et intrinsèquement par l'adéquation en tant que synthèse de toutes les propriétés de l'idée vraie, semble être de par sa nature ce qui peut être pensé à part. Les deux synonymes de l'adéquation, la perfection et l'absoluité, signifient bien en effet une telle séparation possible de l'idée vraie. Si elle est absolue, sa nature est indépendante de toute liaison et n'a besoin de rien d'autre pour exister. Dire donc que le propre de l'idée vraie est son caractère absolu, c'est affirmer que le point de vue extérieur sur elle ne perçoit pas sa nature, et que la relation de l'idée avec autre chose ne peut pas la définir. Par suite, étant absolue, l'idée vraie se ramène entièrement à l'idée adéquate au sens de Spinoza, c'est-à-dire à une nature qui se définit totalement de manière immanente. Quant à la perfection, elle signifie que l'idée vraie est complète et qu'elle est tout

28. «Ideae rerum, quae clare, & distincte concipiuntur, sunt vel simplicissimae, vel compositae ex ideis simplicissimis, id est, a simplicissimis ideis deductae. Quod vero idea simplicissima non queat esse falsa, poterit unusquisque videre, modo sciat, quid sit verum, sive intellectus, & simul quid falsum.» TIE; S II 26.

à fait réelle considérée en elle-même. Partant, c'est la perfection qui donne la raison du caractère absolu de l'idée vraie: elle n'a besoin d'aucune relation à autre chose parce qu'elle contient déjà en elle tout son être; elle ne se définit pas non plus par sa correspondance à un objet, parce que sa nature est déjà parfaite en elle-même — alors que si la vérité résidait dans l'adéquation externe de l'idée à son objet, l'idée vraie ne pourrait être qu'incomplète considérée en elle seule. En faisant de l'adéquation un synonyme de la perfection et de l'absoluité, Spinoza renverse donc la définition traditionnelle de la vérité qui attribuait à l'idée vraie un certain manque d'être et une relativité essentielle.

Bien qu'expliqué en un sens par la perfection et l'absoluité, le terme d'adéquation conserve pourtant un sens propre, qui semble même contredire celui de ses deux synonymes. En effet, alors que ceux-ci signifient l'autonomie de l'idée vraie, son absence de relation, l'adéquation désigne au contraire un rapport, car seules des choses qui se rencontrent et se correspondent peuvent être dites adéquates. N'est-il pas paradoxal alors de définir de tels êtres comme absolus ou non relatifs? Nous verrons cependant que, loin de contredire l'unité parfaite de l'idée, l'adéquation l'implique en vérité. En conservant ce prédicat traditionnel pour définir la vérité, Spinoza ne garde pas dans sa conception une réminiscence discordante, mais il ne fait que développer la logique profonde de la définition traditionnelle. En effet, en tant que relation, l'adéquation est aussi en quelque sorte la négation de tout rapport, dans la mesure où la relation implique communément l'extériorité des termes relatifs. Car lorsque deux choses sont parfaitement adéquates, elles ne diffèrent plus l'une de l'autre, mais fusionnent dans une identité commune, de sorte que leur relation s'abolit effectivement dans l'absolu. Par suite, l'adéquation de l'idée signifie toujours ultimement la disparition au sein de l'idée vraie du caractère relatif propre à l'idée fausse. Autrement dit, la vérité, lorsqu'elle est entière (et c'est à proprement parler sa seule façon d'être), n'a plus son critère hors d'elle, mais devient elle-même sa propre norme[29]. Son adéquation signifie donc bien son absence de relation à d'autres choses qu'elle, ou le retour sur elle-même de toutes ses relations, ou encore sa parfaite et absolue identité. Dans l'idée vraie, la pensée n'affirme plus rien

29. «Sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic veritas norma sui, & falsi est.» E 2,43s; S II 124.

hormis ce qu'elle conçoit dans cette idée, si bien que l'affirmation et la conception coïncident ou sont adéquates l'une à l'autre* et que l'idée se referme parfaitement sur son identité[30]. L'idée vraie ne se rapporte qu'à soi et n'est réellement que son être propre: elle est adéquate. Rien, par suite, ne peut lui manquer: elle est parfaite. Et elle se suffit à elle-même: elle est absolue.

Il est évident à présent que la clarté et distinction n'est qu'un autre nom de l'adéquation. Étant absolue, l'idée vraie peut être pensée à part: elle est donc distincte des autres idées. Étant parfaite et adéquate — la conception correspondant en elle à l'affirmation, et cette affirmation *étant complète, sans aucune privation* —, elle ne contient rien qui échappe à sa compréhension et sa lumière est pleine: elle est claire. Inversement, l'idée claire et distincte ne peut être qu'adéquate, comme cela saute aux yeux.

Quant à la simplicité, sans équivaloir directement à l'adéquation, elle l'implique dans la mesure exacte où elle implique la clarté et distinction. Or l'idée simple est nécessairement distincte, vu que la simplicité se définit par l'indivisibilité**, ou par l'extériorité de tous ses rapports; et elle est nécessairement claire, puisqu'on ne peut concevoir que d'un coup l'être qui se trouve dans les limites de son affirmation.

La véritable difficulté de la conception spinoziste du vrai surgit avec l'identification de la vérité et de l'entendement, attendu que l'intelligence introduit parmi ces idées adéquates, dans ces vérités atomiques, le passage d'une idée vraie à l'autre, la transmission de la vérité par la déduction, bref, la possibilité pour l'idée vraie de tenir sa vérité d'autres idées, c'est-à-dire de l'extérieur, semble-t-il. C'est en effet une des propriétés de l'entendement que certaines de ses idées sont perçues ou formées de manière absolue, tandis que d'autres sont formées à partir d'autres[31]. Autrement dit, il y a dans notre entendement des vérités dérivées. Mais la définition de l'idée vraie comme adéquate ne s'oppose-t-elle pas justement à la possibilité d'une telle dérivation du vrai, et partant, à la déduction? Du reste, Hume n'a-t-il pas montré que l'atomisme des perceptions simples obligeait à comprendre leur connexion comme contingente par rapport à elles, et comme niant par suite le caractère

30. «Quicquid hae affirmationis continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit.» TIE: S II 27.

31. «Intellectus proprietates () hae sunt. () Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis.» TIE: S II 38-39.

déductif supposé des séries causales? Or l'idée vraie est absolue ou distincte, Spinoza en convient. Il s'ensuit évidemment que toutes les relations entre idées adéquates doivent être extérieures à leur nature. En revanche, la déduction n'a de nécessité que si l'effet ne possède pas d'essence indépendante et absolument distincte de celle de sa cause. Ainsi les objections de Hume contre le caractère déductif ou absolument nécessaire de la connexion causale paraissent-elles à présent naître immédiatement de la pensée spinoziste elle-même, voire de sa conception de la vérité, précisément.

Pour supprimer cette contradiction, il ne suffirait pas à Spinoza de dévaloriser comme Hume la déduction en situant la causalité hors de sa compétence. Le problème est plus profond. La conception de la vérité comme adéquation non plus relative, mais parfaite et absolue, contredit en effet la division spinoziste fondamentale entre les modes et la substance. Car, si le premier axiome de l'*Ethique*, disant que tout est en soi ou en un autre, ouvre la possibilité de deux sortes d'existences différentes (la substance et les modes), la définition de la vérité comme adéquation semble s'appuyer, elle, sur le deuxième axiome (selon lequel tout ce qui ne peut pas être conçu par un autre doit l'être par soi) pour refermer l'être sur les seules substances, en supprimant la possibilité d'existence des modes. En effet, ce qui est en soi, la substance, doit également être conçu par soi, comme le veut la définition de la substance[32]. Et de même, ce qui est en un autre, le mode, doit aussi être conçu par cet autre auquel il inhère, selon la définition du mode[33]. Or, ces deux manières d'être épuisant toutes les possibilités, tout ce qui n'est pas mode est substance; ce qui revient à dire que ce qui ne peut pas se concevoir à partir d'autre chose doit être conçu par soi (comme le dit le deuxième axiome)[34]. Remarquons pourtant qu'il aurait été possible de formuler cet axiome dans le sens inverse, de sorte que le choix de cette direction paraît indiquer que le raisonnement préparé ici devra aboutir à la conception par soi, et non à celle par un autre. On répondra peut-être que cet axiome a justement pour fonction d'assurer la preuve de l'existence de Dieu; d'où cette orientation vers la conception de la substance. Toutefois cette raison formelle ne suffit pas, car Spinoza déduira aussi de l'existence de Dieu celle des modes; et, de surcroît, la découverte de l'idée concrète de Dieu comme aboutissement d'un raisonnement ne constitue pas, nous le verrons, un fait contingent de composition littéraire. C'est donc bien la conception de la vérité comme adéquation qui semble déjà visée par le mouvement de cet axiome tendu vers la résorbtion de l'être dans le conçu par soi.

Étant parfaite et absolue, norme de soi, l'idée vraie n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour se concevoir; elle est en effet l'adéquation absolue de l'affirmation et du concept qui se

32. «Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur.» E 1,d3; S II 45.

33. «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod concipitur.» E 1,d5; S II 45.

34. «Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.» E 1,a2; S II 46.

suffisent l'un à l'autre dans l'idée adéquate, et en ce sens elle est bien substance (ou plutôt attribut). C'est donc une «idée de Dieu» au double sens objectif et subjectif du génitif. Et il s'ensuit qu'il n'y a que les idées de Dieu ou de la substance à être vraies*. Or de telles idées ne semblent pas pouvoir se déduire, mais seulement être «données» en et par elles-mêmes, comme intuitions absolues. C'est d'ailleurs pourquoi la vraie méthode pour connaître la vérité ne consiste en rien d'autre, pour Spinoza, qu'en la considération de l'idée vraie, c'est-à-dire de l'idée de Dieu. La bonne méthode, dit-il en effet, est celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée vraie donnée; et la méthode parfaite est celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée donnée de l'Etre absolument parfait[35]. Et en vérité, cette définition découle directement de celles de la substance et de l'adéquation en tant que nature de l'idée vraie.

Hume pourrait souscrire à ces conclusions, pourvu qu'on les situe dans sa propre conception des substances. Ce qu'il estimerait paradoxal, par contre, c'est le projet de déduire tout le savoir de cette vérité originaire, et de multiplier ainsi les vérités sans multiplier les substances. Car n'est-ce pas renier la vérité de ces pseudo-vérités dérivées que de les soumettre ainsi à un ordre nécessaire qui les dépasse et devrait garantir leur vérité, c'est-à-dire fonder leur autonomie tout en la niant? Bref, l'absolue perfection de la substance ne rend-elle pas finalement la diversité des modes impossible, comme le voulait Hume?

Pour que la déduction soit possible, il faudrait donc qu'il y ait deux sortes d'idées vraies: celles qui sont absolument adéquates, et celles qui n'ont qu'un rapport extrinsèque à leur objet, étant vraies sans être adéquates. Comme ces dernières représentent les idées déduites, les vérités dérivées, on voit que ce rapport externe de l'idée à l'idéat signifié par le mot «vrai», selon Spinoza, doit être interprété plutôt comme un défaut de la simple vérité comparée à l'adéquation (si toutefois une telle différence pouvait avoir un sens vrai). Or cette hiérarchie entre les idées adéquates, prémisses de la déduction, et les idées vraies, simples conclusions des raisonnements, semble être établie par Spinoza, qui attribue à l'entendement la propriété de former deux sortes d'idées: les unes absolues et exprimant l'infinité, et les autres, dérivées et déterminées[36].

35. «*Illa bona erit Methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae veritatis ideae normam. () Perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis*

Néanmoins, même en admettant cette division de la vérité en deux espèces, nous ne pouvons pas encore résoudre le problème de l'existence de la déduction. Car la science ne consiste-t-elle pas principalement dans la déduction des idées des causes fixes, selon leur ordre éternel? Or cette série est celle des modes infinis, et ce sont par suite les idées des propriétés communes que la science tire ainsi les unes des autres. Mais, d'autre part, les notions communes sont les modèles types des idées adéquates, des vérités «données», dont la communauté est précisément celle de la présence en toute âme humaine[37] aussi bien que celle de l'universalité des propriétés qui forment leurs objets. Et si elles sont utiles au philosophe, c'est avant tout parce qu'elles se donnent justement comme vraies par elles-mêmes, parce qu'étant les idées des modes infinis, elles ne peuvent être conçues qu'adéquatement, l'infinité de leur objet garantissant que l'entendement les forme bien absolument. Par suite la division des idées vraies en deux classes bien marquées semble vaine; les idées absolues et exprimant l'infinité se confondent dans les modes infinis avec celles qui sont déterminées et ne possèdent pas leur origine en elles-mêmes. En effet, les notions communes sont bien absolues, en tant que leur vérité se donne en elles seules, et elles expriment l'infinité, puisque leurs objets sont les modes infinis; mais d'autre part, elles découlent aussi d'autres idées qui les précèdent dans la série des causes fixes dont elles font partie, et elles sont donc déterminées.

La détermination, du reste, ne s'oppose pas à l'infinité, mais à la contingence, car elle est la condition de la causalité. L'effet est déterminé par sa cause, et celle-ci ne produit son effet qu'en tant qu'elle est déterminée à son tour, si bien que même la liberté de la cause de soi implique la détermination[38]. Il est vrai toutefois que l'usage du terme par Spinoza tend à privilégier la signification de la détermination de l'effet par rapport à celle de la cause. Mais en ce sens encore, la propriété commune reste un mode infini, donc un effet déterminé et infini.

Si cette division des idées vraies en originales et dérivées doit être maintenue, il faut trouver d'autres critères pour les distinguer, attendu que ceux que nous connaissons nous obligent pour l'instant à attribuer les propriétés des deux classes aux notions communes. Or Spinoza indique une autre propriété de l'entendement qui nous donne ce critère. Les idées vraies que

perfectissimi normam ostendit quomodo mens sit dirigenda.» TIE; S II 16.

36. «Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format.» TIE; S II 39.

37. E 2,38c; S II 119.

38. E I,d7; S II 46.

l'intellect forme à partir d'autres idées, dit-il, peuvent être déterminées de nombreuses façons par l'esprit[39]. Cette propriété supprime enfin l'ambiguïté du statut des notions communes, car il est évident que la multidétermination possible ne peut pas concerner des idées qui sont toujours conçues dans leur entière évidence, et qui ont pour objet les modes infinis formant la série des causes fixes qui se déterminent univoquement. Il est même difficile d'imaginer que les modes finis puissent être ainsi déterminés de plusieurs manières, ce qui introduirait une contingence dans la nature et contredirait le déterminisme absolu. Il reste donc que ces idées tirées d'autres idées dont elles dépendent, soient les êtres de raison, et c'est en effet parmi ces derniers que Spinoza choisit ses exemples.

L'ambiguïté de la notion commune n'est cependant pas encore vraiment supprimée en ce qui concerne la question qui nous intéresse, à savoir la possibilité d'une compatibilité entre l'adéquation et la déduction. Car la notion commune semble maintenant se situer entre ces deux genres d'idées intellectuelles — entre celles qui sont entièrement à partir d'autres et se laissent construire de plusieurs façons, comme les figures géométriques, et celles qui se conçoivent directement par soi et ne requièrent aucune autre idée pour fonder leur vérité. Quoique formées absolument par l'entendement et exprimant l'infinité, en effet, les notions communes restent des idées de modes, donc d'êtres en un autre qui doivent être compris par cet autre. Seules les idées de la substance ou (ce qui revient au même) des attributs peuvent être vraiment absolues au sens strict, étant donné que seules elles sont concevables par elles-mêmes. En revanche, toutes les idées de modes dépendent au moins de l'idée de l'attribut sous lequel le mode est compris.

Les notions communes ne sont donc pas adéquates dans le sens qu'elles se concevraient à part de l'idée de tout attribut. Toutefois elles sont bien adéquates; et il est exclu, par conséquent, qu'elles dépendent d'une cause extérieure à elles — ce qui contredirait leur perfection. Or puisque l'adéquation et la déduction doivent se concilier au niveau des modes infinis, il faut que la déduction des notions communes se fasse entièrement au sein même des idées déduites. C'est en effet la seule façon de mettre en rapport l'adéquation et la déduction en sorte

39. «Ideas rerum, quas intellectus ex aliis format, multis modis mens determinare potest.» TIE: S II 39.

qu'elles s'impliquent au lieu de s'exclure. Car, si l'idée vraie doit être parfaite et absolue — c'est-à-dire contenir toute sa raison, ou bien faire coïncider son concept et son affirmation —, il n'est pas nécessaire cependant qu'elle soit absolument simple, et qu'elle ne renferme aucune différence ni aucune idée plus simple. Pour que l'idée soit claire et distincte, il suffit que sa composition soit maîtrisable par la pensée intellectuelle, ou en d'autres termes, entièrement concevable. Dans la mesure donc où une idée se déduit des seules idées contenues dans son propre concept, elle ne dépend de rien d'autre que d'elle-même, et elle est par suite parfaite, absolue, bref, adéquate. Ce qui n'empêche pas qu'elle dépend aussi en un sens d'autres idées et se comprend ainsi par un autre, puisqu'elle contient et implique nécessairement des idées plus simples, qui peuvent être pensées à part d'elle. Il s'ensuit que, dans ce cas, l'idée adéquate devient bien l'objet d'une déduction, et même que sa vérité consiste entièrement dans cette déduction immanente. Le précepte demandant qu'une définition comprenne la cause prochaine de la chose définie, n'exige donc pas que la science ressaisisse les choses de l'extérieur, mais au contraire que leurs concepts se forment absolument, c'est-à-dire comme de pures déductions intérieures. D'où l'on voit que les notions communes, contrairement aux êtres de raison, font bien partie des idées que l'entendement forme absolument, nonobstant la déduction dont elles sont l'objet.

5

Le raisonnement causal spinoziste ne serait-il finalement qu'une analyse du composé de type humien? Mais dans ce cas, la déduction qui constitue la définition de l'objet de l'idée vraie se réduirait à une simple association d'idées, c'est-à-dire à un rapport extérieur et contingent entre les composants de l'idée adéquate. Or cette dernière ne peut pas être un composé dont le rapport aux parties serait purement extérieur, car la perfection de l'idée vraie, l'adéquation de son affirmation à sa conception, exigent que sa raison soit entièrement contenue en elle, c'est-à-dire que la déduction qui la constitue soit absolument nécessaire. Une telle déduction paraît impossible dans la perception composée de Hume, vu que les composants sont des substances séparées et indépendantes les unes des autres, absolues en ce sens qu'elles sont réellement distinctes. Par contre, une telle distinction réelle ne peut pas exister entre les modes, ni entre les

modes et la substance ou les attributs. Il s'ensuit que, si des idées absolues (ou adéquates) peuvent se déduire les unes des autres, c'est dans la mesure seulement où cette déduction ne se confond pas avec une simple composition. Or la différence est la suivante: le composé comprend ses composants sans que l'inverse soit vrai, tandis que les idées les plus simples de l'entendement et les plus complexes s'impliquent réciproquement. Cette réciprocité de l'immanence des idées vraies forme même la condition de leur caractère absolu, permettant en elles la réciprocité de l'inhérence de la cause et de l'effet, du principe et de la conséquence, et partant, la parfaite adéquation de ces termes.

On se convainc aisément de la différence entre la présence de la cause dans l'effet, d'une part, et celle de la partie dans le tout, de l'autre, en se rappelant la façon dont la propriété commune est comprise dans les modes auxquels elle appartient. Car si elle en était une partie, elle deviendrait par là particulière aux modes dont elle est la propriété et perdrait sa communauté ou son universalité essentielle — qui ne pourrait plus lui être attribuée que de l'extérieur, par une association d'idées. En outre, elle deviendrait séparable des autres parties, si bien qu'il y aurait des parties qui ne la contiendraient pas, ce qui contredirait l'infinité des idées des propriétés les plus universelles (autrement dit, leur présence identique dans la partie et dans le tout). Aussi l'effet ne contient-il pas sa cause comme une partie, et en la dépassant; au contraire c'est la cause qui, en un sens, dépasse toujours ses effets particuliers, du fait qu'elle leur est commune. La conception atomiste contredit donc ici totalement l'esprit du spinozisme.

Il est évident aussi que la cause n'est pas une partie de son effet en ce qui concerne la cause absolue ou Dieu. Étant la raison de toute chose, elle est nécessairement impliquée dans tous ses effets, et son idée est de même enveloppée dans toute idée, attendu qu'elle forme le principe absolu de la déduction. L'idée de tout corps ou de toute chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu, dit Spinoza[40]. Par suite, l'idée de Dieu est présente partout et est partout absolue ou parfaite, puisqu'elle est infinie et éternelle, entière dans le tout comme dans la partie; elle est commune absolument, étant cause des modes de tous les

40. «Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, & infinitam essentiam necessario involvit.» E 2.45; S II 127.

attributs, et par conséquent elle ne peut être conçue qu'adéquatement[41]. Et justement parce qu'elle s'inclut entière dans tous ses effets, la cause ne devient propre à aucun d'eux, et les contient tous à son tour. C'est pourquoi la cause absolue, qui se trouve tout entière en tout effet, comprend aussi en soi la totalité des effets ou des choses. Bref, tout ce qui est est en Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu[42]. Voilà donc cet autre dans lequel est le mode: c'est Dieu bien sûr, mais plus généralement la cause, qui comprend toujours son effet. Et si les modes ne peuvent être conçus que par la substance, si l'effet ne peut s'expliquer que par sa cause, si la conséquence ne peut se saisir que dans son principe, cela vient non seulement de ce que le dérivé enveloppe toujours son origine, mais aussi de ce qu'il est toujours en elle, alors qu'elle seule est en soi. Cette inhérence des êtres en Dieu et de Dieu en lui-même représente la pure relation causale, car «être en soi» et «être en un autre» ne signifient rien d'autre qu'«être cause de soi» et «dépendre d'une cause différente de soi». De là vient la grande règle de la science par les causes, dont l'expression complète est la suivante: si une chose est en soi, ou cause de soi, alors il faut la comprendre par sa seule essence; au contraire, si elle n'est pas en soi et a besoin d'une autre cause pour exister, alors il faut la comprendre par sa cause prochaine[43].

Ce n'est donc pas dans le même sens que la cause est immanente à son effet, et que l'effet inhère en sa cause, car la causalité n'est pas une relation réciproque; et, comme il n'est plus possible de définir son irréversibilité par l'orientation temporelle de la succession — la causalité intelligible précédant la durée et la succession supposant l'extériorité des événements qui s'y ordonnent —, le spinozisme se trouve à présent devant la tâche de définir une relation d'immanence non réciproque.

Jusqu'ici, nous avions cru pouvoir comprendre la relation causale intellectuelle à partir de l'identité, comme une sorte de prolongement de cette relation, et le fait que la causalité a son origine dans la cause de soi — à savoir dans l'identité de la cause

41. «Cognitio aeternae, & infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata, & perfecta. () Id, quod cognitionem aeternae, & infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune, & aeque in parte, ac in toto est, adeoque erit haec cognitio adaequata.» E 2,46; S II 127-28.

42. «Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest.» E 1,15; S II 56.

43. «Si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi; si vero res non sit in se, sed requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi.» TIE; S II 34.

et de l'effet — nous confirmait dans cette idée. Cependant la corrélation des définitions de la substance et de la cause, d'une part, du mode et de l'effet, d'autre part, nous oblige à voir dans la causalité une relation asymétrique et, partant, de non-identité. Mais, par ailleurs, cette asymétrie ne peut pas non plus appartenir à l'essence de la causalité, attendu qu'elle justifierait alors l'argumentation de Hume contre la possibilité d'une cause de soi, vu que cette objection reste évidemment valable même si la non-réciprocité causale se définit par une autre relation que la succession. Or, communément, l'inhérence n'est pas plus une relation réciproque que la succession: le contenant ne peut pas plus être simultanément le contenu de son contenu, que le prédécesseur (en tant que tel), le successeur de son successeur. Pour que la distinction de la cause et de l'effet puisse subsister dans une relation causale impliquant une double inhérence (la cause étant contenue dans son effet, et vice versa), de nouvelles formes d'inhérence doivent être définies, attribuant à cette relation aussi bien la réciprocité que la non-réciprocité.

Nous savons que tous les effets, les modes, enveloppent leur cause, à savoir Dieu ou les attributs. Ceux-ci sont présents dans les modes de telle façon qu'ils s'y expriment dans toutes leurs parties et qu'aucun être modal ne peut être compris ou pensé sans eux. C'est cette présence universelle et absolue de Dieu, c'est-à-dire la présence de la cause dans tous ses effets, qui permet de dire en retour que rien n'existe hors de Dieu, ou aucun effet hors de sa cause. Car si la cause ne demeurait pas au sein de ses effets, certains d'entre eux pourraient exister à part de leur cause, si bien qu'il y aurait des effets qui n'impliquent pas leur cause, ou des modes qui n'enveloppent pas leurs attributs. Par conséquent, ces modes indépendants se concevraient par eux-mêmes, et seraient, comme les perceptions humiennes, des substances. Mais une telle pluralité de substances est incompatible avec le principe du spinozisme selon lequel tous les attributs ne constituent qu'une seule substance[44].

Toutefois, bien que tous les modes soient compris en Dieu, il n'est pas possible de dire que la substance enveloppe ses affections, ni que la cause enveloppe ses effets; car, si l'on ne peut comprendre aucun mode hors de son attribut ni définir aucun effet sans sa cause, l'inverse n'est pas vrai. Dieu ne se comprend pas par ses affections, mais par soi; et la cause, par sa propre cause, si elle n'est pas cause de soi. C'est pourquoi les attributs

44. E 1,15d; S II 56.

expliquent les modes sans les envelopper, et la cause explique de même ses effets, qui, eux, l'enveloppent mais ne l'expliquent pas. Car si l'effet pouvait expliquer sa cause, nous pourrions comprendre les causes par les effets, ce qui contredirait le principe épistémologique de la science spinoziste. Non, si les effets peuvent être connus, ce n'est jamais par eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils enveloppent toujours ce qui les explique et qu'il appartient à l'entendement de concevoir. (Ainsi les corps s'expliquent-ils par l'attribut de l'étendue et les idées par celui de la pensée[45]. De même la puissance ou essence de l'effet se définit ou s'explique par celle de la cause[46]. Par contre, les modes ne peuvent pas expliquer les attributs, vu que l'éternité ne s'explique pas par la durée.)[47]* Par suite, pas plus que l'effet ne contient sa cause comme une partie, la cause n'est un tout dont les effets formeraient les parties, elle les comprend au contraire de l'intérieur, parce qu'elle est enveloppée en eux. (Dieu n'est donc pas simplement la totalité de la nature.)

Voilà pourquoi le critère de la vérité est intérieur à l'idée adéquate (même déduite): la norme du vrai n'est autre que la cause ou la raison de l'idée adéquate, que celle-ci enveloppe et par laquelle elle s'explique entièrement. Car la causalité intérieure que l'idée vraie exprime enveloppe toujours la cause de soi, le Dieu-cause immanent qui se comprend et s'explique lui-même à l'intérieur de ses effets. Et c'est justement dans la mesure où elles contiennent ce rapport à l'origine causale que les idées sont vraies[48]. Car, en tant qu'elles expriment l'essence de Dieu, les idées enveloppent aussi l'origine de l'ordre causal de toute la nature, et plus particulièrement la chaîne causale entière par laquelle elles-mêmes s'expliquent. Or cet ordre des choses est unique, si bien que l'ordre objectif est identique à l'ordre formel ou, ce qui revient au même, l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses[49]. Ainsi, toutes les idées dans lesquelles cet ordre de production des choses s'exprime sont nécessairement vraies, attendu qu'elles correspondent alors à leur idéat et le connaissent tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire selon son essence ou ses causes. Évidemment, c'est aux idées de l'entendement

45. E 2,7s; S II 90.
46. E 5,a2; S II 281.
47. E 1,d8exp; S II 46.
48. «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.» E 2,32; S II 116.
49. «Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.» E 2,7; S II 88.

infini qu'appartient obligatoirement cette expression de la nature, vu que, découlant directement de l'idée de Dieu, elles expriment sa puissance de penser égale à sa puissance d'agir, et constituent par là l'être objectif de la nature, isomorphe à son être formel[50]. Voilà pourquoi l'entendement infini est aussi nommé l'entendement de Dieu et pourquoi ses idées sont dites être en Dieu. Nous retrouvons ici la première définition que nous avons donnée de l'adéquation: nous avons des idées vraies quand nous en possédons d'identiques ou d'adéquates à celles de l'entendement divin. Or cette identité ne peut exister que dans la mesure où l'effet ne sort pas de sa cause et où l'âme humaine — en tant que mode — n'est pas séparée de la substance et de sa puissance infinie de penser, exprimée dans l'entendement divin; bref l'esprit n'atteint la vérité que dans la mesure où il participe à l'entendement infini et partage ses idées. Et, comme nous sommes effectivement capables de vérité, il s'ensuit que l'esprit humain a part à l'entendement infini de Dieu. Par suite, quand nous disons que l'esprit humain perçoit ceci ou cela, nous voulons simplement dire en vérité que Dieu a telle ou telle idée, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature d'un esprit humain, ou en constitue l'essence[51].

S'il est vrai que notre esprit fait partie de l'entendement infini, les idées de notre entendement sont celles mêmes de Dieu, celles qu'il a directement produites par sa propre puissance de penser, et notre intelligence ne diffère pas de celle de Dieu, si ce n'est par ses limites. Aussi l'idée adéquate ne signifie-t-elle pas la copie fidèle d'un modèle divin, mais l'idée divine, ou l'original lui-même, de sorte que sa vérité lui appartient bien intimement et qu'elle peut se nommer à juste titre adéquate, c'est-à-dire norme de soi, parfaite et absolue. Cette même immanence de la cause qui identifie vérité et adéquation, identifie aussi dans notre esprit notre propre puissance de penser à celle de Dieu. Etant donné que, comme effet de Dieu ou mode de la substance, l'âme humaine n'est rien d'autre que Dieu modifié, sa pensée et ses idées sont celles mêmes de Dieu en tant qu'il constitue cette âme. De même que les idées adéquates portent leur critère en elles-mêmes, dans la raison

50. E 2,7c; S II 89.

51. «Sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam.» E 2,11c; S II 94-95.

qu'elles enveloppent, l'âme possède en soi la puissance de vérité, en tant qu'elle enveloppe sa cause, qui est à la fois l'origine de la pensée et de toutes les choses.

L'immanence de la cause dans l'effet nous fait aisément comprendre qu'on puisse dire que lorsque l'effet agit, c'est la cause elle-même en tant qu'elle constitue cet effet qui agit, et que, par exemple, lorsque l'âme pense, c'est Dieu lui-même en tant qu'il constitue cette âme qui pense. En revanche il est plus difficile de voir comment Spinoza a pu identifier la formule «Dieu en tant qu'il constitue un esprit humain» à cette autre: «Dieu en tant qu'il s'explique par un esprit humain». Car si l'âme explique Dieu, même partiellement, ce n'est plus la substance qui cause les modes, mais inversement ceux-ci qui la constituent et l'expliquent, si bien que la connaissance devrait partir, comme chez Hume, des substances multiples (les modes) qui forment le composé (la substance divine), et non de ce dernier. Cependant nous savons aussi que cette vérité de composition, en tant qu'elle implique l'extériorité des principes et des conséquences, s'oppose à la conception de la vérité-adéquation que nous venons d'exposer. Il s'ensuit que l'âme ne peut pas expliquer Dieu et que la formule peut seulement vouloir dire — comme le veut sa lettre — que Dieu s'explique lui-même dans l'esprit humain, tel qu'il y est enveloppé. D'ailleurs, en tant que l'âme est une partie de l'entendement de Dieu, elle est bien, dans cette mesure, l'un des constituants de celui-ci, et partant, elle l'explique partiellement, si bien qu'on peut dire en ce sens que lorsque l'âme pense, c'est l'entendement divin ou Dieu en tant qu'il s'explique par l'âme humaine qui pense; ou plutôt, quand l'homme pense, Dieu pense en lui, de telle façon qu'il explique ainsi son propre entendement infini par la nature de l'âme humaine. D'où il ressort, encore une fois, que le rapport de causalité est indépendant de celui du tout et des parties, puisque, du point de vue de la cause immanente, l'entendement infini et l'entendement humain sont équivalents par rapport à la puissance de Dieu, dans l'ordre causal, alors qu'ils ne le sont plus dans la perspective du découpage quantitatif externe (ou de la division du tout en parties).

Pour cette raison, le point de vue du rapport quantitatif d'inclusion de l'esprit humain dans l'entendement infini reste purement extérieur, et il ne peut pas servir à remplacer le seul critère de la vérité qu'est l'adéquation, celui-ci valant dans l'entendement fini comme dans l'infini — autrement dit, la définition de l'adéquation comme rapport de l'idée humaine à l'idée divine n'est encore qu'extérieure, elle est remplacée et fondée par la vraie définition de l'adéquation en tant que norme de soi. Si nos idées adéquates sont identiques aux idées divines, et vraies par conséquent, inversement, les idées vraies en nous sont celles qui, en Dieu, en tant qu'il s'explique par notre esprit, sont adéquates[52]. Nous verrons d'ailleurs que ce n'est pas pour expliquer la vérité, mais l'erreur, que ce rapport entre les entendements fini et infini doit être pris en considération. Comme les idées qui sont en Dieu en tant qu'il constitue l'âme humaine peuvent ne pas être vraies, c'est finalement la seule adéquation (interne) qui forme la norme de vérité des idées, même si la communauté de nature entre l'entendement infini et le fini est toujours enveloppée dans l'idée d'adéquation et permet donc de l'expliquer.

52. «Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, est adaequata.» E 2,43; S II 123.

Il est évident à présent que l'adéquation n'a pas deux natures opposées, pour ainsi dire, d'une part l'intuition de l'idée isolée, et de l'autre la déduction qui lie l'idée adéquate à celle de ses causes, mais que l'intuition et la déduction se lient au contraire au sein de l'idée adéquate. Ainsi, pour saisir une propriété commune dans une affection commune, nous n'avons pas besoin de comparer l'idée de cette propriété à d'autres pour établir sa vérité: sa seule conception suffit. Toutefois cette manifestation de la vérité dans l'idée adéquate individuelle n'empêche pas que sa conception comprenne une déduction immanente, et par conséquent une sorte de passage d'une idée à l'autre; car la notion commune enveloppe ses propres causes, et partant d'autres idées — dont au minimum la cause première ou l'idée de Dieu. C'est même par cette déduction à partir du premier principe — de la cause de soi qui lui est immanente — que la notion commune, comme toute idée adéquate, s'explique et se manifeste comme vraie absolument.

Pour comprendre la vérité intellectuelle ou la causalité, nous avons aussi distingué deux sortes d'inhérence qui ne se confondent pas: l'immanence du principe ou de la cause, qui est enveloppée dans son effet ou sa conséquence, et l'aliénation ou l'être en un autre de l'effet, qui est expliqué par sa cause. L'implication est donc à la fois réciproque et non. Or une telle conception ne semble pas touchée par la critique de Hume — qui réduisait l'immanence à l'identité indifférenciée, ou bien interprétait le passage entre une cause et un effet différent d'elle comme une relation d'extériorité, non réciproque, excluant la possibilité de la cause de soi —, si bien que cette objection paraît maintenant écartée.

6

Mais, en vérité, la conciliation entre la déduction et l'intuition de l'idée individuelle, d'une part, la distinction de l'enveloppement et de l'aliénation, de l'autre, répondent-elles vraiment aux objections humiennes, ou ne sont-elles que des parades verbales? Car, dire que la cause est enveloppée dans l'effet et que celui-ci est compris dans celle-là ou expliqué par elle, n'est-ce pas donner des mots pour les choses? Qu'est-ce que l'enveloppement, en effet, sinon l'immanence de la cause dans l'effet? et qu'est-ce que l'explication, sinon l'inhérence de l'effet dans la cause? Qu'on supprime ces termes de cause et d'effet,

dont la relation est censée s'expliquer par cette inclusion réciproque et différenciée, et l'enveloppement comme l'explication perdront leur sens. De surcroît, comment le simple rapport causal de deux événements concrets — le choc de deux boules et les nouvelles trajectoires qui en résultent, par exemple — se comprendra-t-il à partir de ces rapports d'inclusion? Ou bien verra-t-on dans cette succession d'événements un effet éternellement compris dans les lois de la nature, dans les propriétés communes des choses et leurs essences? Et encore, en admettant cette inhérence, comment définir l'effet et la cause, tant que nous ne savons pas reconnaître en eux-mêmes les rapports d'enveloppement et d'explication pour les distinguer l'un de l'autre? Ne peut-on pas prétendre aussi bien que ce sont les modes qui expliquent la substance, ou l'éternité qui enveloppe la durée, plutôt que le contraire? Car, puisque le critère de l'antécédence est supprimé avec la succession temporelle, et que l'inclusion ne s'oriente que par rapport à la causalité qu'elle définit, comment savoir où distribuer les causes et les effets? Bref, tant que l'inhérence ne sera pas définie en elle-même comme une relation à la fois orientée et réciproque, elle ne pourra pas expliquer la causalité de telle façon qu'aussi bien la cause de soi que la différence de la cause et de l'effet soient possibles, et la succession restera le seul milieu convenant à l'explication de la relation causale.

Même Spinoza ne doit-il pas y recourir, attendu que c'est par l'antécédence qu'il définit le rapport de la substance à ses affections? Il dit en effet que la substance est «première» par rapport à ses affections[53]. Et n'est-ce pas également une relation de succession qui définit la relation générale de la cause et de l'effet, s'il est vrai que l'effet «suit» de sa cause[54]? Or Spinoza l'affirme. Certes, cette consécution peut avoir deux sens, et signifier aussi bien la suite temporelle du cours habituel de l'expérience, que la déduction «logique» (en un sens qui ne s'oppose pas à «physique») des causes dans la série des causes fixes et immuables. Concernant la substance, par exemple, il est évident que sa priorité sur ses affections ne signifie pas l'antériorité de son existence temporelle, vu qu'elle précède les modes de par sa nature, et qu'elle ne leur a d'ailleurs jamais préexisté, ce qui serait impossible, puisque d'une part elle est éternelle et ne s'explique donc pas par la durée, et que d'autre part elle

53. «Substantia prior est natura suis affectionibus.» E 1 ,1 ; S II 47.
54. «Ex data causa determinata necessario sequitur effectus.» E 1 ,a3 ; S II 46.

produit ses modes nécessairement, ou éternellement. Par suite, la priorité de la cause absolue sur tous ses effets ne signifie pas la possibilité d'une existence séparée de la substance et de ses modes. Un Dieu sans la nature qu'il produit paraîtrait à Spinoza aussi absurde qu'un triangle idéal ou essentiel précédant ses propriétés, et existant par exemple avant que la somme de ses angles n'égale deux droits.

Si la priorité des causes intelligibles est purement «logique», il s'ensuit que nous ne pouvons pas plus concevoir la substance sans ses affections qu'un triangle sans ses propriétés propres. Et pourtant, Spinoza nous demande justement de penser une telle absurdité pour concevoir la substance dans sa vérité. Comme la substance est par nature première par rapport à ses affections, écrit-il, c'est une fois ses affections déposées et considérée en elle même qu'elle est considérée dans sa vérité[55]. La distinction du précédent et du conséquent n'a donc plus une valeur purement logique, puisque la pensée qui considère à part la substance n'est pas abstraite, mais conçoit au contraire la chose dans sa vérité, telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire en soi seule, vu que c'est une substance. Dans ce cas, l'en-soi de la substance n'exclurait pas seulement la présence d'autres substances, mais encore celle de ses propres modifications, qui sont déposées par l'entendement quelque part hors d'elle, bien que, paradoxalement, toutes choses ne puissent être qu'en Dieu, ou dans la substance. Par suite, l'inhérence des modes dans la substance ne serait pas la même que celle de la substance en elle-même, et l'être en un autre ne serait pas dans sa cause comme la cause de soi en elle-même. Il semble y avoir une sorte d'extériorité entre la cause première et ses effets, analogue à une espèce de succession non temporelle. Quoique éternelle, en effet, la substance préexiste bien à ses modes, puisqu'elle possède l'existence avant eux, et paraît pouvoir exister sans eux, hors de toute durée. Mais y a-t-il un sens à penser une succession non temporelle? Et quelle signification peut avoir l'inhérence des modes dans la substance, s'ils disparaissent justement au regard qui perce l'en-soi de la substance? Ne retrouvons-nous pas simplement l'objection de Hume, à savoir que la substance unique et absolue absorbe toutes les différences et détruit ses modes — ou les dépose dans le néant? Le Dieu-substance unique semble, comme le Çiva des hindous, être le feux destructeur des

55. «Cum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus, & in se considerata, hoc est vere considerata...» E 1,5d; S II 48.

êtres multiples en même temps que leur créateur, attendu que les modes ne sont rien hors de la substance, ni rien non plus en elle, en tant qu'elle est conçue dans sa vérité ou sans ses modes, précisément.

De plus, l'objection contre l'idée d'une substance précédant ses modes et capable d'exister sans eux ne vient pas seulement de l'extérieur, mais a son fondement dans le spinozisme lui-même, comme nous l'avons déjà indiqué. Car, si la substance existe de par la nécessité de sa nature, tout ce qui dépend d'elle aussi, toutes ses affections, existent avec la même nécessité. En effet, la substance étant éternelle, son action créatrice l'est aussi, de sorte qu'il est absurde de chercher à la concevoir avant ou sans ses modes, comme voudraient le faire ceux qui croient que Dieu a décidé de créer les choses arbitrairement ou selon une détermination contingente de sa volonté. Vu qu'il n'y a dans l'éternité ni quand, ni avant, ni après, il suit de la seule perfection de Dieu qu'il ne peut ni n'a jamais pu rien décider autrement qu'il ne l'a fait, et qu'il n'a jamais existé sans ses décrets, ni ne peut exister sans eux[56]. Voilà donc que Spinoza nie ce qu'il affirmait ailleurs, concevant tantôt Dieu sans ses décrets, tantôt affirmant l'absurdité d'une telle idée. Or cette absurdité paraît évidente, car, pour être antérieur à ses décrets, Dieu devrait durer, et pour exister sans eux, il devrait avoir une nature différente de la sienne, n'être pas en soi tel qu'il est réellement (c'est-à-dire avec ses décrets). Et impossible ici de distinguer entre les décrets et leur réalisation comme s'ils faisaient partie de la substance alors que les modes pourraient en être séparés: car il n'y a aucune différence entre ce que Dieu peut et ce qui est réellement; dès que les choses sont possibles, absolument, elles sont déjà en acte (ou tout ce que nous concevons clairement être au pouvoir de Dieu est nécessairement)[57]. Comment en effet les modes pourraient-ils être en un autre s'ils n'étaient nécessairement dans l'en-soi? Et pourtant, il faut bien que cet en-soi précède ce qui est en lui de quelque manière, pour que les modes ne se confondent pas simplement avec la substance, ni l'effet avec sa cause.

Au vu de ces difficultés, il semble que toute conception de la causalité soit enfermée dans l'alternative que Hume propose à ses adversaires: soit la succession, l'extériorité et la contingence,

56. «Cum in aeterno non detur *quando*, *ante*, nec *post:* hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur Deum aliud decernere nunquam posse, nec unquam potuisse: sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse.» E 1.33s2; S II 75.

57. «Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.» E 1.35: S II 77.

soit l'identité, l'immanence et la nécessité, l'impensable indifférence. Au delà, il n'y a plus que la subreptice confusion de ces deux possibilités (pour autant que la deuxième puisse être prise sérieusement en considération), c'est-à-dire le passage inconscient et inconséquent de l'une à l'autre par lequel on distingue un antérieur et un postérieur dans la pure éternité, introduisant ainsi une division dans la pure identité. Bref, ou bien il existe des effets différents de leur cause, et cette différence reste ineffaçable, ou bien il existe une cause de soi, identique à elle-même et sans effets différents d'elle.

A moins que cette difficulté de la doctrine de la causalité immanente provienne seulement de ce que nous tentons de la saisir du point de vue de l'imagination, que Spinoza déclare justement incapable de comprendre la véritable causalité. C'est pour l'imagination en effet que la succession est la condition de perception des relations causales; c'est pour elle aussi que les différences sont réelles ou ne sont point. Sans doute, même dans le spinozisme, il n'y a pas de causalité sans consécution, sans priorité de la cause et sans dépendance de l'effet. Et assurément, la priorité de la cause implique que celle-ci puisse être conçue en soi indépendamment de l'effet, alors que ce dernier reste inconcevable sans sa cause, ou hors de l'idée de sa cause qu'il enveloppe. Certes encore, il y a une analogie entre la succession temporelle et la consécution causale telle que l'entendement la comprend, entre la séparation des imaginations et la distinction intellectuelle des idées. Mais s'ensuit-il que toute consécution soit temporelle, et toute distinction, séparation réelle? N'est-ce pas pour l'imagination seulement que la succession forme une condition absolue de la pensée? Or s'il en allait ainsi, rien n'interdirait de concevoir une consécution intelligible qui ne dépende plus du temps, parce que l'entendement est émancipé des conditions propres de l'imagination. Car l'imagination se résume à la perception des images, c'est-à-dire au reflet des corps dans les seules affections de notre corps propre[58]. L'âme imagine donc dans la mesure où elle perçoit les affections de son corps ou, en d'autres termes encore, dans la mesure où elle perçoit son corps comme actuellement existant. En effet, d'une part le corps existant en acte forme le premier objet de l'âme humaine[59] (et en un sens le seul), et de l'autre ce

58. «Cum Mens humana per ideas affectionum sui Corporis corpora externa contemplatur, eandem fum imaginari dicimus.» E 2,26cd; S II 112.
59. E 2,13; S II 96.

corps ne nous est connu que par les idées de ses affections[60]. Or c'est à cette seule existence actuelle du corps que la durée doit être attribuée, en tant qu'elle forme la condition d'existence des êtres finis[61]. Car, dit Spinoza, nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée pouvant se définir par le temps, excepté en tant qu'elle exprime l'existence actuelle de son corps propre, qui s'explique par la durée et peut être définie par le temps; bref, nous ne lui attribuons la durée que dans la mesure où son corps dure[62]. Autrement dit, la durée n'explique notre pensée que lorsque nous imaginons, mais non pas quand nous raisonnons. La durée en effet explique bien l'imagination, parce qu'elle en est la condition, mais pour cette raison aussi, le premier genre de connaissance demeure incapable de nous faire concevoir une consécution non temporelle.

Le défaut des objections contre la causalité intellectuelle consisterait par suite à étendre à toute la pensée les conditions particulières d'un mode de penser limité, alors que ce sont justement ces conditions qui permettent de définir les bornes de l'imagination. En vérité, l'entendement ne considère dans les choses ni le nombre, ni la durée, tandis que l'imagination au contraire perçoit tout selon un certain nombre, une durée déterminée et une quantité quelconque[63]. Comment donc l'imagination pourrait-elle réfuter l'existence de l'entendement en montrant seulement qu'il contredit les conditions par lesquelles la pensée se détermine en elle, alors que l'enjeu du débat est justement de savoir si ces conditions sont absolues ou non? (Et, étant donné que l'éternité, sous l'espèce de laquelle la raison comprend les choses, ne peut pas s'expliquer par la durée, qui détermine l'imagination, il serait vain de vouloir, de quelque façon que ce soit, définir l'entendement à partir de l'imagination; pour celle-ci, nous le savons, la pensée intellectuelle se définit seulement de manière négative, comme le mode de penser radicalement autre qu'elle enveloppe sans le comprendre.)

Cependant, même sous des formes non imaginaires, il faut bien que la pensée intellectuelle parvienne à se faire reconnaître

60. E 2,19; S II 107.

61. Ä 3,7&8; S II 146-47.

62. «Menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus Corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur, & tempore definiri potest, exprimit, hoc est, ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore.» E 5,23d; S II 295.

63. «Ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit; cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, & quantitate percipit. TIE; S II 39.

et qu'elle s'attribue elle-même sa place dans le système qu'elle forme. Or on peut se demander si Spinoza n'a pas déjà défini si largement l'imagination qu'elle ne laisse plus place pour aucune autre pensée en nous. L'âme, en effet, est l'idée du corps existant en acte, du corps durant, et outre cela elle n'est rien: l'objet de l'idée constituant l'âme humaine, dit Spinoza, est son corps propre, ou un certain mode de l'Étendue existant en acte, et rien d'autre[64]. Or cette idée n'est connaissance de son objet — le seul qu'elle puisse avoir à proprement parler — qu'en tant qu'elle est constituée par les idées des affections du corps propre[65]. Et comme ces affections sont les images, et les idées de ces images — les imaginations —, toute la connaissance à laquelle peut prétendre l'âme humaine est renfermée dans l'imagination. Encore une fois, donc, l'objection de Hume contre la possibilité d'un entendement est reprise et radicalisée par Spinoza! Les imaginations occupent si bien l'âme qu'elles ne laissent plus aucune place pour d'autres idées.

Et certes, si les idées adéquates devaient se différencier des imaginations et leur être étrangères ou extérieures, elles n'auraient aucun lieu dans l'homme et l'imagination s'imposerait comme le seul mode de connaissance possible. Nous savons cependant que la raison ne dépasse pas l'imagination en sortant d'elle, en se tournant vers d'autres idées ou d'autres objets que ceux de l'opinion, mais que les notions communes de la raison sont immanentes aux imaginations. De l'opinion à la raison ce n'est pas le contenu de l'esprit qui change, ce sont les modes de la connaissance. De la vraisemblance à la vérité, de la probabilité à la certitude, la transition s'accomplit à l'intérieur des mêmes idées. L'entendement et l'imagination occupent un même lieu, sans partage (ou du moins sans partage nécessaire): l'âme humaine en sa totalité. La différence effective de ces deux modes d'être des idées se ramène à celle qu'il y a entre la connaissance et l'ignorance des causes. Une idée n'est inadéquate, en effet, que parce qu'elle ne comprend pas sa cause; autrement dit, elle est imparfaite ou partielle parce que sa cause lui reste extérieure et qu'il lui manque ainsi le principe par lequel elle devrait s'expliquer. Bref, dans l'idée inadéquate, l'idée de l'homme n'est pas égale à celle de Dieu, mais seulement partielle par rapport à elle. Ou encore, lorsque Dieu a telle

64. «Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud.» E 2,13; S II 96.
65. E 2,19; S II 107.

ou telle idée, non pas en tant qu'il constitue l'esprit humain, mais en tant qu'il a l'idée d'une autre chose avec celle de l'homme, alors l'esprit humain ne perçoit la chose que partiellement ou inadéquatement[66]. Ainsi, de même que la faculté de notre esprit à comprendre le vrai absolument s'expliquait par sa participation à l'entendement infini (ou, plus profondément, par l'adéquation de certaines de ses idées), de même, sa tendance à l'erreur, au doute, sa limitation à la vraisemblance, bref, son imagination s'explique du fait qu'elle n'est qu'une partie de cet entendement. Cependant, si l'idée adéquate est partielle, il ne s'ensuit pas qu'elle devienne adéquate par un accroissement, en se répandant hors de ses limites originaires, en quelque sorte. Non, la partialité ne représente pas une condition absolue de notre esprit, d'une façon telle que tout le pensable se distinguerait en un intérieur et en un extérieur, le premier seul étant compris par et dans notre esprit. Non, l'idée adéquate n'est pas une idée limitée comprise par chance dans les limites plus larges de notre esprit. La vérité est toujours éternelle et infinie, et, dans la mesure où nous avons des idées adéquates, l'esprit ou l'entendement humain ne diffère pas de l'entendement divin ou infini. C'est seulement par son pouvoir d'imaginer que notre âme se manifeste comme partie de l'entendement infini, c'est-à-dire comme entendement fini, de sorte qu'il n'y a en vérité aucune différence entre l'entendement fini et l'imagination, mais seulement entre l'intelligence infinie et la finie. On voit donc que la relation des deux entendements (fini et infini) ne sert pas à expliquer la vérité, mais l'erreur, car seule cette dernière se définit par l'inadéquation, dont le modèle est justement celui du rapport du fini à l'infini compris comme la relation de la partie au tout.

C'est pourquoi la comparaison des deux entendements, le fini et l'infini, ne définit pas l'adéquation, mais seulement l'inadéquation. Et lorsque Spinoza utilisera cette comparaison pour démontrer l'adéquation de certaines idées, ce sera comme dans une preuve par l'absurde, pour son effet négatif secondaire, l'argument prenant alors la forme suivante: ce qui n'est pas faux est nécessairement vrai. Au demeurant, ce procédé ne consiste pas à tirer le vrai du faux, ce qui serait contraire au spinozisme, mais, comme dans toute démonstration par l'absurde, à laisser luire le vrai après avoir exténué le faux. Cependant, répliquera-t-on, Spinoza dit aussi que notre esprit est une partie de l'entendement divin, en tant qu'il perçoit vraiment les choses, ce pourquoi il possède les mêmes idées que Dieu, dans la mesure

66. «Cum dicimus Deum hanc, vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae Mentis constituit, sed quatenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere.» E 2,11c; S II 95.

où il les conçoit directement[67]. Toutefois, cet argument en faveur de notre capacité de reconnaître la vérité n'est ni principal, ni autonome. Il vient s'ajouter à la fin d'un scolie à une démonstration déjà faite («*his adde...*»), et il présuppose la norme de la vérité — la clarté et la distinction. Cet argument est donc bien extérieur, comme le sont toujours les démonstrations par l'absurde, qui prouvent que la conclusion ne peut pas être autre, mais ne l'expliquent pas cependant. Il serait faux par suite de vouloir expliquer la vérité par la relation de partie à tout entre notre esprit et l'entendement divin, attendu que ce rapport présuppose la manifestation de soi de la vérité et n'explique que l'erreur.

Pas plus qu'il ne faut chercher l'intelligence hors de l'imagination, il ne faut chercher l'idée adéquate hors de l'inadéquate. Au contraire, si la course sans fin vers le probable entraîne l'imagination hors d'elle, dans l'errance ou l'erreur, dans l'indéfinie série des pseudo-causes, la vérité, elle, se manifeste dans l'adéquation de l'idée avec elle-même, dans l'explicitation interne de celle-ci à partir de sa cause véritable qu'elle enveloppe. Bien que les idées ne soient inadéquates que par un manque impliqué dans leur caractère partiel, elles ne deviennent pas adéquates par l'adjonction de compléments, mais par ressaisie de leur cause immanente. L'imagination (ou l'idée d'une image, ou encore l'idée d'une affection du corps) devient concept de l'entendement sans cesser d'être l'idée de la même affection du corps. Et il n'y a même aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct[68]. Ce n'est pas par une transition que l'esprit gravit l'échelle des genres de la connaissance et passe de l'opinion à la science, mais par une conversion effectuée au sein même de chacune de ses idées.

C'est pourquoi l'imagination peut bien occuper l'âme entière, sans pour autant que l'entendement doive manquer de place; et ce corps existant actuellement comme le seul objet de l'âme humaine, perçu dans sa durée, à travers la succession des images, par l'imagination, n'empêche pas la science éternelle, dont il constituera au contraire l'objet. Le miracle de cette transmutation des imaginations en concepts de l'entendement réside tout entier dans la conversion des idées qui leur fait retrouver la cause absolue qu'elles enveloppent toutes sans exception, bien qu'elles ne la manifestent pas toujours. Nous concevons les choses comme actuelles de deux façons, dit Spinoza, soit en

67. «His adde, quod Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus; adeoque tam necesse est, ut Mentis clarae, & distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae.» E 2.43s; S II 124-25.

68. «Nulla est Corporis affectio, cujus aliquem clarum, & distinctum non possumus formare conceptum.» E 5.4; S II 282.

tant que nous les rapportons à un certain temps et à un certain lieu, soit en tant que nous les concevons en Dieu et comme découlant de la nécessité de la nature divine. Les choses que nous concevons comme vraies ou réelles de cette seconde façon, nous les concevons aussi sous l'aspect de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu[69]. Par conséquent, c'est le même corps qui se conçoit tantôt sous l'aspect de la durée, par l'imagination, tantôt sous l'aspect de l'éternité, par l'entendement. Et l'intelligence des choses sous l'aspect de l'éternité n'est rien d'autre que l'adéquation des idées intellectuelles, ou, ce qui revient au même, l'explication à partir de l'idée immanente de Dieu, ou encore la déduction nécessaire à partir de la nécessité absolue enveloppée dans chaque idée. L'existence actuelle des choses, en effet, ne peut être vraiment conçue que comme découlant de la substance dans laquelle elles sont. Elles sont donc éternelles, puisque l'existence suivant directement de la nature ou définition d'une chose est précisément l'éternité, selon la définition qu'en donne Spinoza[70]. Ou encore, l'essence éternelle étant inconcevable sinon comme existante, l'existence s'identifie à l'essence absolue, si bien qu'elle constitue la nature même de Dieu: l'éternité est l'essence même de Dieu, dit le Hollandais, en tant que celle-ci enveloppe nécessairement l'existence[71]. Par suite, enveloppant l'essence de Dieu et en découlant nécessairement, l'idée adéquate enveloppe également son existence et l'éternité. En d'autres termes, l'éternité de la connaissance intellectuelle est identique à son caractère causal, car l'éternel — ce dont l'essence enveloppe l'existence — n'est rien d'autre que la cause absolue ou cause de soi, dont la définition ouvre l'*Éthique* parce qu'elle forme le principe de toute connaissance vraie. Par cause de soi, il faut entendre en effet, ce dont l'essence enveloppe l'existence, ou ce dont la nature ne peut être conçue autrement qu'existante[72].

Loin par conséquent que l'existence actuelle des choses nous oblige à les concevoir dans la durée, elle manifeste directement l'origine de toute la nature, la cause universelle et absolue:

69. «Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, & earum ideas aeternam, & infinitam Dei essentiam involvunt.» E 5,29s; S II 298-99.

70. «Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.» E 1,d8; S II 46.

71. «Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam.» E 5,30d; S II 299.

72. «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.» E 1,d1; S II 45.

l'éternité ou l'essence identique à l'existence. En Dieu, la cause est absolument identique à son effet, parce que l'essence ne diffère pas de l'existence, qui, indifféremment, y est enveloppée ou en suit. Il revient par conséquent au même de dire que la vérité est adéquation, connaissance en ou de Dieu, éternelle, intellectuelle ou causale. Et cette connaissance, encore une fois, n'a pas un objet particulier qui la distinguerait de l'opinion: dans l'un et l'autre cas, ce sont toujours les choses de la nature qui sont connues ou entrevues.

Il reste que nous ne savons toujours pas comment il est possible, l'idée adéquate étant éternelle, que les modes soient en un autre dont ils sont distincts — suffisamment du moins pour que cet autre, la substance, puisse être pensé en soi, sans eux. Plus nous accentuons en effet la communauté des choses et de Dieu, plus il devient difficile de concevoir ce que peut signifier leur différence. Nous verrons plus tard que cette différence dépend de la raison et s'abolit dans l'intuition intellectuelle. Elle est, si l'on veut, la perspective extérieure de la vérité opposée à celle, purement interne, de l'adéquation; elle découle de cette même vision qui situe l'âme dans l'entendement infini comme une partie dans son tout et fait ainsi comprendre la vérité par opposition à l'erreur, c'est-à-dire qu'elle appartient à une perspective conservant une certaine extériorité.

Lorsque Spinoza affirme que, pour concevoir vraiment la substance, il faut la considérer sans tenir compte de ses affections[73], il s'agit pour lui de montrer que les modes ne constituent pas plusieurs substances distinctes. Or, par rapport à la différence des affections, l'unité substantielle est antérieure et doit être pensée indépendamment de la pluralité modale. C'est en ce sens seulement que, considérée en soi, c'est-à-dire vraiment, la substance est conçue sans ses affections. Bref, comme la cause de soi reste absolue quel que soit le mode qui s'explique par elle, son unité doit être conçue comme indépendante de la diversité modale; et voilà tout ce dont il est question. Aussi, correctement interprétée, cette indifférence de l'unité absolue par rapport au multiple ne signifie nullement que la substance existe à part de ses affections et que les modes ne soient pas nécessairement compris en elle, elle ne signifie pas que la vraie considération de la substance la verrait nue et ne pourrait pas découvrir en elle la nature entière. Non, la cause de soi, bien

73. E 1.5; S II 48.

qu'unique, n'en est pas moins la cause de toutes les choses. Comme cause unique de ses multiples effets, elle diffère d'eux, assurément. Et en ce sens la cause de soi précède la cause des choses; ou, en d'autres termes, elle n'est plus cause de soi en tant qu'elle est cause des modes, vu que chacun diffère de l'autre et que tous, par conséquent, diffèrent de leur cause commune immanente. Ainsi considérés, les modes sont donc en un autre: ils sont des effets différents de leur cause. Ils sont pourtant aussi dans cette cause et, par suite, en tant qu'elle diffère d'eux, en un autre qui, lui, est en soi, identique à lui-même, cause de soi. Mais, par ailleurs, cette cause de soi tire toute sa nécessité de son éternité, de la coïncidence en elle de l'essence et de l'existence, de la cause et de l'effet*. Autrement dit, c'est seulement en tant que cause éternelle ou cause de soi que Dieu peut être cause nécessaire des choses: il faut dire par conséquent que Dieu est cause de toutes les choses au même sens qu'il est dit cause de soi[74]. D'où il suit que, dans la production des modes, l'existence ne diffère pas de l'essence, et que, dans la mesure où l'effet et la cause restent identiques, les modes sont aussi leur propre cause.

Nous retrouvons ici le paradoxe de la définition des modes, qui sont en un autre, mais qui, étant justement dans l'en-soi, sont nécessairement aussi en soi. La substance comprend bien ses effets, comme de purs modes de l'en-soi, et pourtant, vu qu'ils sont en elle comme dans un autre, ils diffèrent d'elle tout en l'enveloppant nécessairement, n'étant rien sans elle. Toutefois, loin d'infirmer la conception spinoziste de la causalité, cette contradiction en constitue la définition même: à savoir comme l'identité des différents. Les modes sont dans un autre, mais cet autre en dehors duquel ils ne sont rien est enveloppé en chacun d'eux, de sorte que la raison de leur être, et partant, de leurs différences relatives, explique aussi leur identité absolue.

En tant que Dieu est cause de soi, son essence est identique à son existence[75]. Tel est le sens de son éternité. En tant qu'il est cause de soi et de toutes les choses, son essence se confond avec sa puissance[76]. Car les modes sont en Dieu en ce sens qu'ils découlent nécessairement de son essence: ils sont en son pouvoir, et constituent ainsi cette puissance qui est l'essence de Dieu — si bien que tout ce qui est au pouvoir de Dieu existe

74. «Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.» E 1,25c; S II 66.
75. «Dei existentia, ejus'que essentia unum & idem sunt.» E 1,20; S II 64.
76. «Dei potentia est ipsa ipsius essentia.» E 1,34; S II 76.

nécessairement[77]. Ce que Dieu peut, voilà en effet ce qui constitue sa puissance. Or la puissance divine comprend à la fois l'existence de Dieu et celle des choses: la première parce que Dieu est cause de soi, la seconde parce qu'il est également cause de toutes choses. Car il suit de la seule nécessité de l'essence de Dieu que Dieu soit cause de soi et de toutes les choses, puisque la puissance de Dieu, par laquelle lui et toutes les choses sont et agissent, n'est rien d'autre que son essence même[78]. Nous retrouvons donc l'identité entre la puissance et la causalité, la puissance étant ce par quoi la cause produit ses effets, de sorte que, dire que Dieu est cause, c'est dire que ses effets sont et agissent par sa puissance. Or cette puissance qui constitue la cause comme telle, n'est à son tour que la possession de l'existence. En effet, pouvoir ne pas exister, c'est une impuissance, et par contre, pouvoir exister est une puissance[79]. Et comme pouvoir exister revient à être au pouvoir de Dieu, pouvoir qui ne diffère pas de l'acte, la puissance et l'existence sont identiques — ce qui se déduit aussi immédiatement du fait qu'en Dieu la puissance et l'existence se confondent toutes deux avec l'essence. Et le cercle se referme, car définir la puissance comme pouvoir d'exister et conséquemment comme existence, c'est n'en faire qu'un autre nom de la cause, qui, absolument, en tant que cause de soi, n'est rien d'autre que l'existence enveloppée dans l'essence, ou identifiée à elle.

Or, *si* la puissance de Dieu comprend non seulement sa propre existence, mais celle de toutes les choses, c'est donc l'existence de Dieu lui-même qui constitue immédiatement celle des modes. Dieu n'est pas seulement la cause extérieure qui leur permet de venir à l'existence — comme dans la causalité de l'expérience commune où un événement appelle son successeur —, mais il est l'existence même par laquelle les choses existent, la cause de leur être, au sens fort de ce qui leur donne l'être et les y maintient[80]. Par suite, étant la puissance par laquelle les choses existent, Dieu est nécessairement aussi l'existence même des choses, de même qu'il est sa propre existence. C'est pourquoi, l'existence des choses étant la puis-

77. «Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.» E 1,35; S II 77.

78. «Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui, & omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse, & omnia sunt, & agunt, est ipsa ipsius essentia.» E 1,34d; S II 77.

79. «Posse non existere impotentia est, & contra posse existere potentia est.» E 1,11d; S II 53.

80. «Sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum.» E 1,24c; S II 67.

sance même de Dieu, identique à son essence infinie, et non pas l'existence probable dérivant de la puissance limitée des choses finies, la nécessité par laquelle sont toutes choses est absolue. La nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu[81]. (D'où l'on voit le sens réellement absolu du déterminisme spinoziste.)

Si l'existence de Dieu ne diffère pas de son essence, il semble que l'essence des modes doive aussi être celle-même de Dieu. Tel n'est cependant pas le cas, car l'essence de Dieu enveloppe l'existence, alors que les modes existent justement d'une existence qui n'est pas la leur. L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe donc pas l'existence[82]. Ainsi, la causalité dont dépend l'existence des modes, à la fois est et n'est pas celle de la cause de soi. C'est la cause de soi qui les fait exister en tant qu'elle constitue justement leur existence, et pourtant cette existence ne coïncide pas avec leur essence, bien que l'essence des modes enveloppe l'idée de Dieu et s'explique par elle. En ce sens, Dieu n'est pas seulement la cause efficiente de l'existence des choses, mais aussi celle de leur essence[83]. Toutefois, ici, l'effet se distingue obligstoirement de sa cause, puisqu'il n'est plus comme elle cause de soi. Cette essence que l'effet reçoit de Dieu avec son existence ne peut plus être l'essence même de Dieu, attendu que, si cela était, l'existence et la cause de soi seraient impliquées aussi dans la nature des modes. De surcroît, l'existence du mode ne peut pas non plus être tout à fait celle de Dieu, dans ces conditions, puisqu'elle devient ici l'existence d'une essence qui n'est plus identique à son existence.

7

Nous retrouvons à propos du mode la contradiction que nous avions rencontrée à propos de la substance. De même que celle-ci devait et ne pouvait pas être conçue sans ses affections, de même, le mode, dans son essence et son existence, doit et ne peut pas être conçu comme différent de Dieu. Telle est la contradiction de la causalité intellectuelle, à la fois cause de soi et cause de l'autre, identité et différence. En Dieu, la cause et

81. «Rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas.» E 2,44c2; S II 126.

82. «Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.» E 1,24; S II 67.

83. «Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.» E 1,25; S II 67.

l'effet sont identiques, tandis que dans les modes l'effet se différencie de sa cause et la relation causale devient même le lieu de la différence*. En effet, la causalité coïncide dans les modes avec l'apparition des différences, car, là, le causé diffère précisément de sa cause en ce qu'il tient d'elle[84] (comme on le voit dans l'exemple de l'homme qui donne à son enfant une autre existence que la sienne). Hume acquiescerait certainement à cette remarque, étant donné que, selon lui, la causalité implique l'expérience d'une succession, si bien que la cause doit effectivement se distinguer de son produit justement de par la même relation qui les relie. Et du reste, c'est aussi par recours à l'expérience que Spinoza justifie sa constatation. On voit par simple observation que, hors des cas d'engendrement (où la cause donne l'existence à un effet semblable à elle), les causes singulières diffèrent de leurs effets tant par l'existence que par l'essence[85], c'est-à-dire par tout ce qu'elles leur donnent. Dans cette vue donc, Dieu, qui produit aussi bien l'existence que l'essence des modes, en est différent sous ces deux aspects.

De l'autre côté, comme la relation causale repose sur une communauté de nature entre la cause et l'effet[86], il n'est pas possible que Dieu diffère réellement de ses modes. Car il ne faut certes pas concevoir cette communauté de nature entre la cause et l'effet comme une simple condition partielle, différente de la relation causale qu'elle autoriserait. Et supposé même qu'il pût en aller ainsi au niveau des rapports entre choses singulières, c'est impossible en ce qui concerne Dieu, qui est la cause absolue, celle qui ne requiert aucune condition antérieure, et hors de laquelle il n'y a rien, celle qui explique tout, qui cause l'effet dans son être entier, essence et existence. Il n'est rien dans le mode qui ne vienne de Dieu en tant que cause. Et c'est par conséquent comme cause que Dieu a une communauté de nature avec ses effets**. Tel est le sens de l'adéquation comme norme de vérité. Telle est aussi la signification de l'identité en Dieu de la cause des choses et de la cause de soi.

Ce paradoxe d'une identité différenciée ou d'une différence de l'identique reproduit à propos de la causalité la contradiction que nous avions déjà remarquée dans la doctrine de la différence, et notamment dans la distinction modale. Pas plus dans

84. «Causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet.» E 1,17s; S II 63.

85. «Omnia singularia, praeter illa, quae a suis similibus producuntur, differant a suis causis, tam essentia, quam existentia.» Ep 64; S II 278.

86. E 1,3; S II 47.

un cas que dans l'autre, la compréhension de cette étrange contradiction ne peut être cherchée dans l'expérience des objets des sens et de l'imagination, qui ne nous donne que la pseudo-causalité successive et la pseudo-différence réelle ou partitive.

De même que seul l'entendement atteint les vraies différences, de même lui seul conçoit les causes authentiques, car la relation causale s'identifie aux rapports logiques de la déduction. La nécessité avec laquelle les choses sont créées par Dieu n'est rien d'autre en effet que celle de la déduction intellectuelle. Et il suffit, pour prouver que Dieu crée une infinité de choses en une infinité de modes, de prouver que l'idée de Dieu, ou l'entendement infini, comprend bien tous les modes, car ce qui découle nécessairement de la nature de Dieu est identique à ce qui tombe sous la puissance de comprendre de l'entendement infini[87]. Qu'est-ce qu'un mode en effet, sinon une propriété de la substance ou de la nature divine? Or les propriétés suivent de la définition de la chose à laquelle elles appartiennent comme les conséquences découlent de leur principe. Autrement dit, les modes dépendent de la nature de Dieu comme les propriétés dépendent de la chose qu'elles expriment. De la définition d'une chose quelconque, en effet, l'intellect tire plusieurs propriétés qui suivent de l'essence de cette chose, et il en déduit d'autant plus que la définition de la chose exprime plus de réalité[88], car alors, si la définition est juste, l'essence de la chose contient effectivement aussi plus de réalité. Évidemment, l'entendement ne peut déduire les propriétés de la nature d'une chose que dans la mesure où elles sont déjà comprises dans sa définition ou son essence. Il s'ensuit que toute bonne définition coïncide parfaitement avec la nature de la chose et en contient déjà toutes les propriétés, de telle façon qu'elles puissent en être tirées sans recours à aucune considération extérieure[89]. C'est pourquoi la vraie définition d'une chose consiste simplement en son idée adéquate, en l'idée de la chose qui contient sa vérité en elle seule.

Il va de soi que ces propriétés qui découlent de la définition d'une chose ne peuvent ni être extérieures à elle, ni être conçues à part: hors de la chose dont elles sont les propriétés elles

87. «Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.» E 1,16; S II 60.

88. «Ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, & eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit.» E 1,16d; S II 60.

89. «Talis requiritur conceptus rei, sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta, spectatur, ex ea concludi possint.» TIE; S II 35.

perdent tout sens et toute consistance. Tels sont les modes dans la substance. D'autre part, ces propriétés appartiennent bien à la chose en tant qu'elle est autre chose que chacune de ses propriétés. Par exemple, une somme de trois angles valant 180° ne constitue pas un triangle, et celui-ci reste autre chose que cette somme, bien qu'il la contienne nécessairement. Ainsi en va-t-il des modes par rapport à la substance. Enfin, une pure somme de trois angles valant 180°, considérée à part du triangle, reste parfaitement contingente, et elle ne s'explique et ne devient nécessaire que rapportée à la nature du triangle et déduite de sa définition. De même pour les modes, effets de Dieu. Bref, déduites de l'essence à laquelle elles appartiennent, les propriétés ne s'en séparent pas, parce qu'elles en expriment la réalité. Et il serait tout aussi absurde de poser la substance à part de ses modes qu'il est faux de considérer ceux-ci sans elle. Toutefois, on ne dira pas que le triangle n'est pas en soi, mais dans ses propriétés (dans la somme de ses angles, par exemple), comme s'il était en d'autres que soi. En effet, étant dans toutes ses propriétés — et enveloppé tout entier dans chacune d'elles —, il est toujours en toutes à la fois, parce qu'elles ne peuvent qu'être toutes en lui. La définition du triangle comme la figure formée par l'intersection de trois droites dont chacune coupe les deux autres en deux points différents, par exemple, pose sa nature entière, sans qu'il soit nécessaire d'énumérer ses autres propriétés (comme la constance de la somme de ses angles). Ainsi la substance est-elle en soi, quoiqu'elle ne puisse être sans ses modes, tandis qu'ils sont en un autre, bien qu'ils ne soient rien d'autre que cette substance dans laquelle ils sont. On voit aussi comment la définition du triangle se suffit toujours par opposition aux propriétés. Elle suffit seule à faire savoir ce qu'est cette figure et l'explique entièrement. Elle explique aussi les propriétés que le triangle contient et qui découlent de sa définition. Par contre, les propriétés ne s'expliquent que par cette définition qu'elles enveloppent toujours — même linguistiquement, puisque nous devons dire par exemple que le triangle (c'est-à-dire une figure...) possède trois angles égaux à deux droits, et non pas que trois angles sont égaux à deux droits simplement. Dans la mesure où l'idée de cette propriété enveloppe clairement la définition du triangle par laquelle elle s'explique, elle est alors adéquate et possède en soi la norme de sa vérité*.

Le paradoxe de la causalité intellectuelle, impliquant à la fois l'identité de la cause et de l'effet et leur différence, se comprend

sur cet exemple. La définition pose le triangle à partir de lui seul. Mais elle pose nécessairement du même coup toutes ses propriétés, sans lesquelles il est impossible qu'il soit. C'est ainsi que la cause de soi et la cause des choses s'identifient en Dieu, ou que la substance se manifeste en un sens comme identique à ses modes. D'un autre côté, la propriété ne pose pas à elle seule le triangle, mais le présuppose, si bien que la définition de la figure est première par rapport à l'idée de ses propriétés. Inversement, le triangle est posé tout entier dans sa définition, sans qu'il soit besoin d'énumérer ses propriétés. De même la substance est première par rapport à ses modes et peut être saisie indépendamment d'eux. Enfin, chaque propriété du triangle enveloppe la définition de la substance, de sorte qu'elle est donnée en chacune d'elles, quand nous les entendons vraiment, quand elles sont adéquates ou qu'elles se déduisent de leur cause immanente: la définition de la figure qui les contient toutes et qu'elles impliquent toutes aussi, dans l'identité et la différence. C'est de cette façon que Dieu est la cause immanente, absolue et universelle, et que tous les modes sont en lui, à la fois comme dans un autre et comme dans ce qui constitue pourtant leur identité.

L'exemple du triangle n'offre certes qu'une analogie imparfaite avec l'essence de Dieu. Premièrement parce que les figures sont des abstractions, alors que la substance est la réalité même. Deuxièmement parce que les définitions géométriques des figures ne sont pas premières absolument, mais dépendent de notions et de définitions plus originaires, alors que la substance est absolument cause de soi et ne se comprend que par soi (d'un certain point de vue, l'hétéronomie des figures géométriques n'est du reste qu'un autre nom de leur abstraction). En un autre sens, cependant, ces deux différences se compensent dans une certaine mesure, vu que l'abstraction nous fait justement laisser hors de notre attention le caractère purement modal des objets figurés, de sorte que nous raisonnons à propos des entités géométriques comme nous ne pouvons le faire absolument que par rapport à Dieu. Aussi, grâce à cette fiction qui écarte la géométrie du réel, le raisonnement abstrait constitue-t-il pourtant un reflet fidèle de la véritable déduction intellectuelle ou de la causalité réelle. La substance est nécessairement cause de soi, et cause absolue, tandis que je forme à mon gré les causes ou les définitions des figures. Néanmoins, une fois cet arbitraire admis, une fois la figure formée à partir de sa cause fictive, l'idée abstraite, à sa façon, devient vraie et la figure cause de soi.

La cause inventée s'identifie à la figure qu'elle forme et trouve justement sa vérité dans cette adéquation, qui a sa condition dans le seul fait que je ne tiens pas compte de la cause réelle de cette cause fictive, par laquelle celle-ci retrouverait son caractère relatif. L'abstraction coupe artificiellement la cause fictive de ses causes réelles et lui donne ainsi sa valeur fondatrice dans le domaine séparé qu'elle délimite. Les idées abstraites peuvent donc avoir dans leur ordre d'être une vérité fictive semblable à celle que les idées des choses ont dans la réalité. Quoique formée par une cause arbitraire, la nature de la figure ainsi définie devient fictivement cause de soi: sa cause devient vraie en elle, et inversement. Et le raisonnement qui opère sur ces entités géométriques répète dans ce domaine plus restreint son activité constitutive et la réfléchit. C'est ainsi que Spinoza peut étudier l'intelligence sur le modèle de la formation d'une idée abstraite, comme celle de la sphère. Il voit alors que, pour former le concept de la sphère, il lui suffit de feindre une cause à volonté, par exemple un demi-cercle tournant autour de son centre et produisant la sphère par cette rotation: cette idée est alors vraie — encore que nous sachions qu'aucune sphère dans la nature n'a jamais été produite de cette façon — car en soi, elle est une perception vraie, et un moyen très facile de former le concept d'une sphère. Il faut noter pourtant que cette affirmation de la rotation du demi-cercle serait fausse, séparée du concept de la sphère, car alors elle ne serait plus ni la cause ni la propriété de rien[90]. En revanche, la vraie cause de soi, Dieu, est réellement impensable hors de l'essence divine et n'est par conséquent jamais fausse. Mais à part cet artifice qui donne au raisonnement abstrait des mathématiques une autonomie fictive, la méthode géométrique reproduit fidèlement la logique absolue, et elle peut donc servir de modèle pour expliquer la véritable causalité.

A partir de ce modèle, le paradoxe de la causalité, à la fois identité et différence, se comprend. Les deux relations opposées apparaissent dans des perspectives contraires définies par la manière dont la pensée parcourt la chaîne causale, soit des causes aux effets, soit des effets aux causes. Lorsque la pensée envisage

90. «Ex. gr. ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, & ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, & quamvis sciamus nullum in Natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio, & facillimus modus formandi globi conceptum. Jam notandum hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi, vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset.» TIE; S II 27.

la chose à partir de la propriété, ou la substance à partir du mode, elle découvre la nature de cette chose comme différente de la propriété — le triangle comme différent des qualités d'une somme d'angles, par exemple. Mais elle la découvre aussi comme enveloppée dans l'idée adéquate de la propriété. Quand en revanche les propriétés sont conçues à partir de la chose, et les modes à partir de la substance, la pensée les y trouve compris immédiatement, identiques à la nature même de la chose. L'union de ces deux perspectives fait donc naturellement apparaître la relation de la substance et des modes comme union de la distinction et de l'identité, c'est-à-dire comme différence modale. L'aspect de l'identité est exprimé dans la cause de soi, celui de la différence dans la cause des choses, et celui de la différence modale dans l'identité des deux causes en Dieu. C'est pourquoi la causalité semble liée à cette dernière différence et ne pas avoir lieu hors d'elle, entre la substance et les attributs, dont la relation doit obéir à une autre logique, non causale.

Le modèle géométrique fait voir aussi comment l'idée adéquate n'exprime pas d'abord une adéquation externe de l'idée avec son objet extérieur, mais la pure adéquation interne de l'idée avec elle-même, qui enveloppe sa cause et s'explique par cette raison. On comprend aussi que chaque idée adéquate, en tant qu'elle exprime la puissance infinie de la cause absolue, doive nécessairement causer d'autres idées qui seront aussi nécessairement adéquates dans la mesure où elles l'envelopperont, et impliqueront du même coup le principe explicatif premier. Il est possible par suite de définir la déduction, non plus seulement par sa fonction de lien du vrai avec l'origine, mais dans son rôle producteur de nouvelles vérités, car il est à présent évident que toute idée qui suit d'idées adéquates est également adéquate[91]. Dans l'exemple du triangle, la propriété selon laquelle la somme des angles vaut 180°, en contient quantité d'autres qui dérivent d'elle (comme le fait qu'un triangle ne peut jamais avoir plus d'un angle droit), et ces nouvelles propriétés conserveront la vérité parfaite de celles dont elles dérivent et qu'elles enveloppent, car elles coïncideront parfaitement avec leur propre déduction.

Voilà donc trouvée la réponse au défi de Hume. La causalité intellectuelle a bien un lieu: celui de la philosophie, certes, mais

91. «Quaecunque ideae in Mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.» E 2,40; S II 120.

aussi celui de la géométrie. Et ces deux disciplines sont formellement presque identiques, ce qui permet d'accomplir les raisonnements philosophiques de la même façon que ceux de la géométrie. Dans les deux cas, l'entendement part d'une définition donnée ou posée et en déduit les propriétés de la chose — savoir les fictions de la raison chez les géomètres, ou la seule chose nécessairement donnée réellement, la substance, chez le philosophe. Aussi ce dernier est-il une sorte de géomètre qui supprime l'abstraction dans laquelle se constitue la géométrie et parvient ainsi à la géométrie absolue: la pensée adéquate du réel*. La causalité qui constitue cette pensée et qu'elle comprend, échappe totalement aux sens et à l'imagination. Elle n'en existe pas moins très concrètement dans les raisonnements du géomètre. Et le défi peut maintenant se retourner contre Hume: à lui de prouver à présent que la géométrie n'est rien, s'il veut nier la déduction ou la causalité intelligible! Bien entendu, une telle preuve devra faire plus que de nier simplement que nous puissions imaginer la causalité intellectuelle, car il est admis qu'on ne peut pas se la représenter extérieurement, attendu qu'elle n'apparaît justement qu'aux yeux de l'esprit géométrique. Or l'esprit ne sent pas moins ces choses qu'il conçoit par l'intelligence que celles qu'il a dans la mémoire; simplement les yeux par lesquels il les voit et les observe sont ici les démonstrations elles-mêmes[92], c'est-à-dire la déduction des propriétés à partir de la définition de la chose. La *démonstration* est l'adéquation même de l'idée vraie, si bien qu'il revient au même d'accorder à l'esprit la faculté d'effectuer et de comprendre des démonstrations, ou de reconnaître la capacité de l'idée vraie de s'expliquer par sa cause immanente, ou encore d'avouer que l'entendement connaît une autre causalité que celle purement successive et externe de l'imagination. Et quel philosophe accepterait de se priver du pouvoir de la démonstration? Hume peut-il encore refuser ces conclusions sans retomber dans le scepticisme le plus fou?

92. «Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes.» E 5,23s; S II 296.

CROYANCE ET ÉVIDENCE

1

Hume n'a jamais vu dans la géométrie, comme Spinoza, le modèle de la pensée philosophique. Au contraire, il estime cette science pleine d'incertitudes et d'illusions. Par conséquent, si l'intuition spinoziste de la causalité trouve son paradigme dans les processus de la déduction géométrique, ce fondement ne suffit pas encore à la justifier aux yeux de l'empiriste, qui poursuit sa critique de l'intellectualisme jusqu'au sein de cette science. Déjà l'idée de l'étendue comme substance est suspecte à Hume, et, avec cette notion, c'est l'idée de la précision parfaite et de la certitude de la géométrie qu'il met en question. Non, le sceptique écossais ne se laisse pas tirer si aisément hors de l'imagination! Qu'on identifie les yeux de l'esprit par lesquels nous concevons les choses avec les démonstrations, soit! mais ces démonstrations elles-mêmes dépendent toujours des qualités des idées de l'imagination et ne font pas sortir la pensée de ses limites.

En vérité, Spinoza ne considère pas non plus la géométrie comme une science absolue, attendu qu'elle reste fondée sur l'abstraction, alors que la vraie philosophie ne peut être que parfaitement concrète. Aussi les figures de la géométrie ne sont-elles pas de véritables propriétés de l'étendue, comme les modes concrets, mais seulement des manières de la penser, des êtres de raison. Néanmoins, la géométrie garde une relation étroite avec l'étendue réelle, parce qu'elle en étudie les propres, et implique notamment le propre principal de la substance: l'infinité. Par là elle acquiert une fonction d'instrument critique face à l'imagination et à sa conception de la quantité discrète[1]. Au demeurant, cette idée de l'infini, essentielle à toute pensée intellectuelle, la géométrie ne la retrouve pas seulement dans l'espace qu'elle abstrait de l'étendue concrète, mais elle l'implique également dans son mode de raisonner, consistant

1. Ep. 12; S IV 59.

à déduire de définitions posées à priori des idées «adéquates» par rapport à leur origine dans le raisonnement géométrique, et qui enveloppent donc explicitement leur cause comme une sorte d'infini.

Pour Hume, en revanche, l'espace ne renferme aucun autre infini que celui de l'imagination, et loin de former l'origine des corps, l'étendue n'est qu'une abstraction tirée principalement des perceptions visuelles. Car, prétendre que chaque corps enveloppe l'étendue en tant que substance, et que chaque idée enveloppe l'entendement infini, n'est-ce pas attribuer à l'esprit humain une capacité infinie de penser? Or, lorsque nous restons de sang froid et observons modestement notre manière de penser, sans nous échauffer ni nous laisser éblouir par les illusions des grandes phraséologies métaphysiques, nous voyons tous que notre esprit est limité et ne renferme pas l'infini, ni n'en a aucune conception adéquate[2]. En effet, la finitude de l'esprit humain interdit à la géométrie de nous donner l'idée d'un infini actuel, parce que sa conception impliquerait une extension infinie de la pensée et la capacité infinie de percevoir cette extension. Objectera-t-on que l'infini peut être renfermé dans des bornes très étroites? Mais la tentative spinoziste de faire voir la continuité de l'étendue, ou son infinité, par son négatif, — la divisibilité infinie de l'espace impliquée dans les relations de certaines figures (celle des variations de distance entre deux cercles non concentriques dont l'un inclut l'autre, par exemple)[3] — est vaine, parce qu'elle présuppose justement ce qu'elle voulait démontrer, à savoir la capacité de la pensée humaine à comprendre l'infini, et la puissance infinie de notre pensée par conséquent. Car demander à l'homme de saisir ces démonstrations géométriques, c'est exiger de lui qu'il accomplisse une opération infinie, qui contredit la finitude de son esprit. Une quantité réelle infiniment moindre que toute quantité finie, et contenant des quantités infiniment moindres qu'elle-même, et ceci à l'infini, c'est, dit Hume, un édifice si audacieux et si prodigieux qu'il est bien trop lourd pour être supporté par quelque prétendue démonstration, parce qu'il choque les principes les plus clairs et les plus naturels de la raison humaine[4]. Il

2. «'Tis universally allow'd, that the capacity of the mind is limited, and can never attain a full and adequate conception of infinity: And tho' it were not allow'd, 'twould be sufficiently evident from the plainest observation and experience.» THN 1,2,1; H I 334.

3. Ep 12; S IV 59.

4. «A real quantity, infinitely less than itself, and so on *in infinitum*; this is an edifice so bold and prodigious, that it is too weighty for any pretended demonstration to support, because it shocks the clearest and most natural principles of human reason.» EHU 12,2; H IV 128.

y a même deux raisons qui interdisent à l'imagination de concevoir de telles démonstrations. En effet, non seulement la pensée ne peut pas suivre une chaîne infinie de divisions, parce qu'elle perd l'ensemble de vue dès qu'elle a accompli un petit nombre d'opérations, mais elle est encore arrêtée dans ses divisions par son incapacité de concevoir des éléments plus petits que certains minima perceptifs. Il y a un seuil, un minimum de grandeur, au delà duquel ni les sens, ni l'imagination ne perçoivent plus rien. Ces atomes perceptifs ne peuvent plus être divisés, ni diminués sans disparaître complètement[5]. Et peu importe au demeurant de savoir si la réalité transcendante correspond ou non à cette limitation de notre esprit, et si la nature supporte des divisions que nous ne pouvons pas imaginer, étant donné qu'il s'agit pour nous de savoir ce que nous en pouvons connaître.

Dans la mesure où Hume, dans sa critique d'une certaine métaphysique géométrique, oppose aux illusions d'un entendement infini l'expérience concrète de quantités minimales de perception (voir l'expérience visuelle de la tache d'encre qu'on éloigne de soi)[5'], on peut qualifier sa théorie d'atomiste. Et il n'est pas faux, dans ce contexte de la critique de l'espace, de nommer les perceptions simples des atomes perceptifs et d'attribuer à Hume une sorte de «physique atomiste». Il écrit en effet qu'il y a des points physiques, c'est-à-dire des parties de l'extension qui ne peuvent plus être divisées ou diminuées, ni par l'œil, ni par l'imagination[6]. Mais il va de soi que cette théorie des atomes perceptifs n'implique en aucune façon celle des atomes physiques conçus comme les éléments réels non perceptibles qui composent la nature et les objets mêmes que nous percevons. Au contraire même, la théorie des atomes perceptifs entraîne Hume à juger absurde celle des atomes non perceptibles, vu que ces derniers supposent justement que nous poussions la division au delà de nos capacités pour former la notion impossible des éléments supposés constituer les principes explicatifs de toute la nature. Voire, ce système des points physiques paraît à Hume si absurde qu'il ne mérite pas de réfutation[7]. Absurde d'ailleurs, l'atomisme physique l'est aussi parce que ses atomes présupposent l'espace et la divisibilité, au lieu de le construire, comme le font (nous le verrons) les perceptions simples.

Une fois l'existence de minima perceptifs admise, l'infini par division devient nécessairement identique à l'infini par sommation — c'est-à-dire à l'indéfini, à ce qui dépasse nécessairement

5. «The imagination reaches a *minimum*, and may raise up to itself an idea, of which it cannot conceive any sub-division, and which cannot be diminished without a total annihilation.» THN 1,2,1 ; H I 335.

5'. THN 1,2,4 ; H I 347-48.

6. «There are physical points; that is, parts of extension, which cannot be divided or lessened, either by the eye or imagination.» EHU 12,2; H IV 128 n.1. Cf. aussi THN 1,2,2; H I 338.

7. «The system of *physical* points () is too absurd to need a refutation.» THN 1,2,4 ; H I 346.

les limites de l'imagination — car tous deux se réduisent à la même somme de parties discrètes[8]. Spinoza sait bien, lui aussi, que l'espace ne peut plus être conçu comme infini dès qu'on l'imagine formé de parties, ni une ligne, si on veut la construire en alignant des points[9]. Mais que lui sert de montrer que les arguments contre l'infinité de l'étendue présupposent un certain atomisme, si la théorie des atomes perceptifs se trouve non seulement confirmée par l'expérience, mais encore apte à expliquer la nature de l'espace? Ce dernier point toutefois reste encore à établir, et jusque là le doute du rationaliste garde son droit.

Tant qu'on considère l'espace comme un milieu indépendant des corps, et dans lequel ceux-ci viennent exister, la tentative de constituer l'espace en rassemblant des perceptions, c'est-à-dire des objets spatiaux, des qualités corporelles, paraît parfaitement absurde. Cependant ce préjugé est faux, l'espace ne précède pas les perceptions spatiales comme un lieu vide qu'elles viendraient seulement remplir. Nous ne pouvons avoir d'idée de l'espace qu'en considérant les objets étendus. Et, lorsque nous regardons quelque objet que ce soit dans l'espace, nous ne percevons rien d'autre que des atomes de couleur et un certain arrangement de ces points. Autrement dit, notre représentation de l'espace se résume à une disposition variable de points colorés, et notre idée de l'étendue n'est qu'une collection de perceptions rassemblées d'une certaine manière[10]. L'analyse des perceptions suffit donc à définir l'idée abstraite de l'espace, et l'adversaire de l'empiriste est de nouveau invité à exhiber les idées par lesquelles il prétend tirer la pensée hors de l'imagination, qui, sinon, reste parfaitement satisfaite en elle-même.

Nous savons ce que l'argument du défi signifie, opposé au rationalisme: il affirme l'autonomie de l'imagination et invite le contradicteur à montrer concrètement l'insuffisance supposée

8. «I conclude, that the idea of an infinite number of parts is individually the same idea with that of an infinite extension; that no finite extension is capable of containing an infinite number of parts; and consequently that no finite extension is infinitely divisible.» THN 1,2,2; B 1 337.

9. «Omnis illa farrago argumentorum, quibus Substantiam Extensam finitam esse ostendere Philosophi vulgo moliuntur, sua sponte ruit: Omnia enim illa Substantiam corpoream ex partibus conflatam supponunt. Ad eundem etiam modum alii, qui postquam sibi persuaserunt, lineam ex punctis componi, multa invenire potuerunt argumenta, quibus ostenderent lineam non esse in infinitum divisibilem.» Ep 12; S IV 55-56.

10. «My senses convey to me only the impressions of colour'd points, dispos'd in a certain manner. If the eye is sensible of any thing farther, I desire it may be pointed out to me. But if it be impossible to shew any thing farther, we may conclude with certainty, that the idea of extension is nothing but a copy of these colour'd points, and of the manner of their appearance.» THN 1.2.3; B 1 341.

de cette faculté en manifestant son manque en son sein même, et en y décelant de cette façon l'ouverture vers son au-delà. Nous avons déjà vu aussi comment Spinoza répondait à ce défi, en montrant par exemple que nous utilisons un type de raisonnement et de causalité (la déduction géométrique) échappant à l'imagination. C'est ainsi que le rationaliste peut opposer aux yeux sensibles par lesquels l'empiriste veut tout voir, ces autres yeux tout aussi concrets que sont les démonstrations. Et l'on voit bien, quant à l'espace, que l'entendement puisse ne pas se satisfaire de l'analyse humienne, qui, si elle découvre effectivement les éléments de l'espace perçu, n'explique pas pourtant d'où vient cet arrangement des points colorés, ni la possibilité même d'une disposition spatiale, par laquelle seule ces atomes perceptifs peuvent apparaître de cette manière précise qu'on nomme spatiale. Et cette objection ne repose pas sur le préjugé de la séparabilité d'un espace pur. Pas plus que Hume, Spinoza ne croit à l'existence possible du vide, ni à celle d'un pur espace géométrique séparé des choses; pour lui aussi, l'espace, l'étendue et les corps ne font qu'un. Cette identité n'empêche pas pourtant que l'étendue ne constitue la substance des corps particuliers et ne soit ainsi leur condition d'existence infinie. Et en ce sens, l'étendue — sinon l'espace géométrique — précède bien la répartion spatiale des corps: elle est, sous cet arrangement spatial perçu par l'imagination, ce qui lui permet d'exister tout en restant distinct de lui. Par suite, encore qu'elle ne soit pas un lieu vide, rempli après coup, l'étendue spinoziste est bien le lieu des corps, en un sens dynamique: elle est leur étendue constitutive. Sous la discontinuité des images, l'étendue que conçoit l'entendement forme leur origine infinie, la continuité originaire sur laquelle seule les différences peuvent se dessiner.

Paradoxalement, c'est de façon analogue à Hume que Spinoza démontre sa conception contraire de l'étendue. En effet, l'étendue originaire, celle que conçoit l'entendement, est, comme les atomes perceptifs de Hume, indivisible. De plus, vu qu'il n'y a pas de vide, il semble que nous retrouvions les prémisses de l'argument humien. Pourtant Spinoza en tire le contraire des atomes: il en déduit non pas les indivisibles séparés, mais l'indivisible absolu ou infini. Dans l'hypothèse atomiste, en effet, à supposer que l'un des atomes vienne à disparaître de sa place, l'arrangement total restant le même, l'atome disparu laisserait un espace vide, ce qui contredirait la deuxième prémisse. Le raisonnement doit donc être poussé plus loin que ne le fait Hume: il ne suffit pas de découvrir les éléments

indivisibles pour pouvoir constituer l'espace, il faut concevoir l'étendue elle-même comme absolument indivisible[11]. Et, dans ces circonstances, l'étendue indivisible contredit entièrement la théorie d'un espace consistant simplement en une disposition particulière d'atomes. L'atomisme est pris dans ce dilemme: ou bien il pense les atomes comme distincts, et seul le vide les relie, de sorte que c'est le vide qui forme leur milieu commun et qui conditionne leur arrangement spatial; ou bien l'idée du vide est refusée, et la liaison des atomes disposés spatialement implique une substance constituant positivement l'espace et les corps. Dans les deux cas, il devient impossible de concevoir l'espace comme formé à partir de ses éléments*.

La première solution, qui semble la plus compatible avec l'atomisme, est interdite à Hume, puisqu'il rejette absolument la possibilité de l'existence du vide. En effet, non seulement l'espace est essentiellement coloré pour la vue, et consistant au toucher, mais il l'est encore concrètement, d'une nombreuse variété de façons. Car si une extension non tangible ni visible est inconcevable, il est aussi impossible de voir ou de toucher quelque chose qui ne soit ni dur ni mou, ni noir ni blanc[12]. Bref, l'espace ne diffère pas de l'infinie variété des qualités qui le remplissent, ou plutôt le composent. Alors s'ensuit-il que l'empirisme doive conduire au rationalisme, parce que, le vide refusé, il ne resterait plus qu'à accepter l'étendue-substance? Telle n'est pas en tout cas la conclusion de Hume, qui prétend, lui, démontrer précisément l'inexistence du vide à partir de l'idée d'un espace formé de points perceptibles. Car il est faux de croire que si les atomes d'espace sont distincts ou séparables, et partant capables d'exister les uns sans les autres, la séparation de certains d'entre eux laisserait un espace vide entre ceux qui subsisteraient. Cette argumentation présuppose ce qui est en cause, à savoir qu'il y a un espace contenant les points perceptibles et non constitué par eux. En effet, si l'espace n'est rien d'autre que les points perceptifs et leur ordre, la disparition de certains d'entre eux ne laissera jamais de vide, parce qu'avec eux ne disparaît pas seulement un objet contenu dans l'espace, mais encore son lieu même, un élément de l'étendue ou de

11. «Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse, & in suo statu manere potest. Cum igitur vacuum in natura non detur (), sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum, sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi.» E 1.15s; S II 59.

12. «An extension, that is neither tangible nor visible, cannot possibly be conceived: And a tangible or visible extension, which is neither hard nor soft, black nor white, is equally beyond the reach of human conception.» EHU 12.1; H IV 127.

l'espace. C'est justement parce que nous ne pouvons pas penser l'espace autrement que sous l'aspect de points visibles et tangibles, que nous sommes parfaitement incapable de former l'idée d'un vide, les objets disparaissant toujours avec le lieu ou l'espace qu'ils constituent[13].

Cet argument délivre Hume de la contradiction, sans prouver encore toutefois que l'espace doive bien se concevoir comme un composé. Il montre seulement, d'une autre manière que Spinoza, que l'étendue ne peut être pensée que dans sa corporéité, sans expliquer comment l'ordre dans lequel les points sont disposés peut constituer l'espace. L'espace est-il déjà dans les points? ou vient-il seulement de leur ordre? La première solution doit être éliminée: il ne fait aucun doute que l'espace n'appartient pas aux points pris isolément, pas plus que la succession n'est dans les objets mêmes qui se succèdent, ou la nécessité causale dans la cause considérée en soi. Comme la causalité ou la succession, nous verrons en effet que la spatialité humienne est une relation purement extérieure par rapport à ses composants. Cette affirmation, il est vrai, peut paraître paradoxale, car d'où viendra alors la possibilité d'une extériorité, si l'espace lui-même n'en est plus la forme et la condition? Et s'il en reste la forme, n'est-il pas absurde de vouloir engendrer par composition la condition de toute composition, et de prétendre engendrer à partir des composants eux-mêmes leur rapport extérieur?

Mais, de l'autre côté, la solution spinoziste, qui fait une substance de l'étendue, est-elle préférable? Car, si elle explique la continuité de l'espace, ou la communauté des modes distincts, elle ne permet pas en revanche de comprendre comment les corps peuvent encore se distinguer et se rapporter les uns aux autres de l'extérieur. De surcroît, si l'on considère l'espace comme une substance — donc comme un être infini et indivisible, ou, ce qui revient au même, infiniment divisible —, alors ne faut-il pas définir aussi le temps comme une substance? Car, dans le mouvement, l'espace est parfaitement lié au temps, de sorte que si l'objet mû se déplace dans un continuum spatial, le temps correspondant à ce mouvement doit nécessairement être aussi continu. Or, inversement, la définition du temps comme

13. «If the second part of my system be true, *that the idea of space or extension is nothing but the idea of visible or tangible points distributed in a certain order*; it follows, that we can form no idea of a vacuum, or space, where there is nothing visible or tangible.» THN 1.2,5; H I 356. & THN 1.2,4; H I 346.

pure extériorité sans existence propre, divisible en parties successives discrètes — et les deux philosophes conviennent sur cette définition — implique, de par la nature du mouvement, la divisibilité corrélative de l'espace, ainsi que le fait remarquer Hume[14].

Dans la mesure donc où elles sont impliquées dans le mouvement, les natures de l'espace et du temps doivent être parallèles. Or, comme le temps comprend une distinction essentielle entre un antérieur et un postérieur, extérieurs l'un à l'autre, l'espace doit comporter aussi une distinction extérieure entre ses objets, en tant qu'ils se rapportent spatialement les uns aux autres. Et, de même que l'espace ne peut exister à part des perceptions concrètes qui le composent, le temps n'est rien hors de la succession réelle des idées et des impressions, si bien que le vide n'est pas seulement impossible dans l'étendue, mais également dans le temps[15]. Par suite, si la réfutation du vide entraînait l'idée de substance, encore une fois c'est le temps aussi bien que l'espace qui devrait être défini comme substantiel*. Inversement, s'il est vrai que la durée soit un caractère exclusif des modes, comme l'affirme Spinoza, alors il faut admettre que la spatialité a le même statut et ne doit pas être considérée comme un attribut de la substance. A suivre Hume, on voit donc que l'étendue ne doit pas être conçue comme la substance constitutive des corps du seul fait que l'espace diffère du vide et n'a d'existence que dans la concrétude des corps étendus, sans quoi la durée deviendrait aussi substance du seul fait qu'elle implique la succession de choses réelles. Il faut même conclure au contraire que ni l'espace ni le temps ne peuvent être des substances, justement parce qu'ils n'ont aucune existence indépendante des perceptions contiguës et successives, qui non seulement les remplissent nécessairement, mais de plus les constituent. Cette dépendance prive en effet l'espace et le temps de la marque distinctive des substances: l'autonomie, ou la capacité d'être pensé par soi seul et d'exister de même par soi; bref, ces dimensions de l'expérience n'ont pas la propriété des idées simples et distinctes, la suffisance substantielle. La même raison avancée par Spinoza pour faire de l'étendue une substance sert donc à Hume à prouver la non-substantialité de l'espace et du

14. «The infinite divisibility of space implies that of time, as is evident from the nature of motion. If the latter, therefore, be impossible, the former must be equally so.» THN 1.2.2; H 1 338.

15. «As 'tis from the disposition of visible and tangible objects we receive the idea of space, so from the succession of ideas and impressions we form the idea of time, nor is it possible for time to make its appearance, or be taken notice of by the mind.» THN 1.2.3; H 1 342.

temps. Maintenant, l'impossibilité du vide et l'identité corrélative de l'espace avec les corps étendus manifestent que l'extension n'est rien hors des perceptions particulières et qu'elle se réduit à un pur produit de leur composition, ces perceptions restant, elles, distinctes et séparables. Au lieu que les corps et les images soient des modes de l'étendue, c'est à présent l'espace et le temps qui représentent de simples modes des perceptions distinctes, ne désignant que leur manière d'exister ou l'ordre dans lequel ils sont placés[16]. Et c'est encore le critère de la divisibilité qui permet à Hume, retournant cet outil contre la théorie spinoziste, de conclure que l'espace et le temps ne doivent pas être conçus comme des substances infinies, mais bien comme des modes des substances composées, comme l'ordre des composants dans certains composés ou comme des manières dont les substances perceptives se rapportent extérieurement les unes aux autres.

Mais, si l'espace n'est qu'un mode des substances perceptives — et leur mode d'être dans l'extériorité —, alors le modèle de la géométrie peut-il encore valoir comme le paradigme d'une déduction intellectuelle certaine et tirant son évidence de l'immanence réciproque des relations entre les idées participant à la déduction? Certainement pas. De même que la causalité (telle que la conçoit l'imagination), les relations spatiales ne peuvent pas être plus certaines que l'expérience perceptive où elles sont données. Or, vu que les perceptions simples ne sont pas déterminées d'abord en tant qu'entités spatiales et qu'elles n'entrent en rapport les unes avec les autres que de l'extérieur, les atomes perceptifs ne sont jamais rigoureusement définis spatialement. En effet, les perceptions deviennent atomiques dans la seule mesure où elles sont perçues à part les unes des autres, c'est-à-dire comme «indistinctes», ou comme ne pouvant plus donner lieu à aucune distinction en elles-mêmes. Aussi, quoique indivisibles, les atomes perceptifs ne forment pas des points bien définis spatialement permettant de mesurer rigoureusement l'espace qu'ils composent. Car, dès que l'on veut comparer ces points, dès qu'on les perçoit ensemble, leurs distinctions se confondent et empêchent de les compter ou d'en

16. «The parts, into which the ideas of space and time resolve themselves, become at last indivisible; and these indivisible parts, being nothing in themselves, are inconceivable when not fill'd with something real and existent. The ideas of space and time are therefore no separate or distinct ideas, but merely those of the manner or order, in which objects exist.» THN 1.2.4; H 1 346.

abstraire leur nombre. L'«indistinction» particulière des ultimes composants distincts de l'espace rend ainsi instables toutes les proportions spatiales, au lieu de les fixer. Par exemple, pour déterminer la longueur exacte d'une ligne, il serait illusoire de vouloir la fixer en comptant le nombre de points perceptibles qui la composent, car ceux-ci sont si confondus les uns avec les autres qu'il est impossible de les distinguer et de les rassembler d'un seul mouvement, de sorte que l'esprit ne peut pas les compter et s'efforcerait en vain d'arriver à un critère de mesure exact par cette méthode[17]. Or, en tant que cette relative indistinction des atomes perceptifs perçus dans l'espace — c'est-à-dire perçus ensemble, dans leur contiguïté —, rend plus ou moins indistincte ou imprécise toute figure spatiale, c'est aussi toute la géométrie, conçue comme la science de la mesure de l'espace, qui devient incertaine. Il s'ensuit que nous ne devrions pas chercher à atteindre la précision parfaite dans les décisions de la géométrie concernant les proportions quantitatives, car, si cette science peut bien mesurer les dimensions et les proportions des figures assez justement et sans erreur considérable, elle reste toujours approximative, et ne nous trompe en vérité que lorsque nous voulons tenir ses résultats pour absolus[18]. Il appert donc que, comme les prévisions causales, les proportions spatiales ne sont susceptibles que d'une vérité très approximative ou probable, jamais de la précision et de la certitude absolues. Par suite, loin que les propriétés des figures découlent univoquement de leur définition, l'imprécision de celle-ci entraîne l'ambiguïté relative de la détermination des propriétés[19].

Voilà donc réduit à néant, semble-t-il, ce domaine de la pensée que Spinoza pouvait produire afin de montrer la présence concrète du mode intellectuel de raisonner pour en affirmer la nécessité*. Encore une fois, à ceux qui voudraient lui prouver l'existence d'un espace inaccessible à l'imagination, Hume répond en expliquant par le fonctionnement de l'imagi-

17. «As the points, which enter into the composition of any line or surface, whether perceiv'd by the sight or touch, are so minute and so confounded with each other, that 'tis utterly impossible for the mind to compute their number, such a computation will never afford us a standard by which we may judge proportions.» THN 1,2,4; H I 351.

18. «When geometry decides anything concerning the proportions of quantity, we ought not to look for the utmost *precision* and exactness. None of its proofs extend so far. It takes the dimensions and proportions of figures justly; but roughly, and with some liberty. Its errors are never considerable; nor wou'd it err at all, did it not *aspire to such an absolute perfection.*» THN 1,2,4; H I 350.

19. THN 1,2,4; H I 356.

nation les prétendus phénomènes transcendants. Après que les principes de la géométrie ont été découverts dans les perceptions des sens et de l'imagination, toutes les idées de cette science et de ses résultats qu'on croit échapper à l'imagination, se révèlent de pures fictions. Les principes de la géométrie sont fondés sur l'imagination et les sens: c'est pourquoi ses conclusions ne peuvent pas aller au delà, et encore moins contredire leur fondement[20].

2

Il reste à savoir si ces principes de l'imagination expliquent vraiment ce que peut penser le géomètre. La divisibilité infinie, par exemple, qu'elle soit possible ou non, correspond à une idée de l'infini; et Hume, semble-t-il, n'a prouvé, en réfutant cette divisibilité infinie de l'espace, que l'incapacité de l'imagination à se représenter l'infini (que ce soit l'infiniment petit ou l'infiniment grand), mais non pas l'impossibilité même de la division infinie. Car, du fait que nous ne voyons plus un point coloré en deça d'un seuil déterminé, s'ensuit-il que l'espace ne soit pas divisible au delà de cette limite? S'ensuit-il que l'entendement ne doive pas pouvoir concevoir l'idée d'un espace plus petit, infiniment plus petit que les atomes perceptifs qui bornent notre représentation sensuelle et imaginaire? En découle-t-il que les nombres s'arrêtent là où nous ne pouvons plus nous en représenter de plus grands par l'imagination? Vouloir nier que le géomètre et le mathématicien, le physicien même, armé de microscopes et de téléscopes, puissent dépasser les limites des sens par la pensée (et les instruments), voilà qui paraîtrait absurde. Et, bien entendu, Hume ne va pas jusqu'à nier ces évidences, encore qu'il continue à renfermer entièrement notre pensée dans les bornes de l'imagination.

En effet, notre idée de l'infini n'est rien d'autre que celle d'un indéfini. Pour nous en convaincre, examinons par exemple l'idée d'égalité parfaite qui joue un rôle si important dans la logique des mathématiques et de la géométrie. Cette idée présuppose en effet la divisibilité à l'infini de l'espace, attendu que, afin de décider si deux objets sont égaux, si deux lignes sont de la même longueur, par exemple, il faut les superposer et comparer leurs extrémités pour voir si elles coïncident par-

20. «The first principles are founded on the imagination and senses: The conclusion, therefore, can never go beyond, much less contradict these faculties.» THN 1.2,4; H I 357.

faitement. Toutefois ce jugement sera différent selon l'acuité de notre regard; et, aussi grande qu'elle soit, on peut toujours imaginer un regard plus perçant qui constate des différences où nous n'en avions pas découvert, si bien que ces différences pourront se déduire à l'infini, et que nous ne concevrons l'égalité parfaite que dans la mesure où nous la définirons comme la limite d'une division infinie. A cet argument, Hume rétorque simplement que, d'une part, nous ne pensons réellement aucun infiniment petit, et que, d'autre part, cette idée d'une égalité parfaite, sans la plus infime différence, n'est encore qu'une production de l'imagination.

C'est l'imagination en effet qui effectue la division indéfinie par un artifice propre à créer en nous l'illusion de l'infiniment petit. Cherchons à imaginer un microbe, par exemple. Nous commencerons par nous le représenter dans des dimensions telles qu'il soit parfaitement perceptible (de la grandeur d'une souris ou d'un insecte, selon nos besoins) et nous signifierons ensuite sa petitesse en le comparant à d'autres petits objets, d'habitude à peine perceptibles, mais fortement agrandis à présent pour conserver la proportion vraie avec notre représentation du microbe. C'est d'ailleurs ainsi que les choses se passent lorsque nous examinons quelque chose au microscope: nous n'apercevons l'extrêmement petit que très agrandi, et ne lui attribuons ses dimensions réelles que par rapport à d'autres choses plus grandes et perceptibles dans la vision normale. De même, en géométrie, l'imagination produit des adaptations infinies des deux lignes qu'elle veut rendre égales en agrandissant leurs extrémités et en corrigeant les inégalités sous agrandissement, répétant indéfiniment ce processus. Par ce moyen nous imaginons pouvoir diviser infiniment l'espace et obtenir l'égalité parfaite. Néanmoins ce procédé ne prouve nullement la faculté d'imaginer un infiniment petit, bien au contraire. Premièrement cette méthode ne permet jamais de dépasser l'indéfini pour atteindre un infini actuel. Deuxièmement l'imagination, dans cette descente vers l'infiniment petit, ne dépasse jamais ses bornes: elle se contente de redistribuer les proportions spatiales dans le domaine de ce qui lui est perceptible et d'ajouter les mouvements qu'elle accomplit successivement. Seule l'ouverture de cette succession — ou son inachèvement — constitue l'idée de l'infini — en tant qu'indéfini. Ainsi, regardant à travers un microscope, nous imaginons un nouveau microscope installé dans le monde visible à travers le premier, et ainsi de suite. (Le même raisonnement vaudrait bien entendu égale-

ment pour l'infiniment grand — qu'on pense aux cartes de géographie.) L'idée de l'infini se réduit entièrement à ce vertige de l'imagination lancée dans la reproduction d'une même action «à perte de vue». Ainsi en va-t-il des nombres, que nous rassemblons par dizaines, pour traiter celles-ci comme de nouvelles unités, les réunir de nouveau par dizaines, et ainsi de suite, non pas à l'infini, mais indéfiniment. Ainsi en va-t-il de l'égalité parfaite ou de la mesure absolue, où les nouvelles corrections s'ajoutent indéfiniment aux précédentes dans l'imagination, comme les chiffres après la virgule. Alors la pensée passe de la fiction d'une poursuite sans fin de ce mouvement à la fiction d'une fin qui serait, paradoxalement, cette absence de fin, le dernier mouvement inaccessible de cette suite à perte de vue. La simple contradiction de cette fin du sans fin atteste l'impossibilité où nous sommes de penser un infini actuel*. Cette illusion demeure donc un produit de l'imagination, qui s'explique parfaitement par sa tendance à la répétition, nous poussant à cette fiction de l'indéfini, à cet apparent dépassement du représentable qui n'est en vérité que l'emballement de la représentation[21]. C'est de son propre mouvement que l'imagination se jette dans cette fiction inutile et finalement absurde.

Dans ces conditions, il est évident que l'idée de l'infini n'implique pas l'existence d'un entendement transcendant l'imagination et seul capable de la produire et de la comprendre; cette notion paradoxale provient au contraire de la même tendance imaginaire qui expliquait déjà la nécessité causale: à savoir la propension à étendre constamment le domaine de l'expérience au delà des impressions en répétant les structures perceptives déjà données. Dans les deux cas, c'est la ressemblance qui forme le principe d'association d'idées, engendrant aussi bien le probable que l'indéfini. Par suite, ces notions de nécessité causale et d'infini, dans lesquelles le rationaliste croit voir l'indice de l'existence de provinces indépendantes de l'imagination, ne sont que les éclaireurs de cette faculté, que les signes du dynamisme expansif par lequel elle s'ouvre elle-même son propre espace.

21. «As the very idea of equality is that of such a particular appearance corrected by juxta-position or a common measure, the notion of any correction beyond what we have instrumeots and art to make, is a mere fiction of the mind, and useless as well as incomprehensible. But tho' this standard be only imaginary, the fiction however is very natural; nor is anything more usual, than for the mind to proceed after this manner with any action, even after the reason has ceas'd which first determin'd it to begin.» THN 1,2,4; H I 354.

3

Paradoxalement, ce puissant plaidoyer en faveur de l'imagination et de la reconnaissance de sa souveraineté sur notre pensée, ne retiendra pas Hume d'accorder aussi l'existence d'une connaissance supérieure à la simple probabilité imaginaire. Et jusqu'à la géométrie (qui ne semblait qu'un développement peu certain des données perceptives) va retrouver dans l'empirisme son rôle de modèle de précision par rapport à l'expérience ordinaire. Certes, il n'est pas question d'abolir les résultats de la critique précédente afin de déduire la géométrie d'autres principes que les perceptions spatiales, ou de lui attribuer quelque pouvoir de dépasser le degré de certitude de son origine imaginaire. Cette science reste définitivement incapable de certitude absolue dans la définition de ses figures et la détermination de leurs proportions. Si Hume lui reconnaît une précision et une certitude plus grandes que celles de l'expérience ordinaire, c'est seulement dans le cadre de l'imagination, dans la mesure où la géométrie réduit la perception de l'espace concret à ses relations les plus simples, les plus stables, et partant les moins sujettes à l'erreur. La géométrie ne devient pas en effet un modèle de précision en transcendant l'imagination, mais en choisissant en elle le domaine le plus assuré pour s'y limiter. Aussi, contrairement à ce que croit le rationaliste, cette science ne nous donne pas le paradigme de la connaissance absolument certaine, mais seulement celui de la plus grande certitude probable ou du plus petit risque d'erreurs[22].

Cette conclusion ne nous étonne pas, elle est en parfaite harmonie avec les principes humiens. En revanche on ne s'attend pas à voir Hume tirer de la géométrie le même exemple de la certitude parfaite que Spinoza. Et pourtant, il affirme aussi que la conclusion selon laquelle la somme des angles du triangle équivaut à deux droits représente un cas évident de connaissance absolument certaine. Or, dans la mesure où elle atteint à de telles vérités, il est exclu que la géométrie fasse partie du domaine du raisonnement seulement probable. Hume ne doit-il donc pas concéder malgré lui, au delà de la mécanique de l'imagination et de ses résultats toujours incertains, une certitude contraire au parfait non-savoir sceptique?

22. «This is the nature and use of geometry, to run us up to such appearances, as, by reason of their simplicity, cannot lead us into any considerable error.» THN 1,3,1; H I 374.

Oui, il existe une science certaine, et Hume ne songe pas à contredire cette évidence. Au contraire, il oppose explicitement deux sortes très diverses de connaissance, portant sur des objets différents: l'une visant les relations d'idées, et l'autre concernant les matières de fait. La première est stable et certaine, tandis que la seconde n'atteint jamais que des probabilités, toujours susceptibles d'être confirmées ou infirmées par le cours de l'expérience. A la connaissance certaine des relations d'idées appartiennent toutes les sciences à priori — celles qui se passent du secours de l'expérimentation —, la connaissance probable des matières de fait comprend, elle, toutes les sciences expérimentales à quelque degré que ce soit*. Parmi les sciences certaines, il faut compter la géométrie, l'algèbre et l'arithmétique, et toute affirmation dont la certitude est soit intuitive, soit démonstrative[23].

Comment se fait-il donc que Hume ait pu défendre la conception d'une géométrie relativement incertaine? En vérité, cette science conserve un statut ambigu, même une fois la distinction de ces deux types de connaissance établie. C'est pourquoi Hume présente non pas la géométrie, mais l'arithmétique et l'algèbre comme les plus purs paradigmes de la science certaine. Car, dans l'arithmétique, par exemple, une fois les unités décidées, elles peuvent être envisagées et manipulées sans la moindre équivoque, on peut les comparer rigoureusement les unes aux autres, de telle façon que le concept d'égalité exacte, qui demeurait pour la géométrie une pure fiction, représente pour l'arithmétique un concept univoque et précis[24]. La géométrie semble avoir deux aspects, qui permettent de la classer tantôt parmi les sciences à priori, tantôt parmi les sciences à postériori. En effet, selon qu'on la considère dans sa tentative de définir exactement les proportions de l'espace, ou qu'on l'envisage dans le processus par lequel, partant de définitions de figures, elle en étudie les propriétés, elle reste purement probable ou devient certaine. Dans le premier cas, elle consiste en une méthode de raffinement des perceptions en vue de leur donner une précision hyperbolique; dans le second, elle envisage les idées les plus simples des configurations spatiales pour mettre en évidence leurs relations, telles qu'elles sont données dans leur commune apparition. Comme science de la mesure, la

23. «All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *Relations of Ideas*, and *Matters of Fact*. Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short every affirmation, which is either intuitively or demonstratively certain.» EHU 4,1; H IV 20.

24. THN 1.3.1; H I 374.

géométrie cherche à dépasser la donnée perceptive, ce qui est impossible, de sorte qu'elle trouve sa limite dans l'imagination et reste entachée des incertitudes liées à la relative instabilité des perceptions. Comme science à priori des relations spatiales, par contre, prenant les idées telles qu'elles se donnent et les comparant, la géométrie découvre à l'intérieur de l'imagination des propriétés relationnelles évidentes, quoique dépourvues de cette précision que les géomètres cherchent si souvent et si vainement à penser. C'est donc dans la seule mesure où elle se limite à étudier les relations données entre les idées, que la géométrie atteint à la certitude, qui est précisément le lot des pures relations d'idées*.

Hume insiste expressément sur ce caractère de pure relation d'idées des propositions certaines de la géométrie. La proposition suivante lui paraît un exemple de vérité incontestable: dans un triangle, le carré de l'hypothénuse est égal au carré des deux côtés. En effet ce théorème exprime une pure relation entre des figures ou idées données et, dans cette meaure, les vérités de la géométrie sont dignes d'être comparées à celles de l'arithmétique, l'une étudiant les rapports des figures de même que l'autre étudie ceux des nombres (par exemple, dans une proposition telle que trois fois cinq équivalent à la moitié de trente, on ne fait que donner un rapport d'idées)[25]. Et, de même que l'arithmétique, en comparant des unités, ne cherche pas une précision perceptive, une unité ultime (spatiale, temporella ou autre), mais se contente de comparer ce qu'elle considère comme des unités, de même la géométrie n'est pas certaine par la précision de ses mesures, mais par la stabilité des résultats des comparaisons entre les idées de figures que l'imagination nous donne.

Cette connaissance certaine, la *raison au sens strict* — le raisonnement démonstratif opposé au raisonnement moral[26], ou encore nos facultés intellectuelles opposées au raisonnement empirique[27] — paraît donc se rapprocher beaucoup de l'entendement spinoziste, encore que le ressort et l'objet de ce dernier, la causalité, représente chez Hume le contraire de la certitude, à savoir la simple probabilité empirique. Cette différence mise à part, l'entendement spinoziste s'oppose à l'imagination comme la certitude humienne à la probabilité, car la science intellectuelle est aussi celle des relations d'idées, stables ou éternelles, tandis que l'opinion dépend des matières de fait muables que constitue l'expérience des images. Par suite, c'est une même

25. «*That the square of the hypothenuse is equal to the square of the two sides*, is a proposition, which expresses a relation between these figures. *That three times five is equal to the half of thirty, expresses a relation between these numbers.*» EHU 4,1; H IV 20-21.

26. EHU 4,2; H IV 31.

27. EHU 9; H IV 88.

certitude idéale, indépendante des aléas de l'expérience, que les deux philosophes semblent opposer à la probabilité corrélative du doute inéluctable propre à l'expérience sensible. De surcroît, les mêmes exemples peuvent illustrer cette science absolument vraie: savoir la déduction des propriétés des figures géométriques. Car, quel que puisse être le désaccord des deux penseurs sur l'exactitude de la géométrie, ils conviennent du moins pour voir tous deux un modèle de connaissance certaine dans la déduction géométrique (et au demeurant, Spinoza ne s'intéresse même pas à la géométrie en tant que science de la mesure de l'espace). En outre, de même que l'entendement spinoziste possède sa vérité intuitivement et déductivement, la raison humienne perçoit les relations d'idées intuitivement et démonstrativement.

Pourtant, nonobstant cette forte ressemblance des doctrines, on peut se demander si l'intuition-déduction spinoziste correspond vraiment à l'intuition et démonstration humienne, attendu que la déduction de l'empiriste doit être conçue comme non causale. Cette différence est de taille, puisque, selon Spinoza, par la causalité, la déduction et l'intuition, la démonstration et la conception intellectuelle forment une unité indissoluble au sein de l'idée adéquate. Au contraire, l'extériorité ou la différence primordiale des perceptions semble interdire chez Hume que la démonstration ait ce même caractère intuitif qui définit la vérité spinoziste. Car l'identité de l'intuition et de la déduction, et par suite, la vérité en tant qu'adéquation, avaient pour condition chez Spinoza l'immanence de la cause dans ses effets. Or, à supposer que la démonstration humienne fasse intervenir aussi la relation causale, la certitude démonstrative serait compromise, la causalité extérieure restant toujours seulement probable. Aussi, la raison de la certitude de l'idée adéquate, son fondement causal, exclurait selon Hume l'identité de la déduction et de l'intuition, et obligerait justement à classer l'idée adéquate parmi les opinions probables. La certitude reconnue par l'empiriste semble donc fondée sur une condition contraire de celle de la certitude rationaliste. Encore une fois les deux philosophies s'opposent le plus là même où elles se ressemblent le plus.

4

Parmi les relations que nous pouvons découvrir entre les choses, Hume en distingue quatre faisant l'objet d'une connais-

sance certaine: la ressemblance, la contrariété, les degrés des qualités, et les proportions numériques ou quantitatives. Les trois premières sont de purs objets d'intuition, et seule la dernière s'offre à l'artifice des calculs, qui étend démonstrativement l'intuition originaire. D'où l'on voit que la démonstration représente simplement un moyen artificiel, une ruse pour étendre la certitude intuitive au delà de ce que notre regard peut embrasser d'un seul coup (on reconnaît ici la conception cartésienne).

D'entre ces relations évidentes à l'intuition, deux ont une importance toute particulière pour la raison et peuvent même être dites en un sens la constituer: ce sont la ressemblance et la contrariété. Nous savons le rôle essentiel que joue la première, non seulement parmi les relations qui ordonnent le mouvement d'association des perceptions, mais encore dans les relations philosophiques — celles qui déterminent toute comparaison —, dont elle est pour ainsi dire le principe, l'être intime ou la condition. Comme l'association des perceptions, comme la causalité et toute probabilité, la comparaison des idées — ou la connaissance des relations d'idées, ou la raison intuitive — est fondée sur la ressemblance. Bref, c'est par la ressemblance que les idées entrent en relation, quel que soit ensuite leur rapport précis. C'est dire, encore une fois, l'importance capitale de cette relation dans la philosophie de Hume, et à quel point, en elle, l'identité fondamentale du rationalisme est contestée.

Quant à la contrariété, elle n'a pas cette universalité de la ressemblance, mais elle tient justement son importance du fait que, à l'instar de la différence (la contrariété constitue en effet une sorte de pure différence existentielle), elle en est en somme le contraire. En un sens elle l'implique encore, en un autre elle l'exclut. En effet, dans la mesure où la contrariété définit simplement l'opposition réelle de l'existence et de la non-existence, elle implique bien la ressemblance, étant donné que l'existence ne peut jamais être que l'existence d'un objet concret et qu'en ce sens l'inexistence lui est relative — en tant qu'elle exclut seulement l'objet de l'ensemble de la réalité[28]. D'un autre côté en revanche, justement parce que cette relation est un rapport d'exclusion, la contrariété est aussi une pure différence, c'est-à-dire la négation de toute relation, et partant,

28. «No two ideas are in themselves contrary, except those of existence and non-existence, which are plainly resembling, as implying both of them an idea of the object; tho' the latter excludes the object from all times and places, in which it is supposed not to exist.» THN 1,1,5; H I 323.

la négation de la ressemblance — car l'existence d'un objet exclut son inexistence simultanée, et vice versa. Dans ce sens fort de la contrariété, l'objet existant n'a aucune relation avec son inexistence, excepté cette exclusion même, cette impossibilité de mettre en rapport les deux termes contradictoires. L'exclusion réciproque de l'existence et de l'inexistence exprimée par la relation de contradiction n'est rien d'autre que l'impossibilité absolue de la coprésence des contradictoires, c'est-à-dire de l'être et du non-être. En effet, l'existence et la non-existence ne se lient en aucune façon, mais se détruisent l'une l'autre, de sorte qu'elles sont parfaitement incompatibles ou contradictoires[29]. Et de cette impossibilité, personne ne peut douter, car elle est évidente ou intuitive. On voit là pourquoi la contrariété ou contradiction n'est pas une simple relation probable qui peut avoir lieu ou non entre les mêmes termes*. Elle est certaine et nécessaire parce que l'impossibilité exprimée en elle signifie uniquement une absolue nécessité inversée, qui exclut donc la simple possibilité.

En conséquence, étant une expression inversée de la nécessité, la contrariété assure à la pensée qui la saisit ce savoir absolu qui reste refusé à toutes les inférences les plus sûres de l'imagination, et c'est pourquoi elle définit un domaine de connaissance de même valeur que la science intellectuelle spinoziste. Or cette raison intuitive, la contrariété ou contradiction la définit justement en déterminant les limites de la nécessité ou de l'intelligibilité. C'est par ce rôle qu'elle devient la relation complémentaire de la ressemblance, dans leur rapport à la raison. La ressemblance représente la puissance expansive de la pensée en général, la communauté à travers les différences par laquelle il y a aussi bien des matières de fait que des relations d'idées, aussi bien la probabilité de l'inférence que la certitude intuitive. La contradiction, elle, donne la certitude des limites — c'est-à-dire aussi les limites de la certitude ou de l'intelligibilité. Alors que la ressemblance s'étend à toute la pensée, la contradiction délimite la raison et la distingue de la connaissance imaginaire probable. En effet, l'intelligible, le certain, le vrai métaphysique, s'oppose au faux comme à son contradictoire absolu, comme à l'impossible, à l'absurde, au néant qui ne peut coexister avec l'être conçu dans sa vérité; tandis que la probabilité ne s'oppose jamais qu'à son semblable, qu'à une

29. «No one can once doubt but existence and non-existence destroy each other, and are perfectly incompatible and contrary.» THN 1.3.1; H I 378.

autre probabilité — et nous savons que le possible ne rend jamais impossible les autres possibles, encore qu'il puisse les faire paraître comme moins probables, voire comme improbables ou faux en un sens lâche. Par suite, la différence entre la démonstration et l'inférence se définit par le fait que l'une est bornée absolument par la contradiction, alors que l'autre conserve toujours un lien, une ressemblance, avec son contraire. L'existence exclut directement la non-existence dans les relations d'idées; dans les faits, en revanche, tout ce qui est effectivement pourrait aussi bien ne pas être, vu que les réalités ne découlent d'aucune nécessité causale absolue. Les matières de fait sont en effet *hors de la puissance de la raison* ou de la démonstration, et cela précisément parce que tout ce qui est pourrait aussi bien ne pas être, c'est-à-dire parce que la négation d'un fait, aussi assuré soit-il, ne saurait jamais impliquer une contradiction, l'inexistence d'un être étant toujours une idée aussi claire et distincte que son existence. En effet, la proposition qui affirme à tort l'existence effective d'un être, demeure aussi intelligible et concevable que la proposition contraire et vraie. Dans les sciences authentiques, par contre, il en va tout autrement: une proposition fausse est toujours confuse et inintelligible, bref, elle renferme une contradiction et s'oppose à une vérité démontrable[30]. Par conséquent, au niveau des faits, la contrariété de l'existence et de l'inexistence ne constitue pas une vraie contradiction, et le faux n'est jamais absurde dans ces matières. En revanche, dans les vraies sciences, ou sciences intellectuelles, la fausseté contredit absolument le vrai et devient inintelligible. Autrement dit, pour la raison, l'intelligible, le vrai et le certain sont identiques, de sorte que ce qui se conçoit clairement et distinctement ne peut contenir aucune contradiction, et n'est borné que par son contraire absolu, à savoir le faux métaphysique, l'absurde ou l'inintelligible*. Il s'ensuit que l'intelligible ne peut jamais être réfuté par aucun argument démonstratif, puisque la démonstration se fonde sur la contradiction, qui délimite justement le champ de l'intelligibilité, de sorte qu'elle ne peut servir qu'à réduire à l'absurde ou à l'impossible ce qui n'appartient pas à la science certaine[31].

30. «...the sciences of quantity and number () may safely, I think, be pronounced the only proper objects of knowledge and demonstration. All other enquiries of men regard only matter of fact and existence; and these are evidently incapable of demonstration. Whatever *is* may *not be*. No negation of a fact can involve a contradiction. The non-existence of any being, without exception, is as clear and distinct an idea as its existence. The proposition, which affirms it not to be, however false, is no less conceivable and intelligible, than that which affirms it to be. The case is different with the sciences, properly so called. Every proposition which is not true, is there confused and unintelligible.» EHU 12,3; H IV 134.

La ressemblance de cette théorie avec les thèses spinozistes est de nouveau frappante. Dans les deux philosophies, ce qui se conçoit distinctement, l'intelligible, le certain, le nécessaire — ou ce dont le contraire est impossible, ce qui est libre de contradiction — sont des synonymes. Dans les deux pensées, le faux se réduit à l'absurde (c'est-à-dire au néant) par la démonstration, tandis que la vraie connaissance, la science intellectuelle, se manifeste comme une auto-affirmation du vrai dans l'intuition intellectuelle, de sorte que la conception claire de l'idée vraie est certaine par soi, au delà de tout doute comme de toute contradiction, parce qu'elle forme le critère même du vrai. Dans les deux cas la nécessité se distingue de son autre par un renversement absolu, de sorte qu'elle se délimite par l'impossibilité et que la contradiction devient son principe distinctif. Pour Hume comme pour Spinoza, la conception claire et la contradiction sont elles-mêmes contradictoires, si bien que seuls l'être et le néant sont vraiment contraires au sens absolu[32].

Toutefois Hume ne pose pas l'existence d'un entendement distinct de l'imagination; bien au contraire, la nature de la certitude et de la contradiction lui donnent de nouvelles armes pour anéantir une telle fiction. Car, si la contradiction définit une impossibilité, une nécessité négative, en excluant absolument, en réduisant à néant l'inintelligible, elle interdit aussi de bâtir une sorte d'asile de la vérité pure dans la pensée, à l'écart ou au sein du tumulte de l'imagination. En effet, l'intelligence absolue que Hume reconnaît n'ouvre pas un domaine nouveau, transcendant celui de l'imagination, attendu qu'il anéantit absolument les existences qu'il exclut (contrairement à l'inférence imaginaire qui les refoule seulement dans l'improbable). Il ne reste donc aucune place pour la moindre pensée hors de la raison humienne, si bien que notre pensée ne transcende pas plus notre raison que notre imagination. Il s'ensuit que la contradiction qui borne la raison à priori ne la délimite pas à l'intérieur de l'imagination, ni ne l'oppose à elle dans une pensée plus large, mais qu'elle définit les frontières mêmes de toute pensée. L'absurde, en effet, ce dont l'inexistence est démontré, n'existe absolument pas, en nul lieu, en aucun temps

31. «Whatever is intelligible, and can be distinctly conceived, implies no contradiction, and can never be proved false by any demonstrative argument or abstract reasoning à *priori*.» EHU 4,2; H IV 31*, & A; 17.

32. «'Tis in vain to search for a contradiction in anything that is distinctly conceiv'd by the mind. Did it imply any contradiction, 'tis impossible it cou'd ever be conceiv'd.» THN 1,2,4; H I 349.

et en aucune pensée; autrement dit, ce qui n'est pas concevable n'est pas perceptible non plus, et inversement la conception ne dépasse pas les perceptions, même lorsqu'elle transcende les limites du donné sensible. Bref, ce que définit la contradiction, ce qui borne la raison et la pensée, ce sont les limites mêmes de l'expérience et des facultés de l'imagination. Tel est l'étrange sort de la pensée: elle possède son propre principe d'extension, en tant qu'imagination, et simultanément elle contient sa clôture, dans la raison, cette limite n'étant rien d'autre que l'effet de son propre pouvoir. Même ce qui n'a jamais été vu ni entendu peut encore être conçu, car rien ne dépasse les capacités de la pensée, sinon ce qui implique une contradiction absolue. Et pourtant cette pensée est aussi confinée dans d'étroites limites, toute sa puissance créatrice se résumant à la faculté de composer, de transposer, d'augmenter ou de diminuer les matériaux donnés par les sens et l'expérience[33]. Rien n'échappe à la raison, mais la raison ne dépasse pas non plus l'imagination, dont elle définit les limites.

Nous avons vu que la contradiction permettait de distinguer l'inférence de la démonstration, les vérités expérimentales ou de fait n'ayant pas de contraire absolu, tandis que les vérités intuitives ou de raison excluent leur contradictoire. Il pouvait sembler que la raison définissait au sein de l'imagination un domaine de vérité absolue, obéissant à des exigences plus sévères que celles de la probabilité. La géométrie, par exemple, en tant qu'elle mesurait l'espace et devait fonder ses mesures sur les données imprécises de l'imagination, ne pouvait pas prétendre à la certitude de la vraie science, comme si, pour atteindre à la vérité démonstrative, il lui aurait fallu remplir des conditions de rigueur plus sévères, comme si l'on pouvait, par une sorte de progression, monter de la certitude relative des probabilités à l'évidence intuitive absolue. Cependant nous savons que la raison ne définit pas un lieu distinct de l'imagination, et qu'elle coïncide au contraire parfaitement avec l'ensemble des perceptions, dont elle définit même les limites. La contradiction a donc un rôle paradoxal, puisqu'elle sert à la fois à distinguer la certitude de la probabilité, la raison de l'imagina-

33. «What never was seen, or heard of, may yet be conceived; nor is any thing beyond the power of thought, except what implies an absolute contradiction. But though our thought seems to possess this unbounded liberty, we shall find, upon a nearer examination, that it is really confined within very narrow limits, and that all this creative power of the mind amounts to no more than the faculty of compounding, transposing, augmenting, or diminishing the materials afforded us by the senses and experience.» EHU 2; H IV 14.

tion, et à définir le champ entier du pensable ou du perceptible, confondant ainsi raison et imagination, conception et perception. De cette deuxième fonction de la contradiction, il suit que la probabilité ne peut pas être incertaine parce que son objet resterait extérieur au lieu de la certitude. Et par conséquent, si la conception intellectuelle élève sa certitude au-dessus du doute des opinions ordinaires, ce n'est pas, comme en un sens la raison spinoziste, en tant qu'elle se limiterait à certains objets ou perceptions privilégiés. Au contraire, la vérité absolue de la raison semble être le sol même, le fondement obligatoire de toute probabilité, de toutes les pseudo-sciences qui, dans l'expérience, par l'expérience, cherchent à déterminer les lois dirigeant le cours habituel de la nature.

La certitude absolue ne peut pas être atteinte par une sorte de passage à la limite à partir des plus grandes certitudes probables, car il y a une véritable différence de nature entre la raison à priori et la raison à posteriori, entre la nécessité et la probabilité, entre la démonstration et l'inférence. La critique de la causalité a montré que, aussi loin qu'on pousse la certitude des inférences causales, la nécessité des connexions extérieures des objets reste toujours probable ou contingente; au contraire, la nécessité absolue de la science certaine ne connaît pas de degrés inférieurs et ne peut que se renverser dans l'impossibilité, de sorte que la vraie certitude demeure toujours égale à elle-même. Il s'ensuit que, si la probabilité reste inéluctablement étrangère à la science intellectuelle, cette condamnation à la contingence ne vient pas de ce qu'il manquerait un élément décisif à la probabilité pour qu'elle puisse se convertir en science certaine. La nécessité en effet n'est pas au delà, mais en deça de la probabilité. Loin que ce soit l'affinement des probabilités qui nous conduise à la nécessité, c'est au contraire la certitude intuitive qui supporte toutes nos conjectures et tout l'échaffaudage de nos inférences. (C'est pourquoi l'imagination se fourvoie toujours lorsqu'elle cherche l'être absolu des choses dans la précision des mesures.) Si la vérité atteinte par le raisonnement causal ne peut jamais s'assurer en excluant radicalement son contraire, cet échec ne signifie pas que le donné qu'elle vise soit intrinsèquement faux ou douteux; au contraire, c'est parce que la mécanique imaginaire vient s'appliquer à ce qui est vrai en soi et par soi que les probabilités ne peuvent jamais opposer les perceptions comme des termes contradictoires: c'est parce que la nécessité causale demeure essentiellement relative à une nécessité plus forte, absolue, affirmant l'existence de tout ce

qui est concevable, quel que soit son degré de probabilité, que les inférences ne peuvent jamais qu'opposer des possibilités à d'autres possibilités. La certitude ou le raisonnement à priori précède toujours la distinction du probable et de l'improbable, et c'est pourquoi, absolument, selon leur vérité, les possibles sont tous équivalents, quelles que soient les différences que l'opinion y mette: tant que nous raisonnons à priori, tout peut produire n'importe quoi[34]. Bref, les événements que l'inférence exclut de la réalité restent encore possibles ou certains en un sens absolu, parce que tous les possibles ont un être nécessaire qui fonde déjà leur pure possibilité. En effet, contrairement à l'improbable (qui demeure un possible), l'impossible est le contradictoire, la non-existence absolue opposée à la pure existence, l'absolument inconcevable. Par conséquent, puisque l'improbabilité la plus grande reste encore une possibilité, la chose la moins probable est toujours pensable et constitue un existant absolu.

A regarder Hume devenir ainsi un adepte du savoir absolu, on se demande comment il a pu se prétendre également sceptique, voire parfait sceptique. Certes, ces retournements extrêmes ne nous étonnent plus tellement, maintenant que nous avons vu l'empiriste écossais passer du doute le plus absolu à la déclaration de son entière confiance en la nécessité naturelle, excluant aussi bien la croyance aux miracles que la notion d'une liberté d'indifférence. Cependant, nous savons que le retournement n'était alors qu'apparent, et que la confiance en la régularité naturelle dépend d'une sorte de décision pratique ou de sagesse prolongeant un instinct naturel, de sorte que ce déterminisme ne supprime pas sa contingence originaire, ni par suite la radicalité du doute qui continue d'ouvrir son abîme sous les décors bien ordonnés de cette sagesse pratique. A présent, en revanche, la certitude dont se réclame la raison n'est plus relative à l'élan d'un instinct contingent en lui-même; elle est absolue, garantie par sa propre nécessité interne, et partant elle est aussi irrécusable et à l'abri de tout doute. Cette nécessité-ci ne signifie plus le contraire de l'improbable; c'est la nécessité dont la négation constitue la contradiction, et dont le contraire représente par conséquent l'impossible ou le pur néant. Dans ces conditions, la certitude rationnelle et le scepticisme absolu se révèlent incom-

34. «If we reason *à priori*, any thing may appear able to produce any thing.» EHU 12.3; H IV 135.

patibles. Le scepticisme trouve maintenant sa limite définitive dans la science vraie.

Spinoza aurait-il donc eu raison de brusquer les sceptiques? Et Hume ne doit-il pas devenir enfin dogmatique et renier ses doutes? Non; à y mieux regarder, la coexistence du scepticisme et de la certitude dans sa philosophie n'est pas si paradoxale qu'il ne paraît à première vue. Car il est possible de soutenir un scepticisme radical par rapport à la pseudo-science grâce à laquelle nous découvrons les régularités de la nature, sans contester du tout la vraie certitude. En effet, toute nécessité causale demeure contingente ultimement, et c'est cette contingence que constate le scepticisme humien. Or la nécessité intellectuelle ne vient pas contredire cette contingence, mais la montre au contraire comme inévitable, si bien que, loin de supprimer le scepticisme qui sonde ce caractère douteux des matières de fait, la science vraie le fonde, en assurant la nécessité de l'existence simultanée des possibilités opposées. Car qu'est-ce que le doute, sinon le balancement entre diverses possibilités? Et qu'est-ce que le scepticisme, sinon la perception de cette possibilité indéfinie de passer d'une possibilité à l'autre? Pas plus donc qu'il n'y aurait de possibilités sans certitude intuitive, il n'y aurait de scepticisme radical — c'est-à-dire de détermination ferme à ne pas prendre les possibles pour des nécessaires, à ne pas s'enfermer dans une ignorance élevée arbitrairement au rang de science parfaite —, s'il n'existait pas de certitude concernant l'existence des possibles. La nécessité en effet précède le possible et en forme la condition. Elle rend par conséquent le scepticisme absolu impossible, ce pourquoi Hume le récuse aussi. Le doute n'en est pas aboli pour autant, et il devient même radical dans l'exacte mesure où ces deux types de réalités, la certaine et la probable, la connaissance des relations d'idées et celle des matières de fait, sont rigoureusement distinguées. Autrement dit le scepticisme radical humien ne s'oppose ni à la certitude intellectuelle, ni à la sagesse pratique optant pour la probabilité la plus grande; il se contente de maintenir les possibilités dans leur contingence propre. C'est pourquoi, sans contradiction, Hume peut être à la fois un adepte de la science la plus certaine, un sceptique radical, et un empiriste déterminé à suivre la «raison» qui veut que le plus probable dirige notre action.

Cette coexistence du scepticisme et de la certitude dans la philosophie de Hume manifeste aussitôt la différence essentielle qu'il y a entre sa conception du savoir intellectuel et la concep-

tion spinoziste. Cette dernière impliquait une connaissance du déterminisme causal de la nature et permettait de réfuter absolument la croyance aux miracles. Autrement dit, chez Spinoza la connaissance intellectuelle comprend la causalité, de sorte qu'elle étend la validité de la démonstration à ce domaine des matières de fait qui constitue ultimement l'objet du scepticisme humien. La ligne de partage entre la certitude et l'opinion (ou le doute) passe donc ailleurs chez les deux philosophes. Alors que la nécessité est essentiellement causale chez l'un, elle est justement étrangère à toute inférence et antérieure à toute relation causale chez l'autre. Il n'y a pas moyen pour Hume de faire reculer d'un pas le scepticisme par des démonstrations, attendu que la connaissance à priori n'est pas la certitude qui dissipe les doutes, mais celle qui les fonde. La nécessité absolue des relations d'idées a en effet une nature toute différente de la nécessité essentiellement contingente des connexions causales, de sorte que le doute radical et le savoir absolu visent deux niveaux hétérogènes de l'être: l'un regarde les rapports contingents des objets du monde, l'autre considère les relations nécessaires des idées dans leur affirmation originaire. De même que la raison ne nous renseigne pas sur les matières de fait, la probabilité ne nous découvre pas les relations d'idées, mais seulement celles des objets de l'expérience[35]. La contradiction et la logique du tiers exclu ne valent absolument que pour les relations d'idées, où l'affirmation exclut entièrement la négation (ou l'existence, la non-existence) et vice versa. Dans les faits, la logique des possibles consiste en une sorte de calcul des probabilités possédant un nombre de valeurs indéfini, dont aucune n'exclut absolument les autres. Il s'ensuit que l'importation de la démonstration dans les sciences empiriques correspond toujours à une décision de l'esprit d'imposer ses exigences à l'objet, et dès qu'on oublie le caractère plus ou moins arbitraire de cette décision, l'opinion tombe dans le dogmatisme et l'erreur. Aussi, tandis que, selon Spinoza, la véritable déduction ne doit passer que par les choses physiques ou réelles, les démonstrations de Hume ne peuvent concerner au contraire que des entités abstraites, telles que les nombres. L'entendement a deux manières de s'exercer, dit Hume, selon qu'il juge par démonstration ou probabilité, selon qu'il regarde les relations abstraites de nos idées, ou au contraire les relations des

35. «Probability () discovers not the relations of ideas, consider'd as such, but only those of objects.» THN 1,3,6; H I 390.

objets dont seule l'expérience nous informe[36]. Par conséquent, tandis que l'entendement spinoziste déduit les idées des choses de la nature à partir de l'idée à priori de leur origine, le raisonnement à priori humien n'est certain que parce qu'il envisage seulement les pures idées prises dans leurs rapports mutuels propres et abstraits, sans se préoccuper des relations possibles de leurs objets.

Purement abstraite, la connaissance à priori de l'empiriste ne dit rien de la nature et de ses lois et reste indifférente à la causalité, en deça de son empire. Elle ne s'oppose pas à la mécanique de l'imagination comme à son pur contraire, par exclusion, mais par une différence qui est simultanément indifférence. En effet, la contrariété (au sens fort de contradiction) ne distingue pas tant la raison de l'imagination que le pensable de l'impensable, si bien que, plutôt qu'une enclave de l'imagination, la raison en est la frontière.

Voilà comment la raison apparaît par rapport à son extérieur, à son autre impossible, qui n'est que le négatif de sa nécessité. Si nous l'observons maintenant à partir de la ressemblance, plutôt que de la contradiction, elle montre son côté positif et se révèle comme l'être à partir duquel l'imagination existe et devient possible, comme son origine absolue ou sa condition nécessaire. Il appert alors aussi que la connaissance vraie (knowledge) est nécessairement abstraite, parce que son objet — les relations d'idées — est aussi l'origine de la relation, c'est-à-dire la pure ressemblance, dont l'apparition se confond avec celle de l'abstraction.

5

Avant la ressemblance, ou hors d'elle, il n'y a rien que les perceptions dans leur pure différence, c'est-à-dire dans leur existence absolue ou dans l'absence de toute relation extérieure. Et même quand les perceptions se rapportent les unes aux autres par ou plutôt selon leurs ressemblances, la relation n'abolit pas la différence, mais la manifeste en reliant les perceptions de l'extérieur seulement, par-dessus leur différence pour ainsi dire. La relation réciproque des idées n'exprime donc en aucune

36. «The understanding exerts itself after two different ways, as it judges from demonstration or probability; as it regards the abstract relations of our ideas, or those relations of objects, of which experience only gives us information.» THN 2,3,3; H II 193.

façon leur essence propre, elle ne dévoile que leur être relatif, c'est-à-dire une manière d'être qui s'ajoute à elles sans les modifier intérieurement (encore qu'elle les modifie effectivement dans leur extériorité). Autrement dit, la ressemblance constitue la détermination ou l'être extérieur des idées, le lien par lequel la nature absolue de chacune apparaît comme réellement différente de celle des autres, et par là, nonobstant, comme relative à elles à travers cette différence*. Tel est le sens de l'abstraction, dont nous avons déjà examiné le mécanisme. La relation qui traverse la différence réelle des perceptions révèle entre elles une pseudo-qualité commune qui n'est en vérité que leur lien extérieur, la ressemblance, et non pas une vraie propriété commune. Toutefois, en tant qu'elles concernent les idées distinctes et en constituent les relations, ces ressemblances ne se conçoivent pas hors d'elles, mais se saisissent seulement dans leurs collections, qu'elles traversent en y produisant de nouvelles distinctions, non réelles: les distinctions de raison. Ce qui est ainsi distingué l'est par la seule raison, c'est-à-dire par cette intuition des pures relations d'idées qui constitue la science certaine de Hume. Il s'ensuit que l'objet de cette science réside essentiellement dans des qualités sans réalité propre, sans autonomie, bref, dans des abstractions, dans des êtres entièrement relatifs: les relations elles-mêmes. Ainsi, en tant que science des relations d'idées, la certitude est liée à ce qui n'apparaît qu'à la raison, par une distinction de raison justement, et par conséquent la vérité absolue est dans la ressemblance.

Mais n'est-il pas étrange que ces pures abstractions que sont les relations d'idées forment le seul objet de la connaissance certaine? Car comment se fait-il que des distinctions qui n'existent que pour la raison puissent définir les objets de la vraie connaissance? En effet, comme le remarquait Spinoza, les êtres de raison qui résultent de ces distinctions, les abstractions, ne sont rien dans la nature ou hors de la pensée qui les produit; ils ne représentent rien, n'ont pas d'objet, et cessent d'exister dès que la pensée les abandonne. C'est pourquoi les sciences abstraites (l'arithmétique, par exemple, que Hume apprécie pour sa certitude) ne représentent pour Spinoza que des auxiliaires de la pensée, incapables de vérité; et les abstractions qui en forment le contenu constituent de simples outils, dont tout l'être se réduit à la fonction. Certes, les abstractions n'ont aucune autonomie, mais, pour Hume, loin que la dépendance absolue des relations par rapport aux substances (dont on ne peut les

distinguer que par la seule raison) les prive de toute vérité, elle est la raison même de leur certitude. Car, entre des perceptions réellement différentes, prises comme telles, aucune relation ne peut être nécessaire, vu que le rapport de ces perceptions consiste en l'absence même de relation — c'est pourquoi la causalité, par exemple, ne pouvait jamais établir de connexion absolument nécessaire entre ses objets[37] —, tandis que, lorsque la relation des idées ne peut être perçue que dans les termes qu'elle relie, que dans leur coprésence, alors cette dépendance absolue donne sa nécessité au rapport ainsi conçu. En effet, tant que les idées rassemblées restent les mêmes, leurs relations sont aussi nécessairement données[38], et leur négation impliquerait celle de la présence de ces idées, ce qui serait absurde. Car la négation absolue d'une perception équivaudrait à l'affirmation simultanée de son existence et de son inexistence, affirmation qui définit justement la contradiction; c'est pourquoi le contraire absolu des relations abstraites (données dans les idées elles-mêmes) est toujours impossible, si bien que, inversement, les relations d'idées sont absolument nécessaires. De plus, attendu que ces relations ne peuvent pas changer tant que les idées restent les mêmes, on peut aller jusqu'à dire qu'elles leur appartiennent atemporellement ou qu'elles sont éternelles[39]. Ainsi, la même circonstance qui discrédite les abstractions aux yeux de Spinoza, leur assure ici la dignité philosophique suprême, savoir le rôle d'évidences nécessaires, certaines et éternelles, la fonction de constituants de la vraie science. En effet, du fait même qu'elles appartiennent entièrement à la raison seule et qu'elles n'existent pas hors de la pure pensée, les relations abstraites entre les idées (les «relations philosophiques») sont des évidences pour cette raison qui les comprend sans reste et sans référence à l'ordre naturel extérieur et contingent. Bref, grâce à ce caractère abstrait des relations d'idées, les propositions qui les concernent se découvrent par la seule opération de la pensée, sans aucune dépendance par rapport à ce qui existe où que ce soit dans l'univers[40], et partant, sans incertitude.

La vraie science, la connaissance absolue et à priori, ne consiste donc pas en l'étude des substances en tant qu'êtres

37. THN 1,3,6; H I 388.
38. THN 1,3,3; H I 380-81.
39. «...reason, or () the discovery of certain connexions and relations of ideas, which are eternal, immutable, and universally obligatory.» THN 3,2,2; H II 268.
40. «Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is any where existent in the universe.» EHU 4,1; H IV 21-2.

autonomes, — c'est-à-dire à travers leurs différences réelles —, mais au contraire en l'opération de la raison qui, effectuant ses propres distinctions, recueille l'évidence de ses abstractions. Les êtres physiques sont par conséquent au delà de toute vérité au sens strict, au sens où la vérité signifie la certitude qui s'attache aux vérités éternelles, ou, en d'autres mots, aux relations abstraites des idées. En conséquence, la ressemblance, qui — en tant que puissance d'expansion de l'imagination — était déjà la raison de la probabilité, constitue à présent — en tant que corrélatif nécessaire de la distinction de raison — l'origine de la connaissance vraie. Encore une fois donc, le principe est la ressemblance et non l'identité: à l'origine, il y a déjà la synthèse de la différence et de la non-différence, la relation comme origine et comme résultat de cette synthèse. Nous connaissons le cercle: la ressemblance relie les idées et introduit dans leur masse la distinction de raison, mais inversement aussi, la coprésence des idées fait naître des ressemblances par distinction de raison. Qualifiant les idées ressemblantes et leur restant étrangère, la ressemblance — ou la relation en général — n'est pas une propriété du composant pris en lui-même, mais du composé envisagé par rapport à ses composants. Aussi la vraie connaissance, celle des relations d'idées, a-t-elle pour objet les idées composées vues selon leurs qualités propres, dont les différences ne coïncident pas avec celles des composants, mais les traversent selon leurs liens, selon ce qui, de l'extérieur des perceptions plus simples, détermine celles-ci comme composants plutôt que comme de pures substances séparées. Il s'ensuit que, contrairement à ce qu'on pouvait croire, la vraie science humienne ne consiste pas tant en la simple analyse découvrant au sein des perceptions composées les perceptions simples séparées, mais dans l'intuition des qualités propres du composé, de ce qui, étant purement relationnel ou abstrait — distinct seulement par et pour la raison — ne possède aucune existence propre. La vraie science ne se résume pas à la pure perception des substances simples dans leur différence, mais elle réside essentiellement dans la conception des relations qui constituent l'être propre du composé, ce par quoi il est plus que ses composants.

L'exemple de l'espace et du temps (ceux des proportions qualitatives et quantitatives pourraient remplir le même office) montre bien d'une part la simultanéité de l'hétérogénéité et de la complicité entre la distinction réelle des substances perceptives et la distinction de raison définissant les relations abs-

traites, et il fait voir d'autre part comment la certitude naît de la pure distinction de raison.

L'espace a été défini comme l'ordre dans lequel sont distribués les points perceptifs, ou la manière d'exister des objets de la vue et du toucher[41]. Nous nous souvenons en outre que cet ordre ne peut pas préexister aux perceptions, qui ne se contentent pas de le remplir, mais le constituent aussi. Par suite, la manière d'être des objets étendus n'est rien qui puisse se distinguer réellement d'eux. L'espace n'est donc pas une substance, un être absolu, comme le prétend Spinoza, mais au contraire une simple manière d'être, un mode, un être relatif, bref une pure relation. Autrement dit, considéré en lui-même, l'espace se révèle une abstraction, une idée qui n'a d'existence distincte que pour la raison, pour l'attention à ce qui constitue la composition de ces perceptions complexes que sont les ensembles spatiaux*. Par conséquent, vouloir saisir l'espace comme une substance, cela reviendrait à prendre le propre d'une perception composée pour une qualité séparée et à confondre la composition avec un composant. En effet, si les points ou les objets ne peuvent pas se distribuer dans un espace vide en soi pour le remplir, c'est que l'étendue ne représente pas la somme du vide et du plein. Car faire de l'espace un contenant vide, une pure forme qui aurait à se remplir, une condition des objets leur préexistant, ce serait reculer absurdement le problème de la relation hors d'elle-même et se mettre dans la ridicule position de devoir expliquer comment la relation — ici, la relation spatiale, ou l'espace — pourrait encore entrer en rapport avec ce qu'elle doit relier après qu'elle aurait été définie comme une substance séparée! Si l'espace ne peut jamais être vide, c'est parce qu'il n'est pas une condition d'ordre des perceptions les ordonnant de l'extérieur de leur ordre effectif, mais qu'il est au contraire leur ordre même, leur manière concrète d'exister inséparable de leur existence. Or cette manière d'exister qu'ont les objets est justement la relation — qu'elle soit spatiale, temporelle, qualitative, quantitative, etc. Certes, cette affirmation paraît contredire le principe de la différence réelle en toute distinction. Mais, si les perceptions simples existent bien absolument par elles-mêmes, comme substances, elles existent également de diverses manières par rapport aux autres. Or ces manières ne se déduisent pas de l'existence absolue des perceptions, puisque celle-ci les sépare et les isole de tout. Elles ne se rapportent pas

41. THN 1.2.4&5; H I 346&358.

non plus comme d'autres existences absolues aux substances perceptives, car alors ces manières leur resteraient étrangères, ainsi que nous venons de le voir. Elles ne peuvent donc que déterminer les perceptions du dehors, sans pourtant supprimer leur autonomie. Bref, les relations sont des façons d'exister des perceptions en tant qu'elles forment des collections: ce sont les communautés des différents*.

Pourtant, l'espace, comme toute relation abstraite, se comprend à priori et non à postériori. Composé de points, il n'est pas cependant la pure somme de perceptions simples. Une addition de perceptions pourrait donner n'importe quoi, un nombre, une durée, un timbre, une intensité douloureuse, une surface colorée, etc.; et elle n'expliquerait rien par conséquent. Pour que les points perceptifs forment une étendue, il faut qu'ils se composent spatialement, sans pouvoir toutefois se couler dans une forme préexistante, vu qu'ils ne la composeraient pas alors. Il faut donc qu'ils se composent d'une certaine manière qui leur soit à la fois propre et extérieure, attendu que cette façon d'exister comme composants spatiaux, les points ne la possèdent que dans l'espace concret qu'ils composent. Pour cette raison, l'espace ne représente pas seulement le résultat d'une synthèse où le tout n'ajoute rien à la somme des parties, et il ne peut pas se saisir comme le pur effet d'une construction; il est au contraire simultanément le composé et la manière d'être de la composition**. L'espace est distinct de chacun des composants, quoique sans existence propre; qualité propre du composé, il n'appartient aux composants que dans leur relation mutuelle. Il est à priori, bien que dépendant; parce qu'abstrait.

Cette nature de l'espace explique pourquoi la géométrie peut, selon la perspective, être une science vraie et certaine, ou bien devenir une approximation toujours douteuse, jusque dans sa plus grande rigueur. L'espace comme qualité des perceptions étendues se conçoit à priori, intuitivement, par abstraction. Or, en tant qu'abstraite, l'idée d'espace ne parvient pas à l'existence autonome, n'étant distinguée de l'étendue concrète que par la raison. Tant que la géométrie se limite à étudier l'espace comme la propriété d'une perception complexe, elle saisit donc son objet dans son évidence intuitive. Elle peut alors dessiner des figures et considérer leurs divers rapports internes, ou, autrement dit, elle peut définir des figures et en déduire leurs propriétés. Dans cette déduction, l'intuition peut être prolongée par certains artifices, tels que la considération successive de

diverses parties, des manipulations de segments, etc. Tant que les conclusions ne s'éloignent pas des relations réellement perçues — soit d'un coup, dans l'intuition immédiate, soit dans une synthèse intuitive, comme dans la déduction —, la connaissance géométrique des figures et de leurs propriétés est tout à fait certaine. En revanche, dès que le géomètre cesse de penser l'espace comme une simple abstraction, entièrement dépendante du donné parceptif concret, dès qu'il cherche à le rendre absolu et déterminé ou déterminable au delà du perceptible — et partant, du concevable ou du pensable —, alors ses conclusions deviennent douteuses ou absurdes. En effet, dès que la géométrie projette son espace par delà le donné imaginaire (ou plutôt croit pouvoir le faire), alors d'autres relations entrent en jeu qui impliquent des associations d'idées dépassant les simples rapports entre les idées données, de sorte qu'ils ne relèvent plus de la pure intuition ni de la certitude (tel est le cas lorsque la causalité intervient, si peu que ce soit, mais aussi quand d'autres relations naturelles se mettent à jouer un rôle dans le raisonnement, comme l'identité ou les situations spatiales et temporelles)[42]. C'est ce qui se passe, par exemple, lorsque la géométrie cherche à atteindre une exactitude infinie des proportions de figures toujours finies, et n'obtient qu'une précision relative ou illusoire, quand elle ne va pas jusqu'à feindre de pures absurdités.

Vu qu'il serait tout aussi faux de dire que l'espace se réduit aux points qui le remplissent et le constituent que de vouloir le concevoir à part d'eux, comme un vide absolu, il est évident que l'espace abstrait humien est également une sorte de forme incarnée, à la fois présente dans ce qui la remplit et distincte de lui, quoique non séparable. Dans la mesure où l'ordre des perceptions n'existe pas dans chacune d'elles prise à part, il est effectivement à priori, c'est-à-dire pensable en lui-même seulement. Cependant cet ordre à priori n'existe jamais sinon concrètement réalisé, en tant qu'ordre des perceptions actuelles, si bien que, encore qu'à priori, l'espace n'est pas antérieur à sa réalisation comme composé.

Cette conception répond donc aux exigences de Spinoza, qui demandent premièrement que l'espace dans lequel les choses existent soit autre chose qu'elles — puisqu'il est la condition de leur existence de telle ou telle manière, ou selon tel ou tel

42. THN 1.3.2; H I 375.

attribut de l'être absolu —, et deuxièmement que l'étendue soit comprise comme étendue corporelle, être concret, et non comme un pur vide. Or, du point de vue de la raison humienne, abstraitement, l'espace est bien distinct des choses qui s'y trouvent, et il constitue la condition rationnelle de leur manière d'être comme spatiales. En outre, étant donné que la spatialité n'est qu'un propre des perceptions visuelles et tactiles, l'espace reste impensable hors d'elles, même pour ceux qui oublient cette vérité. Bref, les caractéristiques de l'étendue-substance sont les mêmes que celles de l'espace purement abstrait, excepté justement que l'une est comprise comme une substance modifiée par les corps étendus, tandis que l'autre est conçue comme le mode ou la manière d'être des substances spatiales. Et assurément, ce renversement des prédicats est tout aussi frappant que la grande ressemblance des deux définitions de l'espace. Selon que l'étendue est la substance dont les corps sont les modes, ou qu'inversement les points perceptibles sont les substances dont l'espace est le mode commun, c'est l'unité (ou le principe d'union) ou le divers qui constitue l'origine de l'univers étendu — même si, chez les deux auteurs, il est vrai, les modes ne peuvent pas exister à part de la substance.

La différence que nous venons de montrer entre les deux philosophies, n'a plus, malgré la similitude, le même sens que celle que nous exposions au début de ce chapitre. Car, s'il demeure vrai que l'espace humien n'est toujours pas par soi comme l'étendue spinoziste, on voit à présent que Hume conçoit pourtant l'espace comme à priori, à l'instar de Spinoza. Il s'ensuit que le divers des substances perceptives ne forme plus un amalgame dont la pure contingence constituerait le seul mode d'union, l'union elle-même apparaissant maintenant chez l'empiriste comme un principe à priori et absolument nécessaire, quoique purement abstrait. Hume ne refoule donc pas purement et simplement la science intellectuelle; il en fait au contraire, lui aussi, la science absolue du lien originaire ou de la forme des composés, bref, des relations d'idées. Toutefois, contrairement à l'entendement spinoziste, cette science intuitive et déductive n'est pas causale et ne s'applique pas aux faits de l'expérience réelle. Par suite, bien qu'à priori, la raison humienne se fonde sur la seule distinction de raison et reste purement abstraite, tandis que l'entendement causal conçoit l'idée de Dieu ou de la substance absolue elle-même, dont il tire une science parfaitement concrète.

Mais, au delà de cette différence de portée matérielle des deux sciences intellectuelles, leur caractère intuitif et démonstratif commun n'implique-t-il pas aussi l'accès à une même vérité? Et la théorie de la vérité comme adéquation immanente peut-elle encore être refusée par une philosophie fondée sur une connaissance rationnelle abstraite, c'est-à-dire sur l'intuition de notions distinguées par la seule raison de l'ensemble concret qu'elles font connaître? Car la science abstraite pose aussi l'immanence du mode dans la substance, et vice versa. De même que l'étendue spinoziste est entièrement dans ses modes concrets, l'espace humien n'existe que dans ses déterminations concrètes. Et de même que tous les modes de l'étendue sont compris en elle, les points spatiaux sont compris dans l'espace et ne tiennent leur ordre ou leur manière d'être typique que de cette appartenance collective au même espace. En outre, bien que l'espace abstrait ne crée pas les éléments qui le remplissent comme la substance étendue, bien que les points ne soient jamais en nombre infini comme les modes de l'étendue, le caractère non causal des rapports entre l'un et le divers n'empêche pas cette relation de constituer une implication mutuelle au sein de la perception composée. Par conséquent, à l'égard de cette implication réciproque de l'espace et de ses composants, Hume semble ne plus pouvoir faire valoir sa critique par laquelle il dénonçait comme absurde l'idée d'une relation nécessaire entre des choses différentes, parce que cette nécessité implique l'immanence de ce qu'on a justement reconnu être séparé ou extérieur. Comment soutenir encore cette objection en effet, si la certitude se définit comme l'intuition des relations d'idées, et ces dernières à leur tour comme les exemples de cette contradiction incriminée? Certes, toute relation n'est pas relation philosophique d'idées, de sorte que cette critique conserve son application en ce qui concerne tout le domaine des relations naturelles, ou, ce qui revient au même, des rapports de faits. Cependant, la question se pose de savoir dans quelle mesure cette objection peut encore toucher Spinoza. En effet, sa doctrine identifie entendement et vérité, de sorte que les distinctions qui forment l'objet de l'intelligence doivent être celles mêmes dont Hume estime qu'étant objets de la seule raison intuitive, elles ne sont pas soumises aux principes qui règlent l'imagination (l'association des idées), et que, par suite, en elles la différence et l'implication nécessaire réciproque ne s'excluent pas.

Nous nous sommes déjà demandé si la différence modale spinoziste ne correspondrait pas peut-être largement à la distinction de raison humienne. La définition de la connaissance intellectuelle chez les deux penseurs semble confirmer cette hypothèse. Elle conserve néanmoins une grande difficulté, car les objets que recouvre la science abstraite de Hume ne peuvent pas coïncider avec ceux de la «physique concrète» de Spinoza. Pour le Hollandais, l'abstraction des sciences rationnelles les réduit à n'être qu'un simple reflet de l'entendement véritable, et cette conception obligerait à interpréter la raison abstraite de Hume comme une projection sur l'imagination d'un des propres de la vérité ou de l'intelligence. L'entendement spinoziste ne se laisse donc pas intégrer à l'imagination à travers la raison abstraite, et, contrairement à cette dernière, il conserve la prétention à la compréhension de toute la réalité, sans céder aucun domaine de connaissance à des genres de connaissance inférieurs ou différents (comme la probabilité humienne). Dans l'entendement spinoziste, c'est l'imagination qui disparaît au contraire, en tant que pure opinion.

6

Ainsi la critique peut-elle être retournée contre Hume. Vu que la vérité se manifeste comme la relation nécessaire des idées, comme l'immanence réciproque de leur être et de leurs qualités, comment serait-il encore possible de poser hors de l'intuition intellectuelle d'autres types de relations susceptibles d'un autre mode de connaissance? Y a-t-il un sens à supposer une connaissance hors de la vérité? D'ailleurs, le scepticisme humien n'est-il pas justement le résultat nécessaire d'une hypothèse aussi absurde? Car, une fois abandonnée l'intuition, la seule source de vérité, quel critère pourrait encore justifier les calculs de cette science sans certitude que l'empiriste estime seule capable d'éclairer les rapports de l'expérience concrète du monde réel? Quitter ainsi la certitude rationnelle afin de retourner dans l'obscurité de la mécanique imaginaire pour confier la conduite de notre vie à de simples associations d'idées, n'est-ce pas s'être efforcé en vain à la pensée philosophique et revenir à l'ignorance, au lieu de regarder les choses dans la lumière de la vérité, nécessairement unique, si elle est bien certitude? Bref, si le philosophe peut être défié par le sceptique de montrer où il puise sa certitude, l'empiriste doit également se justifier s'il prétend rendre compte de la réalité concrète par une sorte

de connaissance qui exclut tout savoir authentique. Il lui revient donc aussi de montrer le lieu et les modes de cette science sans nécessité.

Certes, nous avons déjà analysé la mécanique imaginaire de la causalité ou de la probabilité. Néanmoins, il reste à expliquer comment il est possible de comprendre cette probabilité comme un principe d'explication opposé à la certitude. Quand nous disons par exemple qu'un événement est l'effet d'un autre, ne constatons-nous pas simplement un ensemble de relations de perceptions, parfaitement certaines en soi? Pourquoi introduire ici la probabilité en tant que mode de connaître hétérogène à la certitude? Pourquoi ajouter aux relations d'idées des matières de faits, plutôt que de tout expliquer à partir des relations d'idées, attendu que les relations naturelles (la causalité, par exemple) sont composées de relations philosophiques? Du point de vue de la certitude, en effet, rien n'interdit à Hume, semble-t-il, d'étendre l'intuition à toutes les relations et d'acquérir comme Spinoza une connaissance intellectuelle des causes. Nous verrons qu'en un sens cette conséquence est vraie. Mais il reste pourtant un autre sens où elle serait erronée, car les relations probables comportent justement cette nouveauté par rapport aux relations d'idées, qu'elles constituent des matières de fait; c'est-à-dire que, dans la probabilité, les relations se présentent comme extérieures au pur donné perceptif — et par suite à la pure certitude. Assurément, il n'est pas question de soutenir que l'intuition ne conçoit plus rien dans les matières de fait, car ce serait nier absolument leur existence, mais, encore qu'il dépende de la raison pour son existence absolue, le rapport probable reste extérieur aux perceptions, qu'on les prenne séparément ou dans leurs ensembles. Quand je prévois que la boule de billard frappée de ma canne prendra cette trajectoire plutôt que telle autre, je fais plus que de concevoir intuitivement les rapports donnés dans la perception complexe qui définit la situation: je choisis de surcroît un possible. Or, si ce choix n'est pas purement arbitraire, il se fait cependant selon certaines règles qui permettent d'élire un possible sans éliminer les autres de l'imagination, de sorte que l'élu se voit accorder un privilège qu'aucune contradiction absolue ne borne, et partant, qu'aucune certitude ne garantit face aux autres prétendants. La probabilité n'est rien d'autre que ce choix contingent quoique non parfaitement arbitraire. Il est donc évident que cette élection de certains possibles ne constitue pas une connaissance au sens strict, et que, par conséquent, la probabilité ne dépend

pas de la seule intuition et ne s'explique pas simplement comme son résultat. Il entre en jeu un autre principe, ni pure volonté, ni pure raison, qui produit nos «connaissances» probables et nous pousse à adopter le probable en tant que tel.

Bien que nous ne sachions pas, à proprement parler, si tel événement succédera effectivement à celui que nous percevons, ni si tel objet que nous retrouvons est bien identique à celui que nous avions abandonné auparavant, ni si tel lieu géographique ou telle époque correspondent bien à l'idée que nous nous en formons, du moins avons-nous à ces sujets des sentiments qui nous portent à accepter comme vraie, ou probable, telle possibilité, et à rejeter les autres. En effet, étant donné que nous ne croyons jamais si fermement aucune matière de fait que nous ne puissions en concevoir le contraire, il n'y aurait aucune différence entre le fait que nous affirmons et celui que nous rejetons, s'il n'existait pas un sentiment qui distingue l'un de l'autre[43]. Bref, l'absence de science des faits ne nous empêche pas de nous former des opinions ou d'avoir des croyances à leur sujet. Toutefois ces croyances restent vraiment hétérogènes à la raison, car elles ne reposent même pas sur une sorte de perception confuse du vrai (à l'instar des opinions spinozistes), attendu qu'il n'existe aucun savoir vrai de leur objet. C'est pourquoi, contrairement à la représentation spinoziste des modes de connaissance, celle de Hume exclut tout classement dans une hiérarchie subordonnant l'imagination à la raison, où la première ne percevrait que confusément ce que la seconde conçoit clairement. L'objet de l'opinion est réellement autre que celui de la certitude. Rappelons en effet que le résultat du raisonnement empirique n'est pas l'évidence du vrai se manifestant par soi dans l'intuition intellectuelle ou la démonstration, mais le simple penchant instinctif vers un possible qui se distingue des autres de façon purement contingente. Cette opinion doit donc avoir ses propres critères, qui ne sont pas ceux de l'adéquation parfaite du vrai à soi-même. En outre, ne possédant pas de contraire absolu, l'opinion vraie ne s'oppose pas à l'absurde — comme la certitude —, mais seulement à ce qui n'a pas de poids dans l'expérience: à la fiction.

C'est par cette opposition au fictif que le caractère essentiel de la probabilité peut être défini: ce qui n'est pas fictif est réel,

43. «As there is no matter of fact which we believe so firmly, that we cannot conceive the contrary, there would be no difference between the conception assented to, and that which is rejected, were it not for some sentiment, which distinguishes the one from the other.» EHU 5,2; H IV 41.

et la réalité a pour corrélatif le sentiment de croyance qui supporte nos raisonnements probables. Or la croyance se présente dans notre expérience comme un sentiment singulier: lorsque nous croyons quelque chose, nous ne percevons pas simplement une image, mais nous avons le sentiment que cette perception correspond à une existence réelle, tandis que ce sentiment n'accompagne pas les fictions[44].

Tout se passe comme si les perceptions de l'imagination se répartissaient en deux classes selon que ce sentiment de croyance vient les accompagner ou non. Et le mécanisme par lequel la croyance s'attache ainsi à certaines idées de préférence à d'autres demeure étranger à la puissance de la pure imagination ou de la volonté, pour obéir à une loi plus générale de la nature. On pourrait imaginer, dans ces conditions, que ce sentiment se lie de l'extérieur aux idées, comme l'effet à sa cause, de façon purement contingente. Mais de nombreuses raisons s'opposent à ce que l'on conçoive ainsi la croyance. En effet, si elle se liait de façon contingente aux idées non fictives, elle devrait être une perception réellement différente des autres et, par conséquent, pensable à part. Nous pourrions donc ressentir la croyance seule, une croyance vide, une croyance de rien; ce qui est absurde, autant qu'un vide spatial ou temporel. Si la croyance était extérieure à l'idée crue, il faudrait expliquer en outre comment ce sentiment en vient à se lier à certaines idées plutôt qu'à d'autres, et il faudrait justifier cette liaison par la probabilité, alors que la croyance doit au contraire expliquer la probabilité*. Bref, nous aurions alors besoin d'un autre principe qui nous fasse croire que la croyance est à juste titre attachée à telle idée plutôt qu'à telle autre; à moins qu'on ne s'aventure à ramener la liaison entre la croyance et la perception correspondante à une origine arbitraire absolue, à cette volonté des partisans du libre arbitre qui a déjà été réfutée justement à partir de l'évidence expérimentale de notre détermination originaire à croire, et à croire ceci plutôt que cela. Au demeurant, si c'était la volonté qui décidait souverainement de ce qu'elle veut croire, alors il n'y aurait plus de différence entre la croyance et la fiction, attendu que cette dernière se définit précisément par son entière soumission au pouvoir de rassembler et de disjoindre de l'imagination, dont elle tire sa parfaite

44. «The difference between *fiction* and *belief* lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited by nature, like all other sentiments.» EHU 5,2; H IV 41.

contingence. Face à cette labilité des relations entre les fictions, la croyance apporte au contraire, sinon une nécessité, du moins l'ordre plus stable ou plus contraignant de la probabilité — qui n'abolit pas la contingence certes, mais supprime la pureté du hasard. Et comme la croyance ne peut pas se joindre simplement aux perceptions de l'extérieur, il s'ensuit que ce sentiment ne consiste pas en une perception distincte, ni simple ni composée[45].

N'étant pas une idée séparée, la croyance ne forme donc la nature particulière d'aucune idée: elle n'est rien de substantiel, et, par suite, elle n'est pas une idée simple entrant dans les plus complexes. En outre, ne dépendant pas des agencements de l'imagination, la croyance ne consiste pas non plus, comme la causalité, dans un ordre quelconque d'idées, ou (ce qui revient au même) dans un type d'idée composée. Certes, la croyance est bien un sentiment, mais dans ce sens seulement qu'elle est un sentir particulier, une «manière» de sentir ou de percevoir les idées[46]. Nous avons déjà rencontré dans les définitions de l'espace et du temps cette notion de manière, qui ne désigne aucune perception particulière ni rien de séparable de ce qui est de telle ou telle manière. Or c'est précisément d'une même façon que les perceptions peuvent être dites exister spatialement, temporellement, ou en tant qu'objets de la croyance. Et comme toutes ces notions exprimant des qualités propres ou des manières d'être des perceptions constituent des abstractions, il est évident que, pas plus que l'espace, la croyance ne peut être vide, et que, pas plus que lui non plus, elle ne peut devenir l'objet des manipulations directes de l'imagination, parce que ces abstractions forment les conditions mêmes des relations.

Quand Hume dit que la croyance est la manière dont sont conçue les idées, il va de soi qu'il entend par là cette abstraction même par laquelle le monde des perceptions reçoit sa première grande division, à savoir celle qui distingue les impressions des idées. Dans cette division en effet, la croyance représente la relation complémentaire de la ressemblance, de sorte que ce «sentiment» et cette pure relation organisent entre elles l'ensemble entier des perceptions. Entre l'impression et l'idée, entre l'ori-

45. «Wherein () consists the difference between such a fiction and belief? It lies not merely in any peculiar idea, which is annexed to such a conception as commands our assent, and which is wanting to every known fiction. For as the mind has authority over all its ideas, it could voluntary annex this particular idea to any fiction, and consequently be able to believe whatever it pleases: contrary to what we find by daily experience.» EHU 5,2; H IV 41.

46. «Belief consists not in the peculiar nature or order of ideas, but in the *manner* of their conception, and in their *feeling* to the mind.» EHU 5,2; H IV 42. & THN 1,3,7; H I 395.

ginal et la copie, la ressemblance rassemble des «contenus» parfaitement similaires; il faut donc une relation corrélative qui fasse la distinction entre l'original et la copie, nonobstant leur ressemblance; or nous savons que ces couples de perceptions similaires sont scindés et mis dans un rapport dissymétrique par la distinction de leurs degrés de vivacité, ou de présence, ou de qualité perceptive, ou de force. Bref, l'idée se distingue de l'impression par une manière de sentir différente qui s'attache à l'une plutôt qu'à l'autre, si bien que la croyance se rapporte essentiellement à cette qualité de force des perceptions et exprime leur différence sous cet aspect. Et c'est bien en effet comme un degré supérieur de vivacité, de stabilité, de force, de fermeté, de présence, distinguant certaines perceptions des pures imaginations, plus faibles, que Hume définit aussi la croyance[47]. D'où l'on voit que la croyance est cette qualité des perceptions qui permet de distinguer aussi bien les sens de l'imagination, que la mémoire de l'imagination proprement dite (ou fantaisie), ou le jugement de la pure fiction. En d'autres termes, nous croyons toujours plutôt ce que nous présente l'idée la plus vive, et plaçons ainsi dans une hiérarchie de degrés de probabilités toutes nos perceptions, les situant entre les deux extrêmes que sont les impressions des sens d'un côté, et les fictions de la fantaisie de l'autre*.

Vu que la notion de croyance n'est qu'une abstraction, il appert qu'il serait faux d'imaginer que le rapport proportionnel de notre croyance à la vivacité des idées soit contingent du seul fait que la probabilité elle-même est toujours contingente; ce n'est pas un rapport causal, en effet, qui lie la vivacité à la croyance. Les degrés de vivacité ne sont rien de réellement différent des perceptions, ni rien d'autre que les degrés de probabilité ou de croyance eux-mêmes. Il ne suffit pas de dire que la vivacité de l'idée produit la croyance, affirme Hume, il faut maintenir qu'ils sont la même chose[48].

La différence entre la vivacité et la croyance — pour autant que la raison puisse les distinguer — réside dans les contextes dans lesquels ces qualités sont envisagées. Quand les perceptions sont comparées du pur point de vue de leurs degrés d'intensité, les idées et les impressions se distinguent par leurs degrés de

47. «Belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain.» EHU 5,2; H IV 42.

48. «We must not be contented with saying, that the vividness of the idea produces belief: We must maintain that they are individually the same.» THN 1,3,9; H I 415.

vivacité. En revanche, lorsque ces degrés d'intensité sont considérés également dans leur rapport aux autres relations et connexions de perceptions, ils apparaissent comme des degrés de croyance (ou de probabilité). Bref, la croyance est la vivacité des perceptions en tant qu'elle définit dans l'ensemble de la pensée ou de l'expérience un domaine d'un poids ou d'une importance plus grands. La croyance définit la qualité des perceptions qui appartiennent à ce domaine, c'est-à-dire, en tant qu'on les considère par rapport à elles-mêmes, leur propre présence, et, en tant qu'on les rapporte aux autres, leur influence[49]. C'est par ce second aspect — du rapport non purement relationnel, mais aussi associatif des perceptions — que la vivacité, en tant que croyance, s'oriente vers l'ensemble de l'expérience factuelle, dont elle constitue le caractère essentiel, à savoir son influence ou son importance, par où elle devient le fondement de la science empirique. Car le recours à l'expérience plutôt qu'aux fictions de l'imagination ne se justifierait pas, si la croyance ne donnait à priori un poids plus grand aux impressions qu'aux fictions.

Hume définit la croyance comme un acte de l'esprit. Il ne faut pas en conclure pourtant qu'elle soit une simple propriété de l'esprit et qu'elle vienne se lier de l'extérieur à l'idée. Ce serait, insistons-y, retomber dans l'illusion volontariste que Hume (comme Spinoza) a dénoncée. L'acte de l'esprit ne signifie rien de différent de l'idée même: il n'est que l'acte de la perception probable, sa vivacité ou sa croyance par laquelle elle s'impose (de même d'ailleurs que pour Spinoza la vérité des idées leur appartient en propre, réside dans l'affirmation de soi qu'elles comportent, et ne dépend donc jamais d'une sorte d'acquiescement extérieur de la volonté). Aussi, cet acte de l'esprit qu'est la croyance, ce n'est pas l'esprit qui l'apporte aux perceptions qu'il veut distinguer, au contraire, il le sent directement en elles, comme leur qualité propre, comme leur manière d'exister, ou d'être perçues, ou d'être perception. En philosophie, dit Hume, on ne peut pas aller plus loin que d'affirmer que la croyance est quelque chose de senti par l'esprit, lui permettant de distinguer les idées du jugement des fictions de l'imagination[50].

Remarquons aussi que la nature de la croyance, en tant qu'elle concerne intimement l'association des idées, se rapproche beaucoup de celle de la ressemblance ou de la contiguïté. On peut donc se demander comment il se fait que Hume n'ait pas cité la croyance ni dans les pures relations d'idées, ni dans les principes d'association des idées. A vrai dire, il suffit de bien regarder pour la voir apparaître en effet parmi les relations d'idées,

49. «Belief is nothing but a more vivid, lively () conception of an object (). This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and the imagination.» EHU 5.2; H IV 42.

50. «In philosophy, we can go no farther than assert, that *belief* is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgment from the fictions of the imagination.» EHU 5.2; H IV 42.

attendu qu'elle fait partie des hiérarchies de degrés de qualités dont elle est même la plus universelle, la première et le modèle ou le principe, toute différence de degré signifiant d'une façon ou de l'autre une différence d'intensité — quoique non pas nécessairement une différence d'intensité ontologique, il est vrai, celle-ci se définissant par les seuls degrés de croyance. Quant aux principes d'association des idées, ils comprennent aussi la croyance, en tant que cette dernière est le fondement même sur lequel repose la causalité — ce qui constitue sa véritable essence, et en fait plus qu'une simple composition de ressemblance, de contiguïté et de succession — et par suite elle est au principe même de toute l'association des perceptions. Bien entendu, la causalité ne se réduit pas pour autant à la croyance, pas plus qu'à la ressemblance, à la contiguïté ou à la succession. Néanmoins, l'aboutissement du raisonnement causal, la probabilité, ne se conçoit que par la croyance, si bien que celle-ci peut même apparaître comme un effet de la relation causale, pour une pensée qui suit l'ordre successif de l'expérience. Car c'est après que nous avons établi la connexion de l'effet à sa cause, que celui-ci nous paraît très probable, ou que nous le croyons réel. En effet, toute croyance de matières de fait ou concernant les existences réelles est dérivée simplement de quelque objet présent à la mémoire ou aux sens et d'une conjonction habituelle entre cet objet et un autre[51]. Pourtant, il est impossible que la croyance soit un effet qui vienne s'ajouter aux idées reliées causalement, vu que, contrairement à tout effet, elle n'est pas une substance perceptive ou une idée réellement distincte. Si la croyance dérive des sens et de la mémoire par l'intermédiaire de l'habitude, elle n'est cependant pas seulement le point d'arrivée du processus causal, car l'inférence ne peut pas créer de probabilité plus grande que celle dont elle part, mais elle doit prendre appui sur les faits pour pouvoir déterminer comme des faits probables les idées qu'elle leur relie. Les mêmes connexions qui produisent la conviction lorsqu'elles associent un fait à une idée, laissent l'esprit dans le plus parfait doute, lorsqu'elles ne font que rapporter une idée à l'autre. Dans ce dernier cas, quelle que soit la force de la connexion elle-même, la croyance n'apparaîtra pas (ou à un moindre degré), et le raisonnement entier restera fictif ou hypothétique. Autrement dit, une fois réduite au rapport habituel de deux idées, la relation causale ne possède plus la capacité de former des preuves[52]. Bref, encore une fois, la réalité des matières de fait ne se laisse jamais déduire des idées et de leurs relations. Loin donc que la causalité ne soit la cause de la croyance, cette relation ne permettrait de connaître aucun objet réel, si elle ne recevait la croyance d'ailleurs; la pure probabilité resterait absolument vide, si elle se réduisait à la pure relation d'idées complexes et n'était que l'objet du calcul que nous savons. Pourquoi en effet opter en faveur du plus probable, si celui-ci ne représente que la supériorité numérique d'une série sur l'autre? Par habitude avons-nous dit, par instinct. Oui, seulement cette habitude, cet instinct ne seraient rien si les idées auxquelles ils nous portent n'acquéraient une certaine consis-

51. «All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object.» EHU 5,1; H IV 40. Cf. aussi THN 1,3,7; H I 396.

52. «*If* we proceed not upon some fact, present to the memory or senses, our reasonings would be merely hypothetical; and however the particular links might be connected with each other, the whole chain of inferences would have nothing to support it, nor could we ever, by its means, arrive at the knowledge of any real existence.» EHU 5,1; H IV 38.

tance, une certaine réalité, une probabilité qui ne soit pas qu'arithmétique, bref un degré plus intense de croyance*.

La causalité — en tant qu'elle est le grand principe selon lequel s'ordonnent les faits — et l'habitude — comme le vrai guide de notre vie — ne sont que des véhicules de la croyance. Car celle-ci, avant d'être dérivée des impressions par la connexion des perceptions, est déjà originairement dans les impressions comme leur qualité distinctive: la vivacité. En effet, puisque la croyance est d'abord la manière d'être présentes des impressions, l'option pour le probable (élevée au niveau d'un principe universel par le sage empiriste) a son origine dans l'assentiment automatique donné aux sens et à la mémoire. La croyance et cet assentiment sont une seule et même chose, et se confondent avec la vivacité des perceptions. Il s'ensuit que la croyance consiste originairement à sentir ou à percevoir une impression immédiate des sens ou sa répétition dans la mémoire. De cette façon, la force et la vivacité de la perception constitue le premier acte du jugement de fait, et fonde ainsi tout le raisonnement causal, en l'ancrant dans certaines qualités propres des perceptions[53]. D'ailleurs, fondement de la probabilité, la croyance en est la qualité inséparable: non pas seulement le début et la fin, mais le propre de tout le processus de l'inférence. Il n'y a pas en effet que les prémisses et la conclusion qui soient senties avec une vivacité particulière — comme si la croyance était puisée au départ dans les impressions, puis transportée par des techniques indépendantes d'elle dans l'idée corrélative qui deviendrait ainsi plus ou moins probable —, c'est toute l'inférence elle-même qui possède ou non cette vivacité grâce à laquelle nous acquiesçons aux raisonnements probables; voire, notre jugement n'est rien d'autre que la façon dont nous sentons plus ou moins vivement l'inférence dans sa totalité. Car, à bien considérer la chose, le raisonnement probable se ramène à une espèce de sensation. Ce n'est pas seulement dans la poésie et la musique que nous devons suivre notre goût ou notre sentiment, dit Hume, mais aussi en philosophie: quand je suis convaincu d'un principe, c'est seulement une idée qui me frappe plus fortement; et quand je donne la préférence à une série d'arguments plutôt qu'à l'autre, je ne fais rien d'autre que de

53. «The *belief* or *assent*, which always attends the memory and senses, is nothing but the vivacity of those perceptions they present (). To believe is in this case to feel an immediate impression of the senses, or a repetition of that impression in the memory. 'Tis merely the force and livellness of the perception, which constitutes the first act of the judgment, and lays the foundation of that reasoning, which we build upon it, when we trace the relation of cause and effect.» THN 1.3.5; H I 387-88.

décider à partir de mon sentiment concernant la supériorité de leur influence[54].

Tout se passe comme si la croyance se transportait de la perception la plus vive à la moins vive à travers la relation causale (ou par d'autres relations, aussi). Ainsi, la fréquente association d'une fiction à une impression revigore peu à peu l'idée la plus faible, qui s'impose toujours plus comme objet de la croyance, à mesure qu'elle devient plus vive. La quantité de répétitions d'une connexion de perceptions dans la mémoire n'a donc aucune valeur en elle-même; elle est seulement un signe de la force réelle de l'association et de l'intensité avec laquelle la vivacité ou la croyance de l'idée la plus forte passe dans la plus faible. Par suite ce qui donne son sens de probabilité à la proportion arithmétique des diverses occurences, c'est cette sorte de transfusion de force que la relation opère entre les termes qu'elle unit. Par exemple, la transition d'un objet présent à une idée relative, lui donne toujours une plus grande fermeté[55]. Ou bien (comme l'exprime le *Traité* d'une façon plus imagée, qui sera évitée dans les œuvres ultérieures en raison de l'idée fausse du phénomène qu'elle pourrait donner, prise trop à la lettre) quand une impression nous devient présente, elle ne transporte pas seulement l'esprit vers les idées qui lui sont reliées, mais leur communique aussi une partie de sa force et de sa vivacité[56]. Cependant la relation ne fait pas seulement office d'échangeur de force entre les perceptions. Elle intervient elle-même comme agent de revigoration de ses termes (et de la relation même). Car, premièrement, le renforcement de l'idée la plus faible n'est pas corrélative d'un affaiblissement proportionnel de l'impression qui la vivifie, cette dernière paraissant donner sa force tout à fait gratuitement, sans la perdre au fur et à mesure qu'elle la distribue; et deuxièmement, au contraire de ce que nous avions supposé plus haut, il n'est pas vrai que l'association de deux idées les laisse entièrement dans leur état de faiblesse originelle. Car, même si leur accroissement de force n'est que minime par rapport à celui dont bénéficient les idées reliées à des impressions, il n'est pas nul. Preuve en est que la répétition de la connexion est nécessaire pour élever sa probabilité, même là où des faits en font partie. Et surtout, même parmi les pures fictions, la simple répétition de la même idée peut à la longue lui donner une vivacité telle qu'elle devienne l'objet d'une forte croyance, comme cela se passe dans les préjugés engendrés en nous par l'éducation[57]. Non seulement donc la relation ou l'association des perceptions met en contact les perceptions elles-mêmes, mais elle forme un fait en soi qui a sa propre présence ou sa propre forme (dans la mesure où elle n'est pas conçue abstraitement).

54. «All probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinc'd of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence.» THN 1,3,8; H I 402.

55. «The transition from a present object does in all cases give strength and solidity to the related ides.» EHU 5,2; H IV 46.

56. «*When any impression becomes present to us, it not only transports the mind to such ideas as are related to it, but likewise communicates to them a share of its force and vivacity.*» THN 1,3,8; H I 399.

57. «Let us () suppose, that a mere idea alone () shou'd frequently make its appearance in the mind, this idea must by degrees acquire a facility and force; and both by its firm hold and easy introduction distinguish itself from any new and unusual idea.» THN 1,3,9; H I 414-15.

Il devient maintenant évident que l'image de la transfusion de vie entre les perceptions n'est qu'une métaphore, qui ne rend pas vraiment compte du fait de la croyance. L'idée d'une transmission de la croyance d'une idée à l'autre est contredite par le fait que l'accroissement de vivacité de l'une n'entraîne pas l'affaiblissement de l'autre, et que la relation ne reste pas neutre dans ce processus; et de surcroît, cette transmission est rendue impossible de par la nature même de la croyance, en tant qu'abstraction, que qualité propre des perceptions dont elle ne se distingue que par la raison. Car, pour que la même idée pût devenir plus ou moins vive, de par ses contacts avec d'autres et les échanges d'énergies consécutifs, il faudrait que la croyance se composât avec elle, et qu'elle s'ajoutât donc aux perceptions de l'extérieur, comme un être réellement distinct de ce qu'il modifie.

La probabilité d'un fait n'est du reste pas seulement la vivacité propre de l'idée de ce fait, prise en soi, mais le degré de croyance attaché à l'idée complexe qui constitue la relation causale dont ce fait dépend — c'est-à-dire, outre l'événement actuel et l'événement inféré, toutes les répétitions des séquences similaires correspondantes que l'habitude rassemble dans l'inférence portant sur le fait particulier en question. C'est chaque jugement de fait en entier qui s'identifie à un sentiment, dont la croyance précise à l'existence de tel effet ou de telle cause particuliers ne forme qu'une partie et ne vaut que par participation au jugement total. Comme toute abstraction, la croyance est une qualité propre des perceptions singulières, mais qui ne leur appartient toutefois qu'en tant qu'elles sont membres d'une perception complexe. Voilà comment s'explique l'apparente hésitation de Hume — et qui est en vérité une nécessité de la chose —, qui définit la croyance tantôt comme relation — comme lien d'une idée vive à une autre perception vive — tantôt comme qualité propre de la perception même — comme sa vivacité.

En effet, la croyance, en tant même que qualité propre des perceptions, est un être de comparaison, faisant partie de ces relations qui concernent les degrés d'une qualité. Aussi la croyance est-elle toujours le corrélatif d'un doute ou d'une indifférence, vu que le poids ou la réalité de son objet représente toujours le contraire relatif du caractère fictif d'autres objets. Pour cette raison, les degrés de la croyance sont fonction de l'ampleur de la hiérarchie des degrés de vivacité dans laquelle chaque perception se situe. La croyance ne réside pas en effet dans des degrés absolus de force (à supposer qu'une telle chose pût exister), mais l'assentiment à une idée est d'autant plus grand que d'autres idées ne le lui disputent pas, de même que la probabilité d'un événement devient d'autant plus grande que

celle de ses concurrents s'amenuise — et cette proportion ne dépend pas seulement de la quantité absolue des répétitions qui attestent l'événement en question dans l'expérience passée. En effet, quand une opinion n'admet aucun doute, parce que nous n'y voyons pas de probabilité opposée, nous lui accordons une entière conviction, même si l'absence de ressemblance ou de contiguité avec d'autres perceptions rend sa force inférieure à celle d'autres opinions que nous rejetons[58]. Par conséquent, si le caractère abstrait de la croyance était déjà manifeste lorsqu'on la confondait simplement avec la vivacité, sa relativité est particulièrement mise en évidence dans la définition qui lui fait à présent désigner plus précisément l'aspect de rapport de la vivacité, son implication dans l'association des perceptions, de sorte que le caractère ambigu des abstractions paraît particulièrement bien dans la nature de cet étrange «sentiment», à la fois propre aux perceptions elles-mêmes et qualité purement relative.

L'importance ou l'influence de la vivacité signifiée par la croyance explique que, par elle, les perceptions entrent justement dans des rapports de force, ou dans une sorte de guerre universelle. Dans la probabilité, en effet, c'est finalement la lignée la plus nombreuse, la mieux installée, la mieux favorisée par les circonstances, bref la plus forte, qui l'emporte, et exprime sa supériorité sous la forme de la croyance, comme vivacité triomphante, destructrice de la faiblesse ou, ce qui revient au même, exclusive de ses degrés inférieurs. La plus grande vivacité est aussi une plus grande présence de l'idée, et elle a pour conséquence, dans l'imagination finie, le refoulement des idées moins vive, bref, un degré d'absence corrélatif des fictions. La nécessité causale, par exemple, n'est finalement que la présence très sensible d'une connexion déterminée, qui s'impose et refoule les autres connexions que l'événement considéré pourrait avoir également avec d'autres idées. Cependant cette exclusion probable ou belliqueuse ne peut pas être absolue, car la croyance ne se rapporte pas à son contraire comme à un contradictoire, c'est-à-dire non pas comme l'existence à la non-existence absolue (car alors il n'y aurait plus même de lutte), mais seulement comme un possible plus fort ou plus vif à un autre plus faible, bref, comme un degré supérieur à un inférieur. Il s'ensuit que la probabilité inférieure n'est pas

58. «Where an opinion admits of no doubt, or opposite probability, we attribute to it a full conviction; tho' the want of resemblance, or contiguity, may render its force inferior to that of other opinions.» THN 1,3,10; H I 422.

exclue de l'existence, mais seulement de la présence stable des impressions; elle n'est pas purement détruite, mais écartée par les perceptions plus vives, rendue évanescente par la présence forte de l'opinion la plus stable et empêchée d'exercer une grande influence sur le cours des impressions (des passions, par exemple), bref, elle est reléguée dans le statut de la fiction, ou du moins d'une possibilité peu probable ou moins importante.

Il suit de cette analyse que la croyance ne nous fait rien connaître d'autre qu'un rapport de force momentané entre nos idées. Et l'attente qu'elle comporte, concernant le maintien ou le développement de ce rapport des perceptions selon la tendance la plus vive de leur ordre présent, n'apporte même aucune connaissance vraie ou absolue de l'évolution effective de l'expérience future, puisque les idées qui composent la situation actuelle sont extérieures aussi bien les unes aux autres, que par rapport à leurs successeurs. En conséquence, alors que nous croyons saisir la nécessité objective de la causalité naturelle, l'opinion ne nous livre finalement que l'expression d'un état momentané des rapports de force entre les images de notre esprit. Que notre opinion soit néanmoins une croyance efficace en la réalité de ce qu'elle nous présente vivement, et qu'elle nous donne une sorte de certitude probable, tout cela n'enlève rien au fait qu'elle n'est pas une vraie connaissance, mais plutôt une espèce d'instinct nous dirigeant dans la vie sans cesser d'être fondamentalement aveugle. Que la croyance nous fasse choisir sans hésiter une possibilité et rejeter les autres dans les limbes de la fiction, cela n'empêche pas que la fiction continue à rester possible et que l'opinion qui s'en détourne ne demeure en fin de compte parfaitement contingente. Et même la liaison nécessaire ou à priori reliant la croyance aux perceptions, indépendamment de toute volonté, n'abolit en aucune manière la contingence de nos opinions concernant les matières de fait.

L'explication humienne de la probabilité par la croyance — comme une science opposée à la certitude intellectuelle, qui, au contraire de cette dernière, dont l'évidence est celle des pures relations d'idées, naît d'un affrontement des perceptions et reflète la distribution des forces telle qu'elle s'affirme chaque fois dans la situation présente — rejoint largement la critique spinoziste de l'imagination. En effet, pour Hume aussi, la différence entre l'ordre objectif que représentent les idées et la réalité de l'ordre perceptif effectif dans cette représentation enlève à l'opinion toute valeur de connaissance vraie, puisque la

croyance ou la représentation imaginaire obéissent à d'autres principes que ceux des existences absolues, de sorte qu'ils ne peuvent pas donner un reflet fidèle des êtres, mais seulement la représentation de l'ordre des rapports de force des perceptions. On voit que la vivacité de la perception, qui se fait croyance en son objet, de sa seule autorité, correspond très précisément au conatus des images, par lequel, à partir de leur seule présence, celles-ci imposent également la croyance en la présence de leur objet, indépendamment de la vérité. Et, de même que le conatus détermine l'image aussi bien en soi — en tant qu'il en forme l'essence — que par rapport aux autres — en tant qu'il la définit comme capacité d'entrer en lutte avec elles (de persister indéfiniment dans l'existence) —, la croyance constitue à la fois une qualité propre de la perception — et même la plus fondamentale (si toutefois une telle hiérarchie peut avoir un sens ici), vu qu'elle est sa présence même — et le rapport nécessaire de cette perception à d'autres — la croyance impliquant la comparaison, et partant, la différence réelle des diverses perceptions, et leur capacité de s'associer, soit pour s'allier, soit pour se concurrencer. Plus encore, jusqu'à la critique de la temporalité se retrouve chez Hume dans la mise en évidence de la projection temporelle du présent ou de la croyance que constitue la probabilité.

Néanmoins, une grande différence demeure entre les deux philosophies: celle de la situation de la relation causale dans les deux doctrines. Tandis que Spinoza exclut la causalité de l'imagination et la réserve à l'entendement, dont elle est le principe de vérité, tandis qu'il critique justement l'imagination pour son incapacité à comprendre la causalité, Hume au contraire voit dans cette relation le modèle des relations de fait, l'organe de la croyance, le caractère distinctif de l'imagination, ce qui la retient hors de la vraie science, propre à la raison non causale. D'un côté la causalité est le modèle de la relation immanente, de la nécessité et de la certitude démonstrative, de l'autre, au contraire, elle est le modèle de la relation extérieure, contingente et de la pure probabilité. Et même si la causalité humienne constitue le degré supérieur de la probabilité, engendrant des preuves et non de simples probabilités au sens restreint, nous savons qu'elle reste définitivement étrangère à la démonstration, propre à la pure raison[59]. Ainsi, ce qui est

59. «Mr. Locke divides all arguments into demonstrative and probable. In this view, we must say, that it is only probable all men must die, or that the sun will rise to-morrow. But to conform our language more to common use, we ought to divide arguments into *demonstrations*, *proofs*, and *probabilities*. By proofs meaning such arguments from experience as leave no room for doubt or opposition.» EHU 6;

prouvé causalement n'est pas encore démontré, et plus même, ce n'est pas démontrable, attendu que les causes et les effets appartiennent toujours au domaine du probable ou de l'opinion raisonnable, qui, quelle que soit sa certitude, diffère essentiellement de la science certaine. La discussion des deux philosophes retrouve donc ici la divergence fondamentale de l'empirisme et du rationalisme sur la causalité, et leur désaccord semble toujours aussi insurmontable.

H IV 47note.

RAISON ET IMAGINATION

1

Comme Hume et Spinoza s'accordent à distinguer une connaissance vraie — rationnelle ou intellectuelle, intuitive et démonstrative, certaine parce que fondée sur des relations nécessaires, et partant, éternelle — d'une pseudo-connaissance imaginaire — pure opinion probable (et donc toujours confuse ou contingente) sur le cours des événements qui forment l'expérience ordinaire des sens et de l'imagination —, il semble que cet important accord réduise leur dissentiment à propos de la nature de la causalité à une pure dispute verbale. En effet, pour qui ne se laisse pas égarer par les mots, il est évident que les relations formant l'objet de l'entendement se définissent de la même façon dans les deux philosophies: à savoir comme la présence des différentes qualités au sein de la substance dans une union qui interdit toute séparation réelle, en sorte qu'on ne puisse penser ni les modes sans leur substance, ni la substance comme réellement distincte de ses modes, encore que la substance ne doive pas nécessairement être conçue par chacune de ses qualités particulières. De même, les deux philosophes s'accordent pour priver l'imagination du pouvoir de connaître à cause du caractère extérieur et contingent des relations que cette faculté établit entre ses objets, et de la possibilité d'illusion ou d'inadéquation qui en résulte. Qu'importe donc que l'un donne le titre de causalité à la relation intime des idées intellectuelles, et que l'autre l'attribue aux rapports extérieurs des objets de l'imagination, du moment qu'ils pensent les mêmes choses sous ce vocabulaire différent?

Cependant l'enjeu de la définition de la causalité dépasse de beaucoup celui du simple usage d'un mot. Si Spinoza nomme causes les êtres conçus par l'entendement, c'est en effet pour étendre la validité de la certitude à toute la science de la nature et des rapports physiques ou réels. Par contre, si Hume distingue rigoureusement les relations d'idées et les matières de fait, limitant la relation causale à ce dernier domaine, c'est pour

renfermer, lui, toute la certitude dans la seule connaissance abstraite et vouer toute science de fait à l'incertitude de la croyance ou de la simple opinion. En vérité, les deux philosophes comprennent donc bien différemment le monde, lors même qu'ils l'expliquent en lui appliquant une structure similaire. Il résulte de cette divergence d'interprétation de la causalité que l'objet de la connaissance vraie n'est pas le même de part et d'autre: d'un côté c'est la réalité physique, de l'autre ce sont de pures abstractions. Et la situation s'inverse simplement pour l'opinion, qui ne vise que des abstractions chez Spinoza, tandis qu'elle constitue la seule autorité concernant les matières de fait chez Hume. Voilà une situation qui paraît plus difficile encore que celle où l'empiriste refusait simplement au rationaliste le droit de poser l'existence d'un entendement. Là au moins, l'imagination donnait à la discussion un terrain de rencontre commun. A présent, en revanche, avec les mêmes facultés, les deux philosophes semblent saisir un monde inverse. La communauté même de leurs outils paraît les conduire à des résultats contraires, de sorte que la communication semble devoir devenir impossible entre eux.

En réalité, la relation des deux philosophies en ce qui concerne la définition des modes de connaissance ne se résume pas au simple chiasme proposé ci-dessus. En effet, quand bien même les deux penseurs divisent clairement la connaissance en deux grands domaines — la science ou certitude d'un côté, l'opinion ou probabilité de l'autre —, cette dichotomie ne suffit pas à rendre compte de leur classement des manières de percevoir. Ainsi, comme nous l'avons vu, Hume subdivise encore la probabilité en deux domaines: celui des preuves, et celui des probabilités au sens restreint[1], si bien qu'en ajoutant la démonstration à ces deux degrés inférieurs de certitude, il peut organiser toute la connaissance selon une hiérarchie de degrés de certitude — partant du doute des pures probabilités, passant par la croyance assurée des preuves et aboutissant à la certitude absolue de la démonstration ou de l'intuition. Cette échelle à trois degrés tend à adoucir la brisure entre la science et l'opinion en suggérant une sorte de passage presque continu; et la perspective ainsi engendrée justifie qu'on parle de connaissance dans les deux domaines opposés, en créant un point de comparaison par le fait que l'assurance devient une variable qui circule du doute à la

1. EHU 6; H IV 47note.

certitude. Cette manière de voir a d'ailleurs sa justification psychologique, s'il est vrai que nous croyons toujours aussi très fermement ce que nous jugeons certain. Néanmoins cette hiérarchie ne supprime pas la différence entre savoir et opinion, parce que, si nous croyons effectivement ce que nous savons, nous n'en sommes pas certains du fait que nous le croyons, tandis que nous sommes réellement assurés de voir le soleil se lever le jour suivant pour la seule raison que nous croyons que cet événement doit se répéter indéfiniment, jour après jour.

Quant à Spinoza, nous savons que c'est l'autre domaine de la connaissance, le savoir, qu'il subdivise, lui, distinguant la raison de l'intuition. Cette division paraît plus radicale que celle de Hume, dans la mesure où ces deux modes de science intellectuelle semblent se distinguer par leurs objets. En effet, la raison saisit dans ses notions communes les propriétés communes des choses, plus ou moins universelles — et partant plus ou moins particulières aussi — selon l'étendue des groupes de modes auxquels elles appartiennent. L'intuition au contraire comprend les choses elles-mêmes dans leur essence singulière. Toutefois cette distinction des deuxième et troisième modes de connaissance par leurs domaines d'objets est illusoire. En vérité, comme l'intuition, la raison vise directement des essences individuelles, vu que les propriétés communes sont — contrairement à ce qu'en pense Hume — de véritables modes, c'est-à-dire des êtres réels de la nature, au même titre que les choses singulières. Ainsi, quelle que soit sa manière de connaître — que ce soit par l'intuition ou par la raison —, l'entendement conçoit toujours les idées de choses physiques, autrement dit, de modes individuels. Certes, Spinoza ne confond pas les choses singulières, ou modes finis, avec les propriétés communes, qui sont des modes infinis. Cependant, cette différence encore demeure relative, attendu que, dans la nature, l'emboîtement indéfini des individus permet de fixer à tous les étages indifféremment les niveaux de l'universel et du singulier, chaque individu s'expliquant par les lois qui expriment l'essence d'un autre, et donnant à d'autres modes ses propres lois[2]. Par suite, la raison et l'intuition ne peuvent pas se distinguer par leurs objets, mais seulement par les différences de rapport de l'entendement à ses objets ou à leurs idées. En effet, la raison voit dans ses idées des outils universels au moyen desquels, par une sorte de combinatoire, elle peut composer, en restant à un certain degré de

2. E 2,17s; S II 101-102.

généralité, quantité d'idées plus particulières. L'intuition, au contraire, reste strictement à l'intérieur des idées qu'elle conçoit et n'y voit que leur déduction immanente, grâce à laquelle elles sont adéquates à leur concept et expriment l'infinité en leur sein même. C'est donc une différence de méthode qui distingue véritablement les deux modes de la science intellectuelle. L'une utilise des idées vraies pour construire partiellement les idées d'autres modes, tandis que l'autre contemple l'être absolu au cœur des idées adéquates. Nonobstant cette différence de perspective, ce sont les mêmes idées qui forment tantôt les notions communes de la raison, tantôt les idées adéquates des choses singulières de l'intuition.

Pourtant, objectera-t-on, Spinoza contredit cette interprétation, lorsqu'il affirme que les propriétés communes ne constituent aucune essence singulière. Ce qui est commun à toutes choses, et est dans la partie comme dans le tout, écrit-il en effet, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière[3]. Cependant cette affirmation ne contredit en rien l'identité des notions communes et des idées de l'intuition. Remarquons d'abord en effet que cette proposition ne vaut que pour les propriétés qui sont communes à tous les modes, comme le mode infini immédiat, qui ne forme effectivement l'essence d'aucune chose singulière, dans la mesure où celles-ci sont justement définies par leur faculté d'apparaître comme finies, tandis que les modes absolument universels se caractérisent au contraire par le fait qu'ils ne peuvent pas être limités. Toutefois, cette infinité n'empêche pas ces propriétés de constituer des essences individuelles (celles des modes infinis). Il est seulement exclu dans cette proposition qu'un individu puisse se définir entièrement par son appartenance à un individu supérieur, c'est-à-dire par une propriété qu'il possède en commun avec d'autres. Par suite, cette proposition exprime aussi l'impossibilité de définir rationnellement les essences des choses, c'est-à-dire de les déterminer en composant des propriétés communes ou d'expliquer entièrement les faits singuliers par le seul jeu des lois universelles et plus particulières de la nature. Spinoza énonce donc là la loi bornant la science rationnelle à la généralité* et limitant ainsi la portée des déductions à partir des causes fixes en physique[4].

La définition de la raison en opposition à l'intuition révèle donc une sorte d'extériorité que sa perspective réintroduit entre les idées adéquates des modes qu'elle conçoit. Bien qu'adéquates, en effet, les notions communes deviennent l'objet de comparaisons ou de combinaisons, de sorte que leur utilisation rationnelle leur ajoute quelque chose qui échappe à leur déduction immanente. Cette relative extériorité du traitement des idées par la raison explique pourquoi le deuxième mode de

3. «Id, quod omnibus commune, quodque aeque in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.» E 2,37; S II 118.
4. TIE; S II 36.

connaissance est situé à un degré inférieur par rapport à la science parfaite, quoiqu'il appartienne à l'entendement comme l'intuition*.

Vu que, dans la division de la science et de l'opinion, chez Hume comme chez Spinoza, un troisième terme vient s'intercaler, ne pourrait-on point comparer les deux termes intermédiaires des hiérarchies humienne et spinoziste? Et la classification de ce type de connaissance une fois du côté de l'entendement et l'autre du côté de l'imagination, ne pourrait-elle pas expliquer la différence des deux épistémologies? Car, si la preuve reste une probabilité parce qu'elle dépend de relations extérieures et donc contingentes entre les perceptions, elle s'en distingue aussi en ce qu'elle produit, sinon une certitude absolue, du moins une certitude morale[5]. Quant à la raison spinoziste, elle appartient certes à l'entendement parce qu'elle conçoit adéquatement ses notions fondamentales, mais elle les compose et vise quelque chose d'extérieur à elles, de sorte qu'elle réintroduit dans ses raisonnements une perspective de vérité qui n'est plus celle de la pure adéquation. Assurément, là où la preuve conserve une contingence absolue, la raison produit des démonstrations nécessaires. Nonobstant, la preuve peut prétendre à une nécessité au moins morale, tandis que le raisonnement spinoziste, inversement, n'est éternel — et partant nécessaire — que «d'une certaine façon», à en croire Spinoza, qui affirme qu'il est de la nature de la raison de percevoir les choses sous un «certain aspect» d'éternité[6]. Une fois ces nuances établies, la certitude purement morale de la preuve et l'éternité seulement approximative du raisonnement ne pourraient-elles pas finalement revenir au même? Et les différences de classement de ce degré intermédiaire de la connaissance ne se révéleraient-elles pas dues alors simplement à l'influence contingente d'un aspect de la chose au détriment de l'autre dans les imaginations des deux philosophes? Et dans ce cas, comme la science de la nature dépend ici des preuves, et là de la raison essentiellement, la divergence entre les définitions de la causalité de l'empiriste et du rationaliste ne viendrait-elle pas peut-être d'une simple différence de psychologie ayant rendu Hume attentif d'abord à l'aspect de la probabilité de l'inférence causale, et Spinoza plutôt à l'aspect de quasi-nécessité du

5. EHU 4,2; H IV 31.
6. «De natura Rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.» E 2,44c2; S II 126.

raisonnement causal? Si cette hypothèse se vérifiait, alors toute l'opposition des deux philosophies se réduirait ultimement à une méprise de l'imagination, dont au demeurant aussi bien Hume que Spinoza avaient reconnu la possibilité et dénoncé les effets!

Toutefois, il ne suffit pas de constater que le raisonnement causal a dans les deux systèmes une même place intermédiaire entre l'opinion incertaine de l'imagination et la certitude absolue de la science parfaite, pour pouvoir identifier l'inférence et la déduction causale. Les différences intrinsèques de ces deux raisonnements, qui sont à l'origine de la différence des classements, ont des racines plus profondes que la sensibilité personnelle des deux philosophes aux degrés de certitude, par rapport auxquels s'explique peu ou prou la situation centrale de la raison causale dans la hiérarchie des modes de connaissance. En effet, ces classifications ont leurs raisons jusque dans la théorie des différences, dont on sait qu'elle n'est pas identique chez les deux penseurs, attendu que Hume ne reconnaît que deux sortes de distinctions — la réelle et celle de raison —, tandis que Spinoza en voit trois — ajoutant aux deux précédentes la différence modale. Par suite, où Hume ne peut admettre que deux types de relations — celles qui correspondent à la différence réelle, les relations naturelles ou de faits, et celles qui correspondent à la distinction de raison, les relations philosophiques ou d'idées —, Spinoza dispose de trois types de relations, qui partagent autrement le domaine de l'être et de la connaissance. Surtout, l'organisation différente des sortes de distinctions entraîne des correspondances différentes entre les distinctions et les modes de la connaissance. Alors que chez Hume la corrélation entre la distinction de raison et la raison, d'une part, et entre la différence réelle et la probabilité, de l'autre, est immédiate, chez Spinoza en revanche, non seulement une telle corrélation entre les trois sortes de différences et les deux modes opposés de la connaissance est impossible, mais (dans la mesure où un tel lien peut être perçu tout de même) l'opinion et la science se lient aux différences dans le sens inverse des rapports qu'établit Hume: l'entendement conçoit les choses selon leurs relations ou différences réelles et modales — et même de raison dans la science abstraite —, tandis que l'imagination ne perçoit les choses que selon leurs distinctions modales et de raison. Ici, ce qui diffère réellement d'autre chose, les attributs, au lieu de devenir l'objet de l'opinion, échappe même entièrement à l'imagination, qui limite géné-

ralement ses opinions aux abstractions — à ce qui n'est distingué que par la raison ou l'imagination —, pour y trouver non pas la certitude, mais la source de sa confusion. Il est vrai que les abstractions peuvent aussi donner lieu à des sciences certaines (comme la géométrie), seulement elles ne forment pas alors le sommet du savoir spinoziste, mais le degré inférieur de la science, à savoir les sciences rationnelles abstraites.

Du moins, pensera-t-on, dans les deux philosophies le mode de connaissance des causes est-il aussi celui des différences réelles, car tant l'entendement causal que l'imagination dont l'inférence dépend, peuvent percevoir les différences réelles entre les choses. En outre, pour Spinoza comme pour Hume, la faculté étrangère à l'ordre causal et celle qui produit les abstractions sont identiques — savoir l'imagination pour le premier et la raison pour le second. Toutefois ces analogies ne font en vérité qu'embrouiller davantage encore les rapports des deux philosophies. Car, si l'entendement spinoziste comprend seul et la causalité et la différence réelle, il ne s'ensuit pas qu'il conçoive la causalité comme une relation entre des entités réellement distinctes. En effet, si tel était le cas, alors la relation causale deviendrait contingente et ne serait plus que l'objet de la probabilité, comme l'a montré Hume. De surcroît la distinction réelle perdrait son sens absolu ou intellectuel, car la causalité immanente essentielle à l'entendement implique justement que des êtres réellement distincts ne puissent avoir aucune relation causale entre eux. On se souvient en effet que, contrairement à la perspective de l'imagination qui incite à croire un lien causal possible entre diverses substances, la perspective intellectuelle conduit à dénoncer cette erreur de l'imagination et à démontrer l'impossibilité pour une substance d'en produire une autre, attendu que la causalité présuppose une certaine communauté de nature, exclue au contraire par la différence réelle: il ne peut pas y avoir dans la nature deux substances de même attribut, et par conséquent l'une ne peut jamais produire l'autre[7].

Au demeurant, ce raisonnement, qui contredit apparemment la théorie humienne — puisqu'il nie l'existence d'une causalité entre des substances diverses —, la confirme en fait, attendu que

7. «Una substantia non potest produci ab alia substantia. () In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi, hoc est, quae aliquid inter se commune habent. Adeoque una alterius causa esse nequit, sive ab alia non potest produci.» E 1,6; S II 46.

cette relation exclue entre les entités réellement distinctes est celle même dont Hume a montré l'inexistence dans sa critique de la causalité: à savoir la puissance. En effet, une chose en produit une autre pour Spinoza quand elle la contient et est enveloppée en elle. Or il est évident que ce rapport d'immanence est incompatible avec la différence réelle. Les deux philosophes s'accordent donc pour affirmer qu'entre des substances il n'existe aucune implication mutuelle, de sorte qu'aucune ne peut jamais se déduire de nulle autre et que leur rapport est de pure extériorité et absolument contingent. Nous savons que Spinoza en conclut que toute substance est cause de soi parce qu'elle n'a de rapport d'immanence qu'avec elle-même et que la causalité désigne un tel rapport, tandis que Hume au contraire, concevant, lui, la causalité comme une relation absolument contingente, ne peut pas attribuer à la substance la capacité de se rapporter à soi de l'extérieur et la déclare par conséquent sans cause, en tant qu'elle est considérée en elle-même. Il est par suite légitime de remarquer que la divergence des deux philosophies concernant la causalité et la science absolue repose sur un raisonnement semblable et implique donc un accord important. En effet, définir la substance comme cause de soi parce qu'elle est entièrement en soi et ne se laisse concevoir que par soi, c'est limiter la science (c'est-à-dire l'entendement causal) à cet en-soi et n'attribuer à l'entendement le pouvoir de penser la distinction réelle qu'en tant que sa propre limite. Or cela revient à admettre que seules les relations d'idées (au sens humien) peuvent être certaines absolument, à l'exclusion des rapports de faits — dans la mesure où ceux-ci signifient les relations extérieures d'entités réellement différentes, selon leur définition humienne.

Ce rapprochement établi, il reste cependant cette différence capitale entre les deux pensées que d'une part les relations d'idées ne sont pas chez Spinoza des relations entre des entités purement abstraites et dont la distinction n'est due qu'à la raison, grâce à la comparaison de plusieurs substances (car, déduisant ses idées au sein d'un seul attribut, l'entendement comprend chaque être réellement distinct par lui seul), et que d'autre part les «rapports de faits», les relations entre substances, dont l'entendement spinoziste démontre l'impossibilité, n'ont rien à voir avec les rapports des choses réelles dont nous faisons l'expérience dans notre expérience habituelle, ces faits-ci n'étant que des modes. Étudiant les êtres physiques, ou les choses de la nature, la science spinoziste se meut dans un champ

intermédiaire, borné de part et d'autre par les distinctions réelle et de pure raison, et elle s'intéresse essentiellement aux choses qui ne diffèrent entre elles que modalement; autrement dit, l'entendement vise l'ensemble des modes dans leur rapport à la substance, et il a donc pour objet principal la substance comme cause et les modes en tant qu'effets. Par suite, ni les «relations d'idées», ni les «matières de fait» ne constituent l'objet principal de la certitude spinoziste, qui regarde une autre réalité, intermédiaire entre les pures abstractions et les rapports des substances (ou des «faits» contingents et imaginaires), bref cette science vise un être «physique» qui paraît échapper à la dichotomie de l'épistémologie humienne, de même que la distinction modale restait étrangère à la théorie des distinctions de l'empiriste.

S'il est impossible de ramener le spinozisme à la doctrine de Hume, les limites dans lesquelles ce dernier enferme la connaissance, en revanche, paraissent pouvoir se comprendre du point de vue de Spinoza. N'est-ce pas en effet le propre de l'imagination que de se méprendre sur la vérité de la distinction modale et de la confondre avec la différence réelle? Or cette méprise la pousse à traiter comme des substances séparées les modes d'une même substance, si bien qu'elle manque la relation interne que la causalité produit dans les choses et tombe dans la contingence des «rapports de faits». Ainsi, confondant les modes et la substance, elle croit trouver une différence réelle entre les faits et les pense dans la pure contingence. De surcroît, comme elle ne conçoit pas clairement ce qu'est une substance, elle attribue à la différence réelle la faculté d'être traversée par la relation causale, et contredit ainsi son premier raisonnement en introduisant entre ses fausses substances une pseudo-causalité, un lien de probabilité qui n'abolit pas la contingence et apporte pourtant une sorte de nécessité bâtarde. Par conséquent, si les raisonnements de l'empiriste sur les rapports de faits rejoignent partiellement ceux concernant la distinction des attributs ou des substances, cette coïncidence n'est due qu'à une méprise de l'imagination, qui confond deux ordres d'être opposés. Quant à la certitude des sciences abstraites, elle ne permet pas non plus de comprendre la vraie causalité, puisqu'elle n'étudie plus les vrais rapports des êtres réels ou physiques, mais seulement certaines de leurs qualités propres, exprimant bien quelque chose de leur essence, quoique justement pas ce qui l'explique, ce qui la produit, son rapport à sa cause. C'est pourquoi, encore que vraies et certaines, les sciences

abstraites — qui constituent même pour la philosophie le modèle de la démonstration rigoureuse — ne possèdent pas leur vérité en tant qu'adéquation parfaite, c'est-à-dire comme explication immanente à partir de la cause absolue.

2

Il pourrait être tentant de rapprocher malgré tout la raison spinoziste de la *raison humienne* en interprétant les notions communes comme des abstractions définissant des qualités générales des choses. Une telle interprétation permettrait d'unir l'aspect comparatif de la raison[8] à la saisie des idées des propriétés en tant qu'entités infinies. Or que les qualités des choses soient des produits de comparaison, cela va de soi, chez Hume. De même, il est évident que ces produits ne peuvent pas être des propres absoluments particuliers à un objet singulier, mais seulement des propriétés communes aux choses comparées, la raison comparative se fondant sur la ressemblance. En outre, le fait que ces propriétés doivent être dans le tout comme dans la partie, s'expliquerait par la nature des abstractions, attendu que ces dernières ne sont jamais réellement distinctes de ce dont elles expriment les qualités, de sorte que les propriétés abstraites ne peuvent pas exister à part de l'ensemble des perceptions auxquelles elles appartiennent: elles sont donc toujours dans chacune d'entre elles, à la fois dans le tout et la partie. Ainsi en va-t-il de l'espace, par exemple: en tant que propriété universelle des objets visibles et tangibles, il est dans leur totalité ce qu'il est dans chacun des points les plus petits, car il est la condition de cette totalité, ou la manière d'être des points qui forment l'étendue. De surcroît, l'espace abstrait répond même à l'exigence concernant les propriétés communes universelles et leur interdisant de constituer l'essence d'aucune chose singulière, car l'espace n'est rien en soi, c'est-à-dire qu'il n'est rien d'autre qu'une propriété commune distinguée par la seule raison de la communauté des choses auxquelles elle appartient sans en constituer aucune.

On voit que cette interprétation permettrait de donner une assise assez ferme à la comparaison des deux penseurs. Il y aurait une seule hiérarchie des modes de connaître, dont Hume ne connaîtrait que les deux modes inférieurs — l'imagination et la raison —, tandis que Spinoza connaîtrait également le troi-

8. E 2,29s; S II 114.

sième — à savoir l'intuition. Et même, il ne serait peut-être pas impossible de montrer que l'intuition concrète des essences singulières n'est pas absente de la raison, de sorte que les deux philosophes pourraient se reconnaître enfin comme des frères jumeaux que seules les circonstances extérieures auraient séparés et rendus méconnaissables au premier abord.

Mais les faits sont fort éloignés d'être si simples. Le seul exemple de l'espace nous rappelle déjà que les abstractions de Hume ne peuvent pas s'identifier aux propriétés communes spinozistes. Car, dans la mesure où l'étendue est une propriété commune universelle (c'est-à-dire dans la mesure où les attributs sont assimilables à des propriétés communes), elle est comparable aux modes infinis. Or ces modes ne sont pas moins des essences individuelles que les modes finis dont ils forment les propriétés. Ils ne peuvent donc pas se confondre avec de simples modes de penser tels que les abstractions, dont la dépendance à l'égard de la chose pensée est totale. Au contraire, les modes infinis sont des êtres réels comme les choses singulières, et nous savons que leur réalité constitue même la condition d'une science de l'universel délivrée de l'obscurité des idées générales de l'imagination. Mais il y a plus encore, l'étendue intelligible n'est pas un simple mode infini, elle est la substance même, l'être autonome absolu.

Non, les universels abstraits et les universels concrets sont bien distincts, et leur différence explique la présence chez Spinoza d'une science «physique» certaine au delà des pures sciences abstraites, et supérieure à ces dernières. Seules ces sciences abstraites — les mathématiques, la géométrie, etc. — pourraient correspondre plus exactement à la science humienne des relations d'idées. Et en effet, tandis que l'étendue divise les deux philosophes, les nombres, eux, les réconcilient. Car il est évident pour tous deux que les nombres sont bien des abstractions, des modes de penser par lesquels, comparant les choses, la raison n'en retient qu'un aspect qui, n'étant rien de réel en soi, ne peut être rendu autonome que par un artifice — par une distinction de raison séparant les êtres de raison et les choses pour la commodité de la pensée ou du calcul, sans que cette séparation puisse jamais devenir réelle, le seul oubli de son caractère fictif conduisant déjà à mille confusions et erreurs. Il est absolument certain, par exemple, que deux et deux font quatre. Mais il est certain aussi que cette vérité ne peut pas être séparée et pensée absolument en soi, car, en eux-mêmes, les

nombres ne sont rien, et ils n'acquièrent une signification que dans la mesure où ils sont conçus comme une certaine manière d'apparaître des choses concrètes, ils n'ont d'existence authentique que comme une manière de penser les choses et non les nombres. Telle est la certitude des sciences abstraites: elle reste absolue tant que les êtres de raison se limitent à leur rôle de modes de penser les êtres réels, parce qu'ils expriment alors leurs véritables rapports; ils s'évanouissent par contre dès que les abstractions sont considérées à part, comme des choses réelles, et ils deviennent alors de pures fictions, des objets de l'imagination ou de la fantaisie et non plus de la raison. Bref, étant de pures relations d'idées, les abstractions, encore une fois, ne peuvent être saisies en elles-mêmes comme des idées indépendantes, et par suite, elles n'ont d'évidence absolue qu'en tant qu'elles restent incarnées.

Voilà donc établie une base commune aux deux philosophies. Si la raison n'a pas la même définition de part et d'autre, du moins la raison comparative ou abstraite met-elle d'accord le rationaliste et l'empiriste. Et encore, les divergences ressurgissent dès qu'il s'agit de définir la démonstration dans ces sciences abstraites, puisque Hume la voit comme essentiellement non causale, comme une sorte d'intuition prolongée, tandis que Spinoza fait de la démonstration géométrique le modèle de la déduction intellectuelle ou causale et tend, à l'inverse de l'Écossais, à résoudre jusqu'à l'intuition en une démonstration ramassée (les démonstrations étant les yeux de l'entendement jusque là où l'origine fait déjà intervenir la causalité, dans la cause de soi). Néanmoins, il est vrai que même si la méthode géométrique donne le modèle de la démonstration philosophique, chez Spinoza, les déductions de la géométrie ne sont pas strictement causales comme celles de la philosophie, car, n'étant pas des modes réels, les abstractions ne font pas partie de l'ordre causal au sens strict (c'est-à-dire l'ordre selon lequel la substance produit ses propres modes), et elles ne le représentent que de manière serve ou dérivée, si bien que, sur ce point encore, l'abstraction spinoziste ressemble beaucoup à celle de Hume.

Toutefois, du fait qu'elle n'est pas vraiment causale, la démonstration des sciences abstraites reste justement vide, dans la perspective spinoziste. Vraie, la vérité abstraite n'est pourtant pas adéquate, si bien qu'elle dépend encore d'une vérité supérieure, obligeant le philosophe à dépasser cette raison abstraite vers un entendement concret. Nous savons en effet que les

modes, les véritables propriétés de la substance, ne doivent pas être confondus avec ces qualités que la raison distingue dans les choses quoiqu'elles ne soient en fait rien de distinct, alors que les affections de la substance sont, elles, des êtres réels. Confondre les modes de la substance avec ces qualités abstraites reviendrait déjà à accomplir cette séparation indue par laquelle les abstractions deviennent fausses automatiquement, étant donné que l'on séparerait ainsi les modes de leur origine en les privant de leur rapport causal constitutif[9] par lequel seul ils s'expliquent. Autrement dit, se limitant à des modes de modes, les sciences abstraites ne contiennent pas leur explication complète et, aussi vraies, aussi sûres soient-elles, elles ne sont pas pourtant absolues.

Les figures de la géométrie, par exemple, ne constituent pas des propriétés authentiques de la substance, parce qu'elles ne sont pas produites directement par l'étendue, comme les corps. Elles n'expriment donc pas l'étendue substantielle, mais seulement un espace abstrait, un simple mode de penser les corps selon leurs rapports extérieurs. Aussi la confusion des corps et des figures (donc de modes de la substance et d'êtres de raison) mène-t-elle à couper les qualités de leur substance et à en faire des fictions dans un espace imaginaire. Une telle opération revient à substituer à la détermination par la cause — dans laquelle les modes enveloppent leur origine infinie — la détermination comme négation, comme pure exclusion des autres modes, de sorte que la chose ne se définit plus à partir de sa cause immanente, adéquatement, mais de l'extérieur, par rapport à ce qu'elle n'est pas et à ce qui ne peut pas l'expliquer par conséquent. Quand nous décrivons une figure en effet, nous ne faisons rien d'autre que d'indiquer que nous concevons une chose finie ou déterminée et de quelle façon elle est déterminée ou délimitée. Par suite, cette détermination ne convient pas à la chose selon son être, mais au contraire selon ce qu'elle n'est pas*. Aussi la figure n'est-elle rien d'autre qu'une détermination ou délimitation, et une telle détermination est une négation, si bien que la figure se réduit finalement à une simple négation[10]. Il s'ensuit que, une fois abstrait, au sens fort de séparé

9. «Neque etiam ipsi Substantiae Modi, si cum ejusmodi Entibus rationis, seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. Nam cum id facimus, eos a Substantia, & modo, quo ab aeternitate fluunt separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt.» Ep 12; S IV 57-58.

10. «Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, & quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet; sed econtra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio, esse.» Ep 50; S IV 240.

de la chose (autant que cela est possible), l'être de raison devient lui-même une chose, mais fictive, un pur être d'imagination, ne recevant de réalité qu'à la faveur d'une confusion avec les modes réels. En tant qu'elles représentent ainsi les modes dans l'imagination, ces «figures» des choses sont donc aussi abstraites de la causalité, si bien que leur détermination — positive en tant qu'elle exprime la puissance de la cause — se réduit à leur négation ou à leur non-être réciproque dans la lutte universelle. Or c'est là qu'aboutit nécessairement une science abstraite non fondée dans une science rationnelle concrète. La rationalité abstraite retombe inéluctablement dans l'imagination faute de pouvoir incarner ses abstractions dans les réalités qu'elles expriment selon une optique partielle. Bref, faute de concevoir la cause immanente qui détermine positivement les choses et en produit les idées adéquates, la raison abstraite se voit réduite à les définir l'une par l'autre de l'extérieur, par comparaison, et à concevoir leur détermination comme purement négative. (Car on aura bien compris que cette identification de la détermination avec la négation ne vaut que pour les abstractions.)

Il appert à présent clair comme le jour que l'étendue en soi n'est pas une abstraction, mais que seule la confusion de ses modes (les corps) avec de simples figures enferme la pensée d'un aspect partiel de l'étendue dans la fiction d'un espace abstrait, purement géométrique. De même, ni la substance ni ses modes ne sont des nombres, et seule la tentative de saisir l'être dans les nombres l'enclos dans les limites imaginaires et introduit partout la négativité de ses fictions. C'est pourquoi la géométrie ne présente le paradigme d'une pensée rigoureuse que par rapport à l'imagination, en projetant sur l'écran de ses limites le reflet de l'entendement. Quant à la géométrie elle-même, elle ne se soutient pas par soi, mais trouve sa mesure et son fondement dans la science intellectuelle concrète ou philosophie. Loin donc que la philosophie ne gagne sa certitude en imitant la géométrie, cette dernière tire sa vérité de l'ordre intellectuel de la philosophie, dont elle ne donne qu'un reflet partiel, et sans lequel elle perd toute substance pour retomber aussitôt au niveau des fictions.

Quel est donc le principe de cette science concrète qui fonde la rigueur des sciences abstraites? Rien d'autre que l'intuition. C'est-à-dire la présence de l'idée adéquate, ou la vérité manifestée comme adéquation.

Est-ce à dire qu'il n'y ait aucun intermédiaire entre la science abstraite — à la frontière de l'entendement et de l'imagination — et le troisième genre de connaissance? Certes non. Il serait faux de croire l'intuition limitée au domaine de la science purement intuitive, comme il est faux de réduire l'abstraction à un procédé de la seule imagination. Car, si les abstractions sont souvent des êtres d'imagination, elles sont aussi des êtres de raison, comme nous l'avons vu. Or, si les abstraction peuvent avoir cette double identité, c'est parce que l'intuition n'est justement pas toute renfermée dans la science des modes singuliers, mais qu'elle fonde en outre la raison en se mélangeant pour ainsi dire à l'abstraction et en l'empêchant de tendre vers la séparation imaginaire. Lorsque je sais, par exemple, que deux et trois font cinq ou qu'en tirant deux parallèles à une même ligne je produis ainsi deux lignes parallèles entre elles, ma science ne porte que sur des êtres de raison, elle est abstraite et pourtant intuitive[11] — à condition que ma pensée, dans ces cas simples, soit bien une manière de penser des modes d'être réels. Et, si la raison comparative n'est pas séparée de l'intuition, à plus forte raison l'autre, celle qu'on pourrait nommer raison intuitive, celle qui nous donne les modes concrets universels, ne parvient-elle à la connaissance adéquate de ses objets que par l'intuition. En effet, la différence entre la connaissance par les notions communes et la science directe des essences singulières ne vient pas, encore une fois, de ce que la dernière seule serait intuitive, mais du fait que la science du troisième genre s'accomplit entièrement dans l'intuition, tandis que la raison demeure toujours liée à une vérité extérieure, à laquelle elle fait servir ses intuitions; car, sans intuitions, la raison ne pourrait concevoir aucune notion commune ou aucune idée adéquate, et elle serait donc dépourvue de fondement et de certitude. Il y a un même rapport entre les sciences abstraites et la physique qu'entre la raison comparative et la raison intuitive, et dans les deux cas il existe une communauté de nature permettant la collaboration des divers types de connaissance. D'un côté la prépondérance de l'intuition accentue le rôle de fondement, de l'autre la relative extériorité permet la fonction d'outil. Ainsi, les sciences-outils prolongent les intuitions dont elles tirent leur certitude. Ainsi, il est évident que la pure utilité des sciences abstraites n'est pas due à leur incertitude (car elles sont certaines dans la mesure où elles ne se coupent pas de l'intuition qui les supporte), mais au

11. TIE; S II 11.

fait qu'elles n'ont pas pour objet, comme la physique, des idées adéquates et ne visent directement que des vérités serves, dont l'adéquation reste seulement externe. Quant à l'infériorité de la physique rationnelle par rapport à la pure science intuitive, elle vient de ce que la raison, encore qu'elle possède des idées adéquates, ne contemple pas toutefois les propriétés communes dans leur pure vérité intuitive, mais cherche à travers elles à déterminer abstraitement les essences singulières. On voit donc que la hiérarchie des modes de connaissance exprime une échelle relativement continue de méthodes ou de pouvoirs de la pensée qui va de la soumission aux relations purement extrinsèques entre les idées et leurs objets, à la conception de leur parfaite adéquation dans l'intuition.

3

L'intuition est donc l'origine de la raison. Elle lui donne en effet sa certitude, sa nécessité, sa quasi-éternité, jusque dans les sciences abstraites. Or l'intuition est une manière d'être de l'idée, sa manière absolue, son adéquation ou sa relation immanente à sa cause absolue. Et en ce sens nous savons qu'elle n'est pas pour le philosophe un simple point de départ de la déduction, mais la démonstration elle-même. Car voir ou concevoir l'idée adéquate, c'est ipso facto découvrir sa propre explication enveloppée en elle, bref, c'est saisir la démonstration qui la pose comme nécessaire. Mais aussi, cette démonstration, cette explication, cette adéquation de l'idée avec elle-même, n'est rien d'autre que la causalité immanente du vrai, celle qui manifeste la cause dans son effet et justifie le principe traditionnel selon lequel savoir vraiment signifie connaître par les causes, de telle sorte que la vraie définition d'une chose doit en donner la cause et produire l'idée définie par sa cause adéquate. C'est bien par conséquent le rapport de l'entendement à la causalité qui importe à Spinoza, et c'est sur ce rapport qu'il fonde ultimement sa critique de la pure abstraction pour rejeter celle-ci dans la confusion imaginaire.

Autrement dit, toutes les vérités de l'entendement sont des vérités à priori dans le sens étymologique du terme: *a priori causa*, de par la première cause. Et réciproquement la première cause doit aussi être conçue dans ce sens de fondement du vrai: elle est cause de soi parce que conçue par soi et par soi seulement — et inversement, elle est conçue par soi parce qu'elle est cause de soi. Il s'ensuit que la définition de la substance comme

ce qui est en soi et est conçu par soi ne donne pas deux déterminations différentes de l'absolu, mais seulement deux dénominations ou deux aspects d'une même détermination. Cette identité est d'ailleurs effectivement démontrée. Imaginons en effet que la substance ne soit pas en soi mais en un autre. Il découlerait de là qu'elle ne pourrait pas exister sans cet autre, en sorte qu'elle ne serait pas sa propre cause, mais l'effet de cet autre. Elle ne s'expliquerait donc pas par elle-même et devrait se concevoir par cet autre dans lequel elle serait, comme c'est le cas des modes[12]. Par suite, il suffit de définir la substance comme ce qui se conçoit par soi, pour qu'il faille également la dire en soi ou cause de soi. Quant à la conclusion inverse — savoir que l'être en soi ou la cause de soi implique la conception par soi —, elle forme l'une des évidences liées à l'essence même de l'entendement: c'est l'axiome selon lequel toute connaissance explique son objet et le comprend donc par sa cause. Ainsi, la réciprocité de cette implication prouvée, les deux sens possibles d'à priori sont également identifiés, les principes causal et épistémologique ne font plus qu'un. Pour faire un petit jeu de mots à la mode: la vérité de la cause est la cause de la vérité.

Dans cette perspective, Hume, en refusant la possibilité d'une cause de soi, doit ou bien rejeter toute connaissance à priori, ou bien concevoir une telle science comme contingente, ou bien dénoncer l'équivocité de la connaissance imaginaire des causes et de la connaissance à priori — auquel cas il ne ferait que confirmer Spinoza.

Évidemment, il n'est pas question pour Hume de renoncer à toute science à priori, et nous savons du reste que l'empirisme n'exclut pas un savoir supérieur à toute connaissance de matières de fait. Cependant l'à priori des sciences abstraites ne semble pas impliquer une coïncidence de l'origine de la connaissance et de l'origine de l'être dans une substance première. Au contraire, l'à priori humien est purement abstrait, justement parce qu'il n'est pas une véritable première cause dont tous les êtres et toutes les connaissances dériveraient comme de purs effets. Paradoxalement (à supposer que le langage de la causalité soit pertinent ici), du point de vue de Hume, les effets seraient plutôt ici les relations d'idées — et par suite la science à priori —, puisque les abstractions dépendent d'autre chose, d'un

12. «Si substantia ab alio posset produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere; adeoque non esset substantia.» E 1.6c; S II 48.

être où elles s'incarnent (savoir les substances perceptives) et sans lequel elles ne peuvent ni être ni être conçues. C'est pourquoi, contrairement à l'étendue cartésienne, l'espace abstrait n'a rien d'une substance.

S'ensuit-il que la science à priori des relations d'idées soit contingente? Tant s'en faut. Elle est absolument certaine au contraire, éternelle et nécessaire, comme nous l'avons déjà montré. Elle se donne dans l'intuition comme évidente, c'est-à-dire comme parfaite ou ne requérant rien d'autre que cette intuition pour être parfaitement conçue, de sorte qu'elle est bien nécessaire et à priori en ce sens que sa vérité ne dépend que de sa conception intuitive. En revanche, n'ayant d'autre condition d'existence que cette présence intuitive, la science abstraite reste sans cause, en deça de toute causalité, inconditionnée. Par suite, si l'on définit comme Spinoza la nécessité par le parfait conditionnement causal, alors il faut dire que la vérité intuitive abstraite, absolument indépendante de toute cause (même immanente), demeure effectivement contingente.

Au demeurant, à supposer qu'il faille appliquer la terminologie de la causalité à ces vérités abstraites et affirmer que les abstractions de la raison, certaines par elles seules, constituent aussi les premières causes de la connaissance absolue, et sont à priori en ce sens-là, alors il ne fait aucun doute que la signification de ce terme de cause n'aurait ici rien de commun avec sa signification usuelle dans l'expérience et la connaissance des matières de fait. Car ni la succession de la cause et de l'effet, ni leur contiguité, ni leur répétition dans le souvenir, ni leur extériorité, ni le caractère probable ou contingent de l'inférence qui les relie, ne lui conviendraient dans ce nouvel usage. Et inversement, il faudrait bien accorder à Spinoza que l'imagination associative n'a aucune idée claire d'une cause ainsi définie. Mais le problème ne serait pas résolu pour autant: il resterait toujours à expliquer comment la causalité imaginaire s'explique à partir de la rationnelle, malgré l'hétérogénéité de leurs natures respectives. Et c'est là que réside la véritable question concernant la rationalité du réel ou des matières de fait.

La conception humienne de l'à priori ne se laisse donc pas rapporter d'une manière simple à celle de Spinoza. Il y aurait en effet contradiction pour ce dernier à vouloir concevoir des abstractions à priori, absolument, puisque les êtres de raison présupposent l'existence d'idées dont ils expriment seulement certains aspects. L'idée adéquate seule peut être à priori, parce

que l'intuition la saisit dans sa cause absolue, et alors c'est un être réel, un véritable mode de la substance, qui est conçu en elle. Or, quand Hume déclare à priori la science abstraite, comment évite-t-il cette contradiction? comment évite-t-il de tomber dans l'erreur de l'imagination qui consiste justement à penser les êtres de raison comme s'ils étaient à priori? En vérité, par sa conception de l'à priori, Hume contredit effectivement les critères du spinozisme, et de cette façon, il détend le ressort même de sa critique, à savoir l'identification de l'à priori avec la cause de soi unique. Car, si les abstractions peuvent être refoulées hors des idées adéquates, c'est dans la mesure seulement où on peut prouver qu'elles ne s'expliquent pas par elles seules, mais doivent se comprendre par ces idées dont elles expriment un aspect; autrement dit, elles trouvent leurs conditions dans l'existence des idées adéquates. Par suite, les penser à priori reviendrait à les couper de leur vérité en oubliant leur cause ou leur condition d'existence. Au contraire, l'à priori de Hume ne signifie pas un tel arrachement de l'abstraction à ses conditions concrètes. Ici, l'idée abstraite est à priori, bien que conditionnée, ou, pour formuler un paradoxe, elle est cause de soi, quoique possédant des causes différentes d'elle-même. Car l'éternité des relations d'idées n'implique pas leur durée perpétuelle dans les faits, ni la subsistance de la relation hors des idées qu'elle relie. L'abstraction n'est éternelle en effet qu'en tant que relation d'idées, ou, autrement dit, elle est coéternelle aux idées reliées. Bref, l'éternité de l'à priori exprime seulement l'indépendance par rapport au temps, c'est-à-dire la présence entière dans l'intuition. D'autre part, si la relation dépend bien de l'existence des idées qu'elle met en rapport, elle est néanmoins à priori, sans être cause de soi, parce qu'elle est tout à la fois conditionnée et inconditionnée, attendu que les idées formant les termes de la relation sont réellement distinctes et par suite ne contiennent ni n'expliquent leur rapport. Voilà pourquoi nous pouvions aventurer le paradoxe que l'abstraction est simultanément cause de soi et causée par un autre. Toutefois, encore qu'elle soit certes à priori en ce sens qu'elle est également inconditionnée, l'abstraction n'est assurément pas cause de soi au sens de Spinoza, puisque son existence ne s'explique pas par elle seule et qu'elle n'est donc pas totalement cause de soi. Inversement, elle n'est pas non plus entièrement causée ou conditionnée par un autre, attendu que les idées dont son existence dépend ne l'expliquent pas cependant, ou ne la comprennent pas.

En conséquence, absolue en soi, à priori, nécessaire en elle-même, chaque relation d'idées reste pourtant contingente par rapport à tout ce qui n'est pas elle. Car les idées reliées, considérées en elles-mêmes, sont indifférentes à tout rapport, voire nient la relation. En outre, chaque relation singulière se distingue de chaque autre de la même façon que les idées entre elles. Ainsi, tel espace se limite à la relation de tels points perçus et n'a de nécessité que par rapport à eux, en tant qu'ils existent ensemble selon tel mode précis. La conception de cet espace particulier ne dit rien, en soi, de tous les autres espaces similaires que je peux percevoir et concevoir. Si je les relie pourtant entre eux, j'engendre ainsi une nouvelle relation de ressemblance, à priori elle aussi. Et, pas plus que la première relation ne peut s'expliquer par la perception simple, la seconde ne peut s'expliquer par la première, bien que l'une implique l'existence de l'autre — comme l'espace, la présence concrète des points. Or cette implication des composants par la perception complexe interdit d'identifier le rapport entre la relation abstraite et les idées composantes à la causalité qui associe les faits dans l'imagination tout en conservant leur extériorité.

4

Nous avons déjà remarqué que l'entendement causal de Spinoza et la raison non causale de Hume ne pouvaient pas se fonder sur une intuition et une démonstration de nature identique, quand bien même ils correspondent tous deux à une connaissance certaine, intuitive et démonstrative. La mise en évidence de la relative contingence des objets de la raison humienne fait encore mieux paraître à présent cette différence. Si l'intuition et la démonstration se confondent dans l'idée adéquate et ne forment qu'un seul œil intellectuel, une telle identité est impossible dans les sciences abstraites de l'empiriste. Ici, chaque fois qu'une nouvelle relation — même similaire à la précédente — entre en jeu, une nouvelle intuition doit la saisir comme un nouvel à priori indéductible à partir des relations déjà données. Par suite, lorsque Hume exclut la causalité des sciences abstraites, il rejette plus que l'usage rationaliste du terme de cause, car il ne reprend pas à son compte la causalité intellectuelle sous un autre nom. En effet, encore que la relation humienne enveloppe bien ses «causes», ou plutôt ses conditions, elle ne s'explique pourtant pas par elles à l'instar de l'idée adéquate; et c'est la raison pour laquelle ces conditions de l'abstrac-

tion (les composants) ne sont pas ses causes, n'y ayant pas plus de production des relations par les idées reliées que de déduction des composants à partir des composés. Hume ne pose jamais de substance cause de tout, mais perçoit toujours de multiples substances dont la nature n'est pas celle de la cause. Assurément, rien n'existe sans ces substances; et pourtant elles ne produisent rien non plus par elles-mêmes.

Alors que l'intuition et la démonstration fusionnaient dans l'idée adéquate, maintenant les démonstrations abstraites ne peuvent plus se comprendre comme l'intuition des effets dans leur cause ou, ce qui revient au même, comme leur déduction causale. A présent, la raison ne peut plus démontrer en tirant une relation de l'autre, si bien que la déduction devient plutôt une sorte de saut continuel d'un à priori à l'autre. Évoluant d'une relation à l'autre, la démonstration abstraite doit toujours quitter l'intuition qu'elle veut prolonger, si bien qu'elle s'en distingue nécessairement. La question se pose donc de savoir comment la démonstration se lie aux intuitions qui la fondent, et partant, comment la démonstration est encore possible dans l'empirisme. Remarquons cependant qu'il serait faux de croire que, dans la science abstraite, l'intuition et la démonstration restent purement extérieures l'une à l'autre. Il va de soi qu'une telle conclusion priverait aussitôt cette science de toute certitude et la mettrait exactement au niveau des sciences empiriques ou probables. Même si, dans la démonstration abstraite, chaque nouvelle relation ne se déduit pas strictement des précédentes, du moins les conséquences impliquent-elles leurs prémisses — sans que la réciproque ne vaille aussi absolument, comme chez Spinoza. De surcroît, cette implication est nécessaire, vu que le composé — et la déduction est toujours une sorte de composition — ne peut pas exister sans ses composants. Par conséquent, chez Hume aussi, l'intuition de la conclusion comprend celle des prémisses, de sorte que, dans cette intuition, la conclusion est bien reliée à ses prémisses avec une parfaite nécessité. Il faudrait donc définir la démonstration humienne comme une sorte de saut d'une intuition à l'autre, où chaque fois les prémisses, d'abord contingentes, sont récupérées comme nécessaires dans la conclusion.

Néanmoins, aussi assurées soient-elles en principe, ces démonstrations abstraites, poussant d'une intuition à l'autre et accumulant des prémisses insaisissables comme telles hors de la conclusion, font inévitablement perdre le caractère intuitif total

ou parfaitement synthétique des conclusions de longues chaînes de raisonnements, si bien que le caractère relativement extrinsèque de la démonstration par rapport aux intuitions peut donner lieu à une relative rupture entre les deux termes. Parcourant une chaîne de raisonnements abstraits, en effet, nous n'en concevons intuitivement chaque fois qu'une partie, de sorte que la démonstration totale, qui devait seulement prolonger l'intuition, la dépasse en fait — comme cela se voit dans les artifices démonstratifs des mathématiques, par exemple. Et par suite, ces sciences doivent devenir d'autant sujettes au doute.

Or, effectivement, au contraire de ce que la définition de la raison pouvait nous laisser croire, le scepticisme n'est pas clôturé dans le seul champ des sciences empiriques, mais il peut étendre son doute à la raison elle-même. Aussi certaines que soient les intuitions intellectuelles, les sciences fondées sur elles donnent journellement lieu aux disputes des savants et sont à quelque degré incertaines. En effet, en suivant les démonstrations les plus sûres, nous ne nous mettons pas à l'abri du doute, ni même de l'erreur, car — contrairement aux déductions par lesquelles nous concevons les idées adéquates — les démonstrations des sciences abstraites ne développent pas de façon immanente une intuition originelle, mais nous contraignent d'en sortir en quelque façon. Il s'ensuit que, dans toutes les sciences démonstratives, *les règles sont certaines et infaillibles*, mais que, lorsque nous les appliquons, nos facultés faillibles et incertaines ont tôt fait de nous pousser hors de la certitude originaire et de nous plonger dans l'erreur[13].

Nous avons vu par exemple à propos de l'espace que la division à l'infini d'une quantité était impensable et que, par suite, il fallait conclure au caractère chimérique, voire absurde, de la notion d'infinie divisibilité. Toutefois, si nous suivons les démonstrations des mathématiciens et leur application du procédé le plus clair qui soit, celui de la division indéfiniment répétée des plus petites parties obtenues à chaque nouvelle opération, alors nous sommes insensiblement, invinciblement, par des étapes toutes évidentes en soi, entraînés à donner notre assentiment à une conclusion absurde, parce qu'elle contredit toute intuition possible. Dans de tels raisonnements, la certitude démonstrative vient donc contredire la certitude intuitive. Et le

13. «In all demonstrative sciences the rules are certain and infallible; but when we apply them, our fallible and uncertain faculties are very apt to depart from them, and fall into error.» THN 1,4,1 ; H I 472.

plus extraordinaire est que nous sommes conduits à cette absurdité par une chaîne de raisonnements dont chaque maillon est intuitivement certain, et dont les prémisses sont elles-mêmes des intuitions de la raison, de sorte que nous ne pouvons pas les admettre sans leurs conséquences, semble-t-il[14]. Si l'erreur provenait d'une simple contradiction entre la démonstration et l'intuition, la logique nous obligerait à affirmer l'existence de l'une et le néant de l'autre. Mais il n'en est rien, attendu que la démonstration se résume à l'intuition elle-même — prolongée il est vrai, mais par elle-même — et que la certitude qu'elle emporte est donc précisément celle de l'intuition. Il faut, par conséquent attribuer la contradiction à la raison elle-même, et partant, concevoir comme contradictoire et impensable le principe même de la contradiction et de la détermination des limites du pensable. Par suite, loin que le scepticisme se laisse limiter — comme auparavant le doute concernant les matières de fait —, il se répand automatiquement sur la raison entière, et suspend toute certitude dans son doute. Face à ces contradictions, la raison reste stupéfaite et n'a pas besoin des suggestions des sceptiques pour se mettre à se défier d'elle-même et de ses fondements. Certes, elle voit bien une parfaite clarté illuminant certains endroits, mais cette lumière confine aux ténèbres les plus profondes, et, dans ce contraste, la raison est si confondue, si éblouie, si aveuglée, qu'elle ne peut plus se prononcer avec certitude et assurance sur aucun objet[15].

Ce scepticisme de la raison est très particulier, parce qu'il suspend la valeur même de la contradiction et rend absurde l'absurdité même. Dans ces conditions le doute semble devoir devenir radical et définitif, vu que, en appliquant à la raison ses propres principes, il fait rejaillir sur sa certitude originaire — la certitude de ses intuitions et de ses règles — l'incertitude de leur application. Dans ce processus, plus la certitude était absolue, plus sa contradiction rend, paradoxalement, à la fois solide et chancelant le doute qu'elle produit indirectement. De plus, quand je réfléchis à la faillibilité naturelle de mon jugement, j'ai moins de confiance en mes opinions que quand je ne considère que les

14. «What renders the matter more extraordinary, is, that these seemingly absurd opinions are supported by a chain of reasoning, the clearest and most natural; nor is it possible for us to allow the premises without admitting the consequences.» EHU 12,2; H IV 128.

15. «Reason here seems to be thrown into a kind of amazement and suspence, which, without the suggestions of any sceptic, gives her a diffidence of herself, and of the ground on which she treads. She sees a full light, which illuminates certain places; but that light borders upon the most profound darkness. And between these she is so dazzled and confounded, that she scarcely can pronounce with certainty and assurance concerning any one object.» EHU 12,2; H IV 129.

objets de mon raisonnement. Et si je continue à réfléchir ainsi sur ma raison, me tournant chaque fois vers les jugements qui me font estimer mes facultés de juger, la logique du processus me fait diminuer continuellement la croyance et l'évidence de mes pensées, jusqu'à ce que je les éteigne complètement[16]. De cette façon — contrairement à ce qui se passe dans la probabilité et la causalité, où l'inférence élève la pure contingence à une sorte de nécessité relative, qui, sans supprimer le doute, le contrebalance par l'assurance d'une *forte croyance* — la certitude intellectuelle, par la pratique du raisonnement, se détruit elle-même, car elle joint le nécessaire à l'impossible, et laisse finalement l'esprit dans le doute le plus parfait.

Est-ce une subtile stratégie contre le dogmatisme, de la part de Hume, que d'avoir admis l'existence d'une connaissance intellectuelle certaine pour mieux l'abattre ensuite de l'intérieur et faire triompher à la fois le plus parfait scepticisme face à la raison et un scepticisme modéré — ou un empirisme non dogmatique — par rapport aux matières de fait? Toutefois, pour que l'entendement spinoziste s'écroule grâce à cette astuce supposée, il faudrait soit que la certitude humienne s'identifie à celle de Spinoza, soit qu'elle forme une condition nécessaire de toute certitude intellectuelle. Inutile de répéter ici que la démonstration immanente de l'idée adéquate ne se confond pas avec celle des sciences abstraites. En outre, il est évident aussi que le raisonnement abstrait, dans l'optique spinoziste, loin de constituer une condition pour la démonstration intuitive des idées adéquates, n'en donne qu'un reflet partiel. Par suite, les défauts de la raison abstraite ne révèlent pas tant ceux de l'entendement que ceux de l'abstraction, qui condamne les sciences abstraites à errer dans leurs démonstrations dès qu'elle les coupe de la causalité concrète des déductions intellectuelles. Il n'est donc pas surprenant pour Spinoza que la négation de la causalité dans les démonstrations conduise à la pure incertitude et à la confusion. Ainsi, la critique supposée du dogmatisme se retourne contre son auteur, au demeurant fictif lui aussi.

Car, à vrai dire, Hume ne veut pas ruiner définitivement la pure certitude intellectuelle; et ce scepticisme qu'il fait naître

16. «When I reflect on the natural fallibility of my judgment, I have less confidence in my opinions, than when I only consider the objects concerning which I reason; and when I proceed still farther, to turn the scrutiny against every successive estimation I make of my faculties, all the rules of logic require a continual diminution, and at last a total extinction of belief and evidence.» THN 1.4,1: H 1 474*.

au cœur de la raison, ce n'est pas tout à fait d'elle qu'il le tire. D'ailleurs ce doute ne s'explique pas non plus — on pouvait s'y attendre — par le défaut de caractère causal de l'intuition, mais au contraire par le fait que les démonstrations débordent la pure intuition et se mélangent à des raisonnements probables. En effet, lorsque les conclusions sont tirées hors de l'intuition, la raison entre dans des relations purement extérieures et devient un simple moyen de garantir des associations d'idées étrangères au domaine de la certitude parce qu'appartenant aux seules matières de fait. Or, utilisée ainsi, la raison n'est plus la garante absolue des vérités qu'on veut lui faire cautionner, car elle n'a plus avec elles qu'un rapport externe, contingent ou probable: dans de telles démonstrations, elle n'apparaît plus comme l'intuition du vrai, mais seulement comme sa cause. Or, dès qu'on considère la raison comme une sorte de cause dont l'effet naturel est la vérité, son action entre dans la lutte générale des causes et peut être empêchée ou déviée par d'autres causes, sans compter que nos facultés mentales sont de surcroît des causes instables. Bref, dans ces conditions la certitude dégénère aussitôt en probabilité[17]. Car, en tant que cause, la raison ne dépend plus de l'ordre intellectuel qui la constitue, mais de l'ordre associatif de l'imagination qui l'installe dans ses connexions contingentes. Là, l'évidence rationnelle n'agit plus que par la croyance qu'elle implique (et non immédiatement de par sa certitude), et c'est le jeu de la transmission de cette vivacité qui détermine alors la valeur des «démonstrations». Il est évident dès lors que le scepticisme à l'égard de la raison se ramène en fait au doute lié essentiellement à la contingence des probabilités. L'incertitude vient donc toujours de l'inférence causale, qui s'insisce ici dans les démonstrations et rend ainsi de plus en plus douteuse la croyance attachée aux évidences rationnelles à mesure qu'on réfléchit sur la contingence des liens qui interviennent dans les démonstrations[18]. En revanche, le doute minant la croyance aux démonstrations n'atteint pas la certitude intuitive elle-même, ce qui serait absurde, et partant impensable. Si les démonstrations tombent dans la probabilité, c'est dans la mesure seulement où elles appartiennent déjà à la connaissance par inférence (donc à la probabilité), et la certitude intellectuelle n'est en rien affectée par ce défaut, puis-

17. «Our reason must be consider'd as a kind of cause, of which truth is the natural effect; but such-a-one as by the irruption of other causes, and by the inconstancy of our mental powers, may frequently be prevented. By this means all knowledge degenerates into probability.» THN 1.4.1; H I 472.

18. THN 1.4.1; H I 474.

qu'elle reste au delà, ou plutôt en-deça de toute probabilité, comme la condition absolue du contingent. La certitude et la probabilité sont de natures si contraires et si incompatibles, qu'elles ne peuvent pas passer l'une dans l'autre et se mélanger, ce pourquoi elles doivent être entièrement présentes ou totalement absentes[19]. Affirmer d'une certitude qu'elle est douteuse, voilà l'absurdité par excellence. En effet, d'une part la certitude est le contraire parfait du doute, et de l'autre, le doute ne peut même pas s'opposer à la certitude absolue comme à un simple contraire dans un même genre, attendu que la certitude le précède et le fonde, si bien qu'elle constitue toujours sa condition d'existence. Nous savons en effet que seule la certitude relative ou probable s'oppose à la contestation légitime du doute, de sorte que le scepticisme face à la raison ne peut s'attaquer qu'aux excroissances probables des raisonnements abstraits.

En conséquence, contrairement à la critique spinoziste, qui voit la faiblesse du raisonnement abstrait dans le manque de fondement causal, la critique humienne voit dans l'intervention de la causalité au sein des démonstrations la seule raison de leur vulnérabilité au scepticisme. Ainsi les deux philosophies trouvent dans leurs principes le moyen de justifier leur conception de la vraie science et d'expliquer les possibilités d'erreurs des sciences abstraites, tout en se rendant chacune imperméable aux objections de l'autre. L'empiriste a défini un à priori qui se passe de la causalité et a montré que cette dernière seule introduisait l'incertitude dans les raisonnements abstraits; le rationaliste, lui, a défini la causalité en rapport avec l'adéquation, de sorte qu'il refoule entièrement le doute des démonstrations dans l'abstraction ou la pseudo-causalité de l'imagination. Un point du moins reste donc assuré et partagé: il est évident que les démonstrations deviennent sujettes à l'erreur par le fait qu'elles s'étendent au delà de la pure intuition. Autrement dit, les raisonnements perdent leur certitude dès qu'ils abandonnent la vérité éternelle conçue d'un seul coup dans l'intuition, pour faire entrer la succession des intuitions dans la «déduction», et mettre ainsi cette dernière dans la dépendance d'une liaison extérieure. Or le scepticisme est d'autant plus fort qu'on peut se demander si la pensée est possible sans l'association des idées,

19. «But knowledge and probability are of such contrary and disagreeing natures, that they cannot well run insensibly into each other, and that because they will not divide, but must be either entirely present, or entirely absent.» THN 1,4,1 ; H I 473.

c'est-à-dire sans un rapport qui s'établit entre elles de l'extérieur, causalement (au sens de Hume. ou de l'imagination). Au contraire, objectera peut-être le spinoziste, c'est pour avoir refusé l'idée d'une causalité immanente ou intellectuelle que l'empiriste doit maintenant fonder la connaissance des relations d'idées sur celle des matières de fait. Car la manière dont les idées sont associées à chaque instant ne constitue-t-elle pas un fait, précisément? Et le caractère à priori et non causal des abstractions ne vient-il pas de la pure contingence empirique, qui présente chaque nouvelle perception sans cause nécessaire? Certainement, tout cela est vrai, mais n'empêche pas la certitude d'exister, car le conditionnement externe des relations d'idées ne leur interdit nullement d'être aussi à priori. Du reste, nous savons que les relations d'idées ne sont jamais simplement «autre chose» que les matières de fait, mais bien d'autres manières d'être des mêmes choses.

Le voisinage du scepticisme le plus radical avec la plus parfaite certitude, dans la pensée de Hume, prend sa forme la plus impressionnante dans le rapport de conditionnement réciproque des faits et de la raison intuitive, dans leur collaboration sans synthèse réelle possible à l'intérieur des démonstrations. Cette complicité des faits et des idées est si forte que, à l'insistance du rationaliste qui objecterait que les abstractions se résorbent nécessairement dans l'imagination dont elles tirent tout leur être, lorsqu'on tente de les concevoir en soi, dans leur pureté (afin que la raison abstraite ne soit pas contaminée par l'obscurité des associations), et qu'on les sépare ainsi des idées adéquates (que, de toute façon la perspective empiriste ne reconnaît pas), Hume pourrait répondre que justement, la raison de la confusion et des contradictions de la raison réside dans le préjugé que les idées abstraites au sens propre — c'est-à-dire dans l'état de séparation effective — puissent exister. Or c'est précisément le traitement de telles notions comme d'idées séparées, comme de pseudo-substances, qui permet aux démonstrations de se prolonger au delà de l'intuition, comme si une conclusion certaine absolument pouvait être produite de l'extérieur, en tant qu'effet suivant sa cause. Cette illusion est manifeste dans l'exemple de la démonstration erronée de la divisibilité infinie que nous avons déjà examiné. La rectification de cette erreur est simple: il suffit de ne pas quitter l'intuition, c'est-à-dire de ne pas abstraire absolument l'idée abstraite, mais de la concevoir telle qu'elle est, dans son conditionnement perceptif réel. Bref, il faut se souvenir par exemple que l'espace

n'est rien en soi, et qu'il n'est par suite plus le même lorsque les points qui le composent changent, de sorte que sa relative identité générale, abstraite, n'existe que pour la raison qui lie les perceptions similaires et les dénomme de la même façon, sans cesser de les concevoir comme les composants distincts d'une vaste collection d'idées, dont nous examinons tour à tour l'une ou l'autre selon nos besoin pour juger des qualités de l'ensemble[20].

Alors, tant que les affirmations de la science abstraite se contentent de décrire les relations découvertes dans l'intuition, il est impossible qu'elles contiennent aucune erreur. Le caractère abstrait de la science intuitive ne signifie pas, encore une fois, que ses notions soient totalement séparées de leurs conditions concrètes et traitées comme de pures substances; au contraire, la véritable abstraction signifie que la distinction des idées reste artificielle, qu'elle n'est rien de réel, c'est-à-dire que la raison conçoit et distingue ses objets, les relations d'idées, sans les séparer effectivement de leur contexte concret, et ne les «abstrait» que dans la mesure où elle les ressemble sous un même chef, sous un même nom. Une idée parfaitement abstraite, c'est-à-dire une manière d'être séparée de ce qui est de cette manière précise, constitue une absurdité tant pour Hume que pour Spinoza. Et conséquemment, il n'existe pas non plus de démonstration au sens strict hors de l'intuition elle-même. Ces «démonstrations» qui permettent d'étendre les sciences abstraites en manipulant avec méthode les signes font déjà appel à l'inférence causale et n'appartiennent donc plus au savoir proprement dit, mais seulement à ces techniques pratiques qu'un merveilleux instinct nous a données pour diriger notre vie. Même la science des nombres, la plus sûre de toutes nos techniques cognitives, échappe à la certitude et devient une proie possible du doute et du scepticisme dès qu'elle s'aventure hors des relations les plus simples que l'intuition saisit immédiatement. Sinon pourquoi aurions-nous besoin de refaire plusieurs fois un calcul afin de nous assurer de sa justesse?

5

Sans idées adéquates ni cause de soi, Hume parvient donc fort bien à fonder sa pensée dans le savoir absolu. Les idées de

20. «It seems to me not impossible to avoid these absurdities and contradictions, if it be admitted, that there is no such thing as abstract or general ideas, properly speaking; but that all general ideas are, in reality, particular ones, attached to a general term, which recalls, upon occasion, other particular ones, that resemble, in certain circumstances, the idea, present to the mind.» EHU 12,2; H IV 129note.

l'imagination, ou les perceptions en général, lui suffisent à remplir l'intuition intellectuelle. Alors pourquoi Spinoza a-t-il besoin, lui, de chercher le concret, le réel, au delà des imaginations? Ne lui suffisait-il pas également, pour éviter les erreurs de l'abstraction, de montrer comment les êtres de raison ne sont rien hors des imaginations dont ils manifestent certains aspects partiels? Soit! mais rien ne serait résolu, vu que la démonstration de l'autonomie absolue des substances que cette solution implique, oblige alors à poser de deux choses l'une: ou bien les imaginations sont des substances, elles sont réellement distinctes, n'ont entre elles aucune relation et ne peuvent donner lieu à aucune comparaison ni supporter aucun être de raison; ou bien les imaginations ne sont pas réellement distinctes entre elles, et par suite elles sont elles-mêmes des abstractions que nous ne considérons à part que pour avoir oublié leur nature. Dans ce dernier cas, il reste à définir quelles sont les substances dont elles manifestent seulement les modes d'être. Par conséquent, la première solution mène à la dissolution de toute science, et la seconde reconduit à chercher aux abstractions un fondement réel au delà des imaginations, comme le fait Spinoza.

On sait que Hume a reconnu lui-même la difficulté de sa solution et l'a exprimée très fortement dans l'appendice du *Traité*. Il reconnaît en effet, là, qu'il y a dans son œuvre deux principes qu'il ne peut pas rendre consistants, sans pouvoir non plus renoncer à aucun des deux. Ces principes, rappelons-le, sont les suivants: que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et que l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existence distinctes[21]. Le jeune auteur, nous le savons, fait même plus que de reconnaître la difficulté, il avoue aussi que les doctrines qu'il a rejetées, le rationalisme et le spinozisme précisément (encore qu'il ne le nomme pas), donneraient un moyen de la résoudre. Car, si le lien causal était quelque chose de réel, pouvant être perçu dans les séquences causales, ou si les diverses perceptions, au lieu d'être des substances séparées, ne formaient que les modes d'une seule et même substance, le problème s'évanouirait aussitôt... et l'empirisme sceptique avec lui[22].

Mais il est vrai aussi que la manière spinoziste de procéder a également sa difficulté, qui n'est point résolue encore. Vu que la relation causale a été bannie de l'expérience temporelle et attribuée à la seule déduction intelligible des êtres, la suc-

21. «There are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences*, and *that the mind never perceives any real connexion among distinct existences*.» THH ap; H I 559.

22. «Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connexion among them, there wou'd be no difficulty in the case.» THN ap; H I 559.

cession et ses probabilités semblent tomber hors du vrai, et toute notre expérience ne devenir qu'une illusion. Cependant, comme les imaginations se réduiraient alors à des abstractions, à des modes d'être de la substance, l'illusion devrait aussi être considérée comme une manière d'être du réel. En outre, c'est jusqu'à la pseudo-causalité de l'imagination qui risquerait de tomber également hors de l'être, entraînant dans son néant toute notre expérience de la vie courante; car la relation causale qui constitue la déduction intellectuelle semble n'avoir rien de commun avec les rapports de cause à effet que nous croyons percevoir entre les objets sensibles. Par conséquent, on peut se demander si ces relations extérieures entre les événements successifs expriment encore la causalité immanente de l'entendement, ou si elles lui restent au contraire absolument étrangères et ne s'expliquent donc plus par lui. Ce problème rappelle d'ailleurs celui qui se posait déjà à propos de la science de la nature spinoziste, qui paraissait ne pas pouvoir combler l'abîme entre d'une part les modes universels et leurs lois — connus avec certitude — et d'autre part les choses ou événements particuliers — saisis dans la pure contingence et rapportés de l'extérieur à l'ordre naturel universel. Or, si les mondes de la raison (ou de l'entendement) et de l'imagination demeurent vraiment ainsi séparés, le défi de Hume concernant l'utilité, l'objet et le lieu possibles de l'entendement retrouve toute sa pertinence. En effet, la réponse que nous avions donnée — à savoir que la géométrie impliquait l'existence d'une autre faculté que l'imagination — ne vaut plus pour prouver l'existence de l'entendement à présent que les sciences abstraites peuvent être expliquées par la seule raison abstraite.

L'autonomie de la science abstraite de Hume devient donc une objection puissante contre l'intelligence causale du rationalisme, en tant qu'elle permet de rejeter l'accusation d'incomplétude de l'imagination et de retourner, en l'inversant, l'objection de confusion de la raison avec l'imagination: plus l'entendement a été distingué de l'imagination — ou la causalité immanente de la causalité temporelle —, et moins il explique ce monde... et moins aussi les objections du rationaliste portent contre l'empiriste. En effet, même l'argument selon lequel la raison abstraite doit se fonder sur l'intuition concrète des idées adéquates ne peut valoir que si l'abstraction comme telle s'explique effectivement à partir de la pure causalité intellectuelle. Seulement on sait que, dans la mesure où elle rapporte de l'extérieur les choses

les unes aux autres, la pensée abstraite (dans sa définition spinoziste) échappe à la causalité immanente et à la stricte démonstration.

Et pourtant, de même que, chez Hume, la raison composait avec la causalité dans la démonstration malgré leur totale différence de nature, de même, chez Spinoza, l'intuition rencontre l'imagination et l'abstraction au sein de la raison, de sorte que le deuxième genre de connaissance implique la possibilité d'une collaboration de ces deux modes opposés de connaître. Aussi l'abîme séparant la causalité intellectuelle immanente de l'extériorité des rapports d'images ne s'ouvre-t-il pas tant entre la raison et l'imagination que dans la raison elle-même, entre son versant intuitif et son versant abstrait. Le simple fait que des idées adéquates puissent être aussi des idées de propriétés communes, c'est-à-dire de modes ayant un rapport extérieur à d'autres pose déjà en son entier le problème des rapports de l'imagination et de l'entendement. La présence de la raison entre la pure opinion et la science intuitive n'atténue donc en rien leur contraste, car la raison est la rencontre même de ces opposés, et elle n'est par suite ni plus ni moins possible que cette union paradoxale. Autrement dit, en posant l'existence de la raison, Spinoza affirmait déjà la possibilité et la réalité d'un contact entre l'intuition et l'imagination, et partant, entre la causalité immanente et les rapports extérieurs des abstractions.

Cependant, que peut-il y avoir de commun entre les rapports de l'idée adéquate à sa cause immanente et ceux d'une image à sa pseudo-cause, pour autoriser à considérer les imaginations comme des affections de la substance plutôt que comme de purs non-êtres, ou même de véritables substances séparées? Car comment la causalité intellectuelle pourrait-elle encore s'exprimer dans les rapports des imaginations? Or il est vrai en effet que l'entendement doit expliquer l'imagination, si les images sont, à quelque degré, des modes de la substance et, par suite, des effets de la cause absolue.

Nous nous souvenons que l'essence des images se définit par leur conatus. Cet effort pour persévérer dans l'existence est à la fois l'essence et la puissance des modes. La puissance, ou le conatus, par lequel une chose s'efforce de persévérer dans son être, n'est, dit Spinoza, rien d'autre que l'essence donnée ou actuelle de la chose[23]. De même que l'essence de Dieu est sa

23. «Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.» E 3.7; S II 146.

puissance, celle des modes est cette puissance qu'ils exercent pour subsister. Puissance absolue, Dieu est aussi l'existence absolue et la cause absolue, par laquelle tout existe et exprime ainsi son origine — savoir la puissance et la causalité identiques à l'existence. Le conatus manifeste donc la substance ou la cause absolue dans l'essence actuelle des choses. Or cette présence de la cause à l'intérieur de tout mode, de toute image, implique l'autorité universelle de l'entendement et sa capacité d'expliquer ou de comprendre aussi les images. Néanmoins le conatus n'est plus la simple puissance divine: il en diffère par le fait qu'il n'est plus comme elle absolument identique avec son existence. En effet, la tendance à persévérer dans l'existence implique la distinction de la tendance et de l'existence, sans quoi le conatus se confondrait avec l'existence de la chose. Or une telle confusion est exclue, parce que la chose est mise à distance de son existence dans la mesure où celle-ci devient justement l'objet d'un effort d'appropriation. Le mode vise son existence comme quelque chose d'extérieur à lui, dont il peut être séparé. Certes, il n'en est pas séparé actuellement, car alors il ne pourrait pas y persévérer, mais devrait l'acquérir, et il deviendrait absurde de lui attribuer encore une puissance, attendu qu'il serait privé d'actualité ou d'essence actuelle, c'est-à-dire de conatus justement. Tendant donc vers son existence, le mode n'est toutefois pas entièrement distinct d'elle. Car la puissance n'est rien d'autre que l'existence, et le spinozisme refuse absolument qu'elle puisse la précéder. Seul le mode existant peut tendre encore vers son existence. Seulement, ici, au lieu de signifier le rapport d'identité à soi-même de l'existence de la substance, la puissance rapporte l'existence à elle-même à travers une distinction. Par suite, contrairement à l'essence éternelle et absolue, identique à l'existence même de la chose, le conatus définit une essence actuelle en tant que tendance vers un inactuel.

Bref, le rapport de l'existence à elle-même comme puissance peut prendre deux formes: soit celle de la cause de soi, en Dieu, soit celle de la tendance vers soi, dans les modes. C'est évidemment cet être relatif de la puissance qui, déjà dans l'existence absolue, introduit le rapport d'identité de la cause de soi et permet de comprendre l'existence des distinctions. Car, si, comme chez Hume, la substance était indifférente à la causalité, sans cause, son identité serait absolue, ou plutôt la substance ne serait pas identique à elle-même, vu que l'identité implique la relation, mais elle serait la pure indifférence même. Et d'une telle origine, il ne pourrait jamais naître aucune différence; de

telle façon que l'objection selon laquelle le système à une substance doit confondre tous les êtres parce qu'il ne possède aucun moyen de les distinguer, demeurerait irréfutable. Cependant, étant cause de soi, la substance comprend déjà la distinction: celle par laquelle seule l'identité peut exister, c'est-à-dire la différence antérieure à toute division, liée au dynamisme antérieur à tout mouvement et à tout repos, à savoir la puissance absolue comme existence éternelle. En un mot, cette distinction originaire est l'identité de l'effet et de la cause qui s'exprime dans l'idée adéquate, Dieu étant cause des choses comme il est cause de soi.

Toutefois cette vérité ou adéquation parfaite que l'entendement perçoit dans les choses singulières ne se confond pas vraiment avec le conatus. Car ce dernier n'est plus la parfaite adéquation, mais le dépassement réciproque de l'existence et de la puissance. En effet, tandis que l'idée adéquate nous donne l'essence éternelle des choses, la perception de leur conatus nous en présente l'essence actuelle. Or c'est entre ces deux essences (l'éternelle et l'actuelle) que naît l'extériorité, en tant que conséquence du développement immanent de la causalité vraie. Le conatus définit bien la chose, parce qu'il la rapporte à sa cause, savoir la puissance de Dieu qu'elle exprime; néanmoins cette essence actuelle ne se confond pas simplement avec l'idée éternelle de la chose, parce qu'elle la représente en relation avec d'autres effets, et comme cause déterminée dans la connexion des effets particuliers. Par suite, dans le conatus, la puissance ne reste plus simplement identique à l'existence, mais elle s'en fait partiellement exclure par d'autres déterminations de la puissance. Au lieu d'affirmer absolument l'existence dans l'éternité ou la cause de soi, la puissance déterminée de la chose entre dans le conflit des tendances et se définit dans l'extériorité de la tension de l'actuel vers un inactuel que cette lutte implique. Or ce conflit est la racine des abstractions, le lieu où les déterminations peuvent se définir finalement à partir de l'inactuel, de l'extérieur, et non plus de l'intérieur vers l'extérieur comme dans le conatus. Quant au passage de l'essence éternelle à l'essence actuelle, il ne peut s'expliquer que par la structure causale de la substance. En effet, la même distinction modale qui fonde l'identité du mode à la substance dans le rapport causal par lequel les modes sont créés absolument, devient division et extériorité dans les rapports de cause à effet reliant les modes entre eux. Bref, la causalité seule peut faire du mode un être en un autre, alors même que cet autre dans lequel il est

et par lequel il s'explique reste enveloppé en lui et constitue sa propre cause adéquate. En tant que cause de soi, la substance est un absolu qui, s'incarnant dans ses modes, les explique en soi, sans référence à aucune autre cause. Cependant, si elle n'implique pas d'autres causes, elle n'en exclut pas non plus, lors même que la cause de soi s'impose comme la seule cause de tout.

Par conséquent, la structure causale de la substance et de l'entendement — c'est-à-dire la distinction de l'identique — donne cette différence première que réclamait Hume et sans laquelle tout se confond dans la plus parfaite indistinction. C'est la causalité qui fonde la distinction et clarté des idées adéquates, et c'est elle par suite qui produit aussi bien les différences modales que les distinctions de raison. Loin que l'intuition causale se sépare radicalement de l'imagination et renvoie cette faculté au néant, elle la fonde et l'explique. Chez Spinoza également, le possible a seulement une valeur dérivée et implique le nécessaire. Le possible ne naît en effet qu'avec le conatus, c'est-à-dire avec la tendance à persévérer dans l'existence, présupposant la projection de cette existence hors d'elle-même; et le possible apparaît alors comme l'opposé du pur actuel, de sorte qu'avec lui seulement les rapports de probabilité peuvent prendre un sens. Or seul le caractère causal profond du conatus — dans lequel la cause de soi se distend pour devenir la persévérance d'une détermination dans l'espace d'existence commun d'autres déterminations — permet d'expliquer intellectuellement, sinon le détail des relations probables de l'expérience commune, du moins les conditions de l'extériorité et de la probabilité elles-mêmes.

6

L'objection disant que l'entendement spinoziste devait rester incapable de rendre compte de l'expérience commune et demeurer suspendu dans une sorte d'espace vide illusoire, parce qu'il définissait une causalité différente de celle de l'expérience, peut maintenant être retournée contre la conception humienne de la raison. Étrangère à la causalité, l'intuition des relations d'idées paraît en effet devoir rester vide, capable seulement de former des abstractions purement artificielles, dont toute application risque de faire intervenir la probabilité. En outre ce savoir rationnel ne peut pas s'étendre à ce qui forme le caractère spécifique de l'expérience: les relations externes des percep-

tions. Qu'y aura-t-il de commun en effet entre les relations d'idées et les rapports de faits, si les unes proviennent d'une pure distinction de raison, tandis que les autres impliquent une différence réelle? Et de surcroît, ici, le conditionnement ne va pas des abstractions aux faits, mais inversement. Car sans une association extérieure de perceptions réellement différentes, la raison ne pourrait distinguer aucune qualité commune dans leur composé ni former par suite aucune notion abstraite. Au contraire, bien qu'aucun composé ne puisse exister sans ses qualités abstraites, les perceptions simples peuvent à la rigueur se suffire et s'imposer seules, de par leur pure présence.

L'hétérogénéité de la science intuitive et des sciences empiriques semble confirmée par la façon dont les relations entre les perceptions sont classées par Hume en deux groupes bien distincts: les unes appartenant au domaine de la vraie connaissance et les autres donnant lieu aux seules probabilités[24]. On peut croire en effet que notre savoir sera ou non certain selon qu'il porte sur un genre de relations ou sur l'autre. Par exemple, si nous dirigeons notre attention sur une relation causale, cette classification borne notre connaissance à la probabilité, tandis que si nous concevons une ressemblance, alors, au contraire, elle nous garantit une science certaine. Il paraît donc important pour l'empirisme de conserver pure cette distinction des relations, dont la disparition entraînerait la confusion des deux modes de connaissance. Pourtant, d'un autre côté, cette séparation radicale est désastreuse pour le système, dans la mesure où elle cantone la raison intuitive hors des matières de fait et interdit au philosophe d'obtenir une connaissance assurée de la constitution de l'expérience concrète. Et finalement cette division de la connaissance doit mener au scepticisme, vu que seules des intuitions isolées forment quelques points lumineux dans la nuit ambiante du doute, sans l'éclairer ainsi tant soit peu. Bref, que peut faire concrètement le sceptique empiriste sinon s'abandonner à l'opinion dans toutes les questions importantes? Et comment se défendra-t-il contre le rationaliste, qui déduit toute l'expérience d'une causalité éternelle et répand partout sa clarté intellectuelle, tandis qu'il ne fait que tâtonner dans la nuit de ses probabilités ou sauter sur l'un ou l'autre de ses flots de lumières, où il reste ébloui et ne voit plus rien alentour?

24. THN 1,3,1; H I 373. & THN 1,3,2; H I 375.

Cependant les relations ne se divisent pas seulement selon qu'elles donnent lieu à la vraie connaissance ou nous tournent vers les probabilités, mais aussi selon qu'elles sont considérées comme naturelles ou philosophiques. Rappelons que par relations naturelles, Hume entend les principes de l'association des idées ou des perceptions, et par relations philosophiques, les principes de la comparaison des choses[25]. A première vue, il est vrai, cette division semble redoubler simplement celle qui sépare les relations d'idées et les matières de fait — les relation philosophiques correspondant plutôt aux premières et les naturelles aux secondes. Mais il suffit déjà d'examiner le contenu de ces deux classifications pour remarquer qu'elles ne se recoupent pas. La causalité, par exemple, fait partie des relations naturelles aussi bien que des philosophiques, alors qu'elle est propre aux seules matières de fait et parfaitement étrangère aux relations d'idées; ou bien la ressemblance, le modèle des relations d'idées, fait aussi partie des relations naturelles. La séparation se fait donc d'une autre façon que dans le premier classement. En effet, les relations philosophiques ne représentent pas un ensemble partiel de la totalité des relations, mais elles comprennent toutes les relations possibles, parce que partout où il y a des relations des comparaisons peuvent être faites. Ici, on demandera peut-être si la comparaison n'est pas le propre de la raison intuitive. Car, dans ce cas, la causalité, par exemple, pourrait donner lieu à de pures comparaisons. Et ne serait-elle pas dès lors l'objet de certitude plutôt que de probabilité, contrairement à ce qu'en dit la doctrine humienne? De toute façon, après la division des relations en philosophiques et naturelles, que pourrait encore signifier l'autre division? Ne pourrait-on pas en effet définir simplement l'imagination par l'association, et la raison intuitive par la comparaison?

Sans doute, la division des relations du *Traité* est assez difficile, et c'est probablement pourquoi Hume ne la reprend pas ultérieurement. Néanmoins, nous allons voir qu'elle peut avoir ses raisons. Il en ressort déjà que toute relation naturelle est également une relation philosopbique, tandis que les rapports probables et les relations certaines s'excluent réciproquement. Il est évident aussi que cette dernière division ne découpe que l'ensemble des relations philosophiques. L'*Enquête* ramènera, elle, ces

25. «The word RELATION is commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other (); or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them.» THN 1,1,5; H I 322.

deux divisions à la distinction générale entre les matières de fait et les relations d'idées.

Nous avions pris pour modèle des idées abstraites la notion d'espace, qui donne lieu à la géométrie, en tant que science certaine. Mais, paradoxalement, Hume cite les relations spatiales parmi celles qui font l'objet d'une connaissance probable — la causalité, l'identité et les situations spatiales et temporelles[26] —, de sorte que — malgré le caractère exclusif de ces deux modes de connaissance, et contrairement à ce que nous avions pu croire jusqu'ici — les mêmes relations peuvent donner lieu aussi bien aux sciences à priori qu'aux sciences à postériori. Nous avons déjà expliqué cette apparente anomalie en définissant la science de l'espace d'une part comme géométrie abstraite, et de l'autre comme géométrie concrète, géographie ou topologie. Mais il n'en demeure pas moins que, même comme objets de sciences différentes, ce sont les mêmes relations qui appartiennent là à la raison intuitive et ici à la raison illative ou empirique. Par conséquent, si ce double classement des relations spatiales n'est pas une pure inconséquence du *Traité*, alors Hume avait raison d'abandonner par la suite cette définition de la certitude et des probabilités à partir des relations sur lesquelles elles portent, attendu que cette détermination n'est pas universellement valable*.

Mais pourquoi et comment alors exclure tout de même la causalité des relations d'idées et de la science certaine? Car la division du *Traité* avait au moins cet avantage de montrer la coupure entre les relations qui sont des produits de l'abstraction — les pures relations d'idées — et celles qui s'établissent de l'extérieur entre les faits — les rapports entre objets. Si cette distinction n'est plus clairement effectuée, est-il possible encore d'éviter que la connexion causale ne devienne aussi l'objet du savoir et qu'elle doive par suite se concevoir comme nécessaire absolument?

En vérité, toutes les relations philosophiques — c'est-à-dire toutes les relations en tant que principes de comparaison ou qualités comparatives — sont des objets de savoir absolu, puisque la comparaison est le processus par lequel naît la distinction de raison[27]. Cependant, s'il est vrai que tout raisonnement consiste en une comparaison, est-il vrai aussi que la raison se réduise à l'intuition?

En tout cas, contrairement à ce que nous avons pu croire jusqu'ici, la causalité est une relation philosophique (comme toute relation), et partant elle est un objet de la raison. Et il en va évidemment de même pour les autres relations de faits (les rapports spatio-temporels et l'identité). Bref, toutes les formes de raisonnements ne sont rien d'autre que des comparaisons, c'est-à-dire la découverte des relations constantes ou inconstantes que les objets ont entre eux. Si les objets reliés sont présents aux sens avec leur relation, nous appelons cela perception plutôt que raisonnement — et par conséquent, selon l'usage

26. THN 1.3.2; H I 375.
27. THN 1.3.3; H I 380.

courant, nous ne devrions pas nommer raisonnements les observations que nous faisons concernant l'identité et les relations spatio-temporelles, étant donné qu'en elles l'esprit ne dépasse pas ce qui est immédiatement présent aux sens. Seule la causalité donc, parmi les rapports de faits, conclut Hume, implique un raisonnement, en tant qu'elle nous fait passer d'un objet à l'autre au delà de la pure expérience sensible[28]. Voilà pour le moins un étrange renversement! L'identité et les relations spatio-temporelles, en *tant* qu'elles *sont* perçues immédiatement dans le donné perceptif, se voient refuser le titre d'objets de raisonnement, alors que justement, par cette présence immédiate et totale, ces relations ressemblent énormément aux relations d'idées, aux objets de la vraie raison. Et au contraire, la causalité, par cette même raison qui l'avait fait classer parmi les pures matières de fait — parce qu'elle est la seule relation à entraîner l'esprit hors de son expérience immédiate —, devient subitement l'objet privilégié du raisonnement. Mais, en vérité, le renversement ne concerne ici que le sens de «raison», qui signifie dans le vocabulaire humien tantôt certitude intuitive et démonstrative, tantôt au contraire le passage de prémisses données à une conclusion non présente directement en elles («raison» tendant plutôt vers la première signification et «raisonnement» vers la seconde). Et effectivement, c'est précisément cette extériorité de la conclusion par rapport aux prémisses qui fait de l'inférence causale le type même du raisonnement moral ou empirique.

7

Le fait que, contrairement aux autres relations, la causalité fasse intervenir un terme absent et permette ainsi de dépasser en quelque sorte le donné expérimental[29], entraîne non pas une indépendance plus grande de l'inférence par rapport à l'expérience, mais au contraire, l'impossibilité d'accomplir l'inférence par un pur raisonnement, contrairement à ce qui se passe

28. «All kinds of reasoning consist in nothing but a *comparison*, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other. () When both the objects are present to the senses along with the relation, we call *this* perception rather than reasoning (). According to this way of thinking, we ought not to receive as reasoning any of the observations we may make concerning *identitity*, and the *relations of time and place;* since in none of them the mind can go beyond what is immediately present to the senses (). 'Tis only *causation*, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that 'twas follow'd or preceded by any other existence or action.» THN 1,3,2; H 1 376.

29. THN 1,3,2; H 1 377.

concernant les relations d'idées. Certes, ces dernières, un peu comme les relations spatio-temporelles ou l'identité, sont immédiatement données avec les perceptions dont elles expriment certaines qualités communes ou circonstancielles — c'est-à-dire leur manière d'être donnée dans une seule perception composée —; elles ne requièrent donc aucune déduction pour être perçues et leur conception est ainsi une pure perception (cette immédiateté constituant la garantie même de leur vérité). Pourtant, elles sont bien rationnelles au sens fort, en ce sens qu'elles paraissent seulement par une distinction de raison, de telle façon que l'intuition des relations d'idées ne se confond pas avec la simple perception; sans en différer réellement non plus. Par contre, l'inférence causale — encore qu'elle ne puisse s'effectuer que sous la forme d'un enchaînement d'idées faisant dépasser le donné sensible immédiat et constituant un raisonnement en ce sens — n'appartient pas à la pure raison pour le même motif qui en fait le modèle du raisonnement moral ou probable. En effet, la conclusion que l'inférence tire de ses prémisses n'est pas strictement contenue en elles, si bien qu'elle ne peut pas être perçue intuitivement par une pure distinction de raison. Aussi, dépassant le donné perceptif immédiat, la conclusion de l'inférence est-elle toujours dépendante de la vérification expérimentale. Elle implique la comparaison prolongée avec l'expérience réelle en tant qu'extérieure, et en dépend d'autant plus qu'elle la «dépasse» en une certaine mesure.

Toutefois, ceci n'empêche pas la relation causale d'être aussi un pur objet de l'intuition rationnelle. Car, tendant vers l'extérieur, l'inférence reste néanmoins totalement «dans l'esprit» pour le philosophe qui en fait la critique et a mis entre parenthèses la pseudo-certitude qui résulte du raisonnement causal. Le doute qui se développe naturellement au sein de l'opinion ne peut devenir en effet systématique — et engendrer ainsi le scepticisme à l'égard de toute connaissance probable — que grâce au recul par rapport à la croyance naturelle que le philosophe peut prendre dans la certitude rationnelle ou intuitive. Alors, coupée de son effet naturel (la croyance) et vue comme pure relation philosophique, la causalité révèle sa pure nature de probabilité et perd sa prétention à la certitude en devenant justement l'objet de la science certaine.

En tant que relation naturelle, l'inférence nous fait croire à l'existence d'une connexion nécessaire entre la cause et l'effet, et, par un raisonnement instinctif, qui n'est que l'habitude

antérieure à tout raisonnement réfléchi ou conscient, elle nous transporte hors de ce que notre expérience nous donne véritablement. Mais cette attitude naturelle nous porte infailliblement au doute aussi bien qu'à la certitude instinctive, et elle oblige donc le philosophe à rechercher la certitude à laquelle il aspire hors de cette opinion naturelle, à la fois si puissante et si peu certaine. Alors la connexion nécessaire disparaît en quelque sorte, et l'effet ne se déduit plus directement de sa cause, si bien que les termes de la causalité apparaissent dans leur extériorité réciproque. En compensation, l'inférence devient visible dans sa structure intelligible, comme une relation complexe tout entière présente dans l'esprit et patente dans l'intuition rationnelle certaine qui la conçoit dans sa pure nature de relation d'idées.

Par suite, loin que, de par sa nature de probabilité, la relation causale doive échapper à la philosophie — c'est-à-dire à la science rationnelle et certaine de la «nature humaine» — elle s'y explique et acquiert une nouvelle certitude et une nécessité différente de celle de la probabilité. Toute la critique de la causalité repose sur ce principe de la science certaine affirmant que rien n'est vrai qui échappe à l'intuition ou à l'analyse rationnelle du donné perceptif actuel. Ainsi, quand l'habitude tend à nous faire croire que les causes impliquent leurs effets et vice versa, nous projetant dans une sorte de réalité extra-perceptive, la méthode philosophique — ou le principe de la vraie connaissance — veut que nous considérions les objets purement en eux-mêmes, selon ce que nous percevons vraiment en eux seuls, tels qu'ils nous sont donnés. Et alors, là où l'inférence nous faisait croire à une connexion nécessaire, nous ne voyons plus que des perceptions distinctes et séparables dont la relation est purement externe ou contingente. En effet, aucun objet n'implique l'existence d'un autre si nous les considérons en eux-mêmes et ne regardons jamais au delà des idées que nous en formons. Une inférence permettant de passer à priori d'un objet à l'autre relèverait de la science certaine et impliquerait la contradiction absolue et l'impossibilité de toute conception de quelque chose de différent de cette relation. Mais nous savons que, toutes les idées distinctes étant séparables, il ne peut pas y avoir de telle impossibilité[30]. Ramenés à leur nécessité, c'est-à-

30. «There is no object, which implies the existence of any other if we consider these objects in themselves, and never look beyond the ideas which we form of them. Such an inference wou'd amount to knowledge, and wou'd imply the absolute contradiction and impossibility of conceiving any thing different. But as all distinct ideas are separable, 'tis evident there can be no impossibility of that kind.» THN 1.3.6; H I 386. & A: 13-14.

dire à leur être intuitif, les causes et les effets ne se relient plus individuellement, et leur connexion individuelle perd tout caractère de nécessité. Bref, nous ne découvrons la vraie nature de la causalité et de la probabilité qu'en respectant l'exigence de la raison philosophique de ne rien admettre pour certain hormis ce qui est réellement présent à l'intuition, et en refusant la tentation naturelle de notre instinct de nous porter au delà des idées que nous formons effectivement. Alors, nous ne percevons plus un effet particulier sortant pour ainsi dire nécessairement de sa cause particulière, mais des séries d'idées semblables organisées en diverses chaînes concurrentes de séquences similaires et une sorte de mécanisme tendant à rendre plus vives ou plus présentes les chaînes les plus nombreuses, c'est-à-dire l'inférence par habitude. Toutes ces relations décrites par Hume comme formant vraiment l'inférence ne sont pas, à l'image du résultat naturel de celle-ci, purement probables: elles constituent au contraire le pur donné intuitif de la causalité et sont nécessaires en tant que tel.

Bref, si le résultat naturel de l'habitude est toujours une pure probabilité, la probabilité en elle-même — considérée dans sa vérité intuitive — n'est pas à son tour une pure réalité probable, mais l'objet d'une certitude absolue. Quand je considère le cours du soleil et que, le regardant se coucher à l'horizon, je prédis son lever à la prochaine aube, ma prédiction ou ma croyance reste incertaine concernant le fait futur prévu, elle est en revanche absolument certaine en tant qu'elle devient elle-même l'objet d'une véritable connaissance philosophique. Car rien ne peut faire que je ne croie pas au prochain retour du jour, les circonstances de mon inférence restant inchangées. En effet, toute cette inférence forme une seule idée composée dont la croyance représente uniquement une qualité distinguée de l'ensemble par la seule raison, si bien qu'elle est l'objet d'une certitude absolue, le contraire de cette croyance — son inexistence — étant absolument impossible, vu que la croyance n'est jamais réellement différente de l'idée composée dont elle exprime une manière d'être. Conçue dans sa complexité, l'inférence causale acquiert ainsi un être nécessaire qui la rend susceptible de connaissance philosophique au même titre que les relations numériques ou la ressemblance. Certes, il n'y a jamais aucune connexion nécessaire entre telle cause et tel effet déterminés, considérés en eux-mêmes; et pourtant, si l'on envisage la cause et l'effet dans l'idée complexe dont ils font partie, alors l'inférence qui les relie apparaît avec évidence

comme un élément constitutif de cette idée, dont la nécessité est parfaite sous ce rapport. Considérée selon son être intuitif, la causalité n'est, comme l'espace ou le temps, qu'une espèce d'abstraction, c'est-à-dire une relation intime entre des composants pris en tant que tels au sein de la perception complexe. De même qu'un point envisagé en lui-même n'a aucune connexion nécessaire avec d'autres points particuliers, mais devient pourtant un élément nécessaire d'un certain espace concret, de même tel effet et telle cause, réellement différents l'un de l'autre, deviennent pourtant les éléments nécessaires (et nécessairement connectés de telle façon précise) du complexe causal concret qu'ils contribuent à former. La relation entre une cause et son effet n'est donc purement extérieure que lorsqu'on envisage ses termes isolément, car alors chaque perception apparaît dans sa nature substantielle séparée et ne montre aucun passage vers autre chose qu'elle. Par contre, dès que l'inférence est considérée comme l'idée complexe qu'elle est, la cause et l'effet, en tant que composants de cette idée, sont nécessairement reliés entre eux par cette manière d'être qui caractérise leur composé particulier: la croyance*.

Dans ces circonstances, il semble qu'il n'y ait maintenant plus aucune différence entre la causalité et les autres relations, et que leur division en relations d'idées et rapports de faits devienne inutile. Car la causalité, vue dans sa vérité, devient une relation d'idées, tandis que, inversement, aucune relation d'idées ne serait jamais produite sans l'association imaginaire. Prenons le cas de la ressemblance. Ne peut-on pas dire que nulle idée, considérée en soi, ne ressemble à nulle autre, et que par suite la ressemblance est une pure relation extérieure, dépendant d'un fait qui est l'association en soi contingente de deux ou plusieurs idées? Assurément. C'est dans l'idée complexe seulement que la ressemblance des composants apparaît comme leur principe de composition. Il n'y a donc à cet égard aucune différence de nature entre les relations, qui toutes peuvent être envisagées selon leur contingence ou selon leur nécessité. (C'est probablement cette nature ambiguë de toutes les relations qui incite Hume à abandonner leur classification relativement arbitraire sous ce rapport après sa première œuvre.) Mais, dans ce cas, y a-t-il un sens à distinguer encore entre les relations d'idées et les matières de fait? Les relations probables ne se révèlent-elles pas finalement aux yeux du philosophe n'être qu'une manière erronée de considérer les relations d'idées?

Non; cette division reste essentielle, et l'annuler reviendrait à oublier simplement le résultat de la critique de la causalité. Le fait que les mêmes rapports puissent devenir l'objet de certitude ou de probabilité, n'autorise en aucune façon à confondre ces deux modes de connaître. Certes, du point de vue philosophique, la relation causale apparaît comme absolument nécessaire. Mais cette nécessité intuitive n'exclut pas la probabilité en tant que telle: elle la fonde au contraire dans sa différence radicale d'avec la certitude. Certes, ma croyance dans la répétition du lever du soleil, de jour en jour, représente une manière d'être nécessaire de la perception complexe qui constitue cette inférence causale. Pourtant, il n'empêche que cette croyance n'est pas elle-même une connaissance vraie du prochain lever du soleil (et des aubes subséquentes), mais seulement une attente assurée de cet événement, une pure «connaissance morale», ou plutôt une simple prévision probable de l'effet réel, dont je ne possède qu'une idée vive en attente de réalisation. Ce qui est nécessaire, en effet, c'est la présence de la croyance dans telle inférence causale, et non pas la réalisation de l'objet de cette croyance. Voilà pourquoi le scepticisme radical à l'égard des matières de fait est à la fois nécessaire pour le philosophe et impossible: il est une conséquence nécessaire du caractère probable — ou de la non-connaissance — lié à la croyance; il est en revanche impossible comme attitude réelle, parce que la croyance en elle-même est une réalité nécessaire à laquelle le plus parfait sceptique n'échappe pas[31].

On voit à présent la raison du classement des relations selon qu'elles produisent ou non une connaissance probable: seules conduisent à des probabilités ces relations qui contiennent un élément de croyance propre, et, parmi elles, la causalité au premier chef. Toutefois cette caractéristique n'empêche nullement ces relations de devenir également les objets d'une connaissance certaine. Seulement, la même relation est différente selon qu'elle est envisagée à partir d'un mode de connaissance ou de l'autre, et ce n'est pas la même connaissance qui, dans le même objet, appartient à la certitude ou à la croyance.

Selon qu'on la conçoit comme relation philosophique — c'est-à-dire comme pure dimension de comparaison à l'intérieur de l'idée complexe — ou comme relation naturelle — donc comme principe d'association des idées —, la cause se définit par les purs rapports des idées dans la mémoire, l'imagination et l'expérience

31. THN 1,4,7; H I 548.

présente, ou bien par le passage d'une impression présente à une idée corrélative. C'est pourquoi nous pouvons définir la cause soit comme un objet suivi d'un autre, là où tous les objets similaires au premier sont suivis par des objets semblables au second, soit comme un objet suivi par un autre et dont l'apparition conduit toujours notre pensée à cet autre[32]. Ces deux définitions situent la cause une fois parmi les relations philosophiques, et l'autre parmi les naturelles. Dans la première, l'inférence elle-même n'apparaît pas, tandis qu'elle constitue l'essentiel de la deuxième. En tant que relation philosophique, la causalité est donc définie indépendamment du raisonnement causal, tandis que ce raisonnement définit au contraire le rapport causal en tant que relation naturelle[33]. Mais, est-ce à dire que la première définition soit celle de la cause telle que la raison intuitive la connaît, tandis que la seconde la montrerait telle qu'elle est vue à partir des probabilités? Certes non. Attendu que l'inférence et la croyance ont aussi leur vérité philosophique, ou leur nécessité en tant qu'êtres abstraits, il va de soi que la deuxième définition de la cause ne fait que la saisir par ce côté-là, si bien qu'elle est intuitive aussi. Néanmoins, il y a bien une analogie entre les deux divisions, celle des relations philosophiques et naturelles d'une part, et celle des relations d'idées et des matières de fait de l'autre. Vue comme relation naturelle, la causalité se définit par sa dimension d'habitude, et partant, de croyance. Vue comme relation philosophique, par contre, elle se définit uniquement en tant que comparaison d'idées. Dans le premier cas, l'aspect d'actualité des perceptions intervient, et avec lui la considération de leurs degrés de vivacité. Dans le second, l'idée composée est considérée hors de toute référence à l'actualité, sous son aspect d'éternité. Toutefois cette remarque reste encore insuffisante. Nous savons en effet que, en tant qu'origine de connaissance probable, la causalité ne laisse pas d'être objet de science certaine et, par suite, relation philosophique. Il faut donc chercher encore ailleurs la différence de ces deux définitions de la cause: comme relation naturelle, la causalité apparaît à l'intuition dans sa fonction non intuitive, d'instinct, d'outil de la vie, qui, quoique connu de science certaine, n'en reste pas moins tourné vers les

32. «We may define a cause to be *an object, followed by another, and where all the objects, similar to the first, are followed by objects similar to the second.* () We may () form another definition of cause; and call it, *an object followed by another, and whose appearance always conveys the thought to that other.*» EHU 7.2; H IV 63. Voir aussi THN 1.3.14; H I 463-64.

33. THN 1.3.6; H I 394.

probabilités; en tant que relation philosophique, en revanche, la causalité est conçue intuitivement comme intérieure à la science certaine, comme «instrument» de la raison comparative, comme pure relation d'idées capable de produire des démonstrations. Sous ce dernier aspect, la causalité peut engendrer un pur calcul rationnel de probabilités, dont le sens reste purement arithmétique — un tel calcul étant à la fois certain et dépourvu de dynamisme, attendu que la croyance ne peut s'y attacher que de l'extérieur, par l'inférence. Car, si la science peut connaître la croyance et l'inférence, elle demeure par contre totalement incapable de les utiliser*. Autrement dit, les relations naturelles peuvent être connues avec certitude, en elles-mêmes, mais seules les relations philosophiques constituent la certitude**. (Ainsi les deux divisions des relations trouvent-elles leur justification. Leur corrélation ne les réduit pas à l'identité, mais les fait apparaître comme des reflets l'une de l'autre, voire l'une dans l'autre. Il est devenu évident aussi que la distinction des relations d'idées et des matières de fait ne coïncide strictement avec aucun partage stable de l'ensemble des relations.)

On voit que Hume a parfaitement répondu maintenant à l'objection disant que l'empirisme était condamné à ne pas comprendre l'expérience elle-même à cause du caractère non causal de la science intellectuelle abstraite. Il est faux de prétendre que la relation causale reste parfaitement étrangère à la raison non causale (c'est-à-dire à la raison qui ne se sert pas de la relation causale), non seulement parce que toute relation est par nature une abstraction — et partant une relation philosophique —, mais encore parce que le fondement de toute probabilité — la croyance — et les probabilités elles-mêmes ont d'une certaine façon leur nécessité intellectuelle et s'expliquent rationnellement***, bien que la connaissance rationnelle ne soit justement plus ici la production causale de l'objet, comme chez Spinoza. Nonobstant cette différence de taille, comme dans le spinozisme, la relation de cause à effet n'est purement extérieure que pour l'imagination, qui, dans la connexion causale, voit uniquement les événements singuliers actuellement reliés par l'inférence, opérant instinctivement, sans percevoir l'habitude qui agit en elle. Alors la connexion apparaît nécessairement comme extérieure, en effet, puisque rien, ni dans la cause ni dans l'effet, ni dans leur position actuelle, ne révèle cette connexion entre des êtres en soi simplement différents. Seule la raison, se libérant de la fascination de la croyance, découvre l'inférence et

l'habitude au cœur de la connexion et l'explique ainsi de l'intérieur, la manifestant comme la propriété abstraite d'une idée complexe de la mémoire; de sorte que, chez Hume aussi, c'est la raison intuitive qui rend finalement compte de la causalité réelle.

Il reste cependant entre les deux doctrines cette différence importante que, dans l'une la causalité découle entièrement de la cause — de la substance cause de soi — pour venir se perdre, si l'on peut dire, dans la pseudo-causalité de la lutte des images, alors que dans l'autre, le vrai lieu des rapports de cause à effet demeure celui des objets de l'imagination, la raison ne donnant que les conditions à priori ou abstraites de ces relations. Ce sont les substances qui sont reliées causalement chez Hume, tandis que pour Spinoza la causalité ne peut être qu'immanente à la substance, même si elle unit bien des êtres physiques réels, dont la différence est seulement modale.

L'intuition aussi, rappelons-le, a une nature différente chez les deux philosophes. Chez l'un, identique à la démonstration, elle comprend immédiatement la nécessité de la déduction causale interne à toute idée adéquate; chez l'autre, limitée aux relations abstraites des perceptions, elle est antérieure à toute probabilité et par suite à toute nécessité causale, si bien que la science certaine ne descend pas des causes aux effets, mais connaît au contraire la causalité elle-même par les à priori antérieurs à tout rapport causal, par les relations abstraites, conditions de toute connexion de faits. Là où l'intuition de la vérité d'une chose est identique à sa production et explique les êtres réels par la nécessité qui les fait être, l'entendement produit du même coup la forme propre du réel. Au contraire, lorsque l'intuition ne saisit que des relations d'idées abstraites, elle semble atteindre de pures conditions de la pensée qui ne rejoignent le réel — ou les matières de fait — que par un acte de croyance instinctif valant au seul niveau de l'opinion. Alors que, chez Spinoza, les objets sont directement produits par la causalité, qui constitue le principe de déduction de l'entendement, de telle sorte que celui-ci comprend les choses dans leur origine, de l'intérieur, chez Hume, en revanche, les objets viennent rencontrer de l'extérieur les structures causales que l'esprit leur applique et dont l'effet est médiatisé par la croyance née des inférences, si bien que le dynamisme des probabilités reste étranger à la pure intuition, en soi parfaitement non causale.

Au cours de ce chapitre, le centre de la discussion s'est déplacé de la dispute concernant l'existence d'une science intellectuelle absolue, à la définition de la nature de cette science et de son rapport avec l'imagination. Le débat s'oriente ainsi vers la réalité dans sa vérité propre, à laquelle les deux philosophes prétendent accéder par des voies différentes et apparemment inconciliables. Est-ce sur ce terrain que la discussion trouvera sa fin? Les concepts paraissent d'autant plus équivoques que le dialogue se prolonge, et ils semblent permettre tous les retournements, pour se lier en mille images contraires et protéiformes. La réalité parviendra-t-elle à les fixer, à les mesurer et à les juger définitivement?

IDÉE ET OBJET

PHYSIOLOGIE ET PARALLÉLISME

1

La discussion sur la possibilité d'une connaissance à priori ou intuitive a révélé que Hume ne renonçait pas plus que Spinoza à fonder sa philosophie sur les certitudes d'une science absolue. Toutefois ce trait commun aux deux pensées n'abolit pas la tension entre elles, même s'il bouleverse le rapport dans lequel nous avions placé les deux philosophes en posant l'un comme défenseur de l'imagination et l'autre comme champion de l'entendement. En effet, non seulement le rapport causal est du côté de la simple opinion chez l'un, et du côté de la raison chez l'autre, mais le réel est en outre déterminé de part et d'autre par la causalité, si bien que, pour Spinoza, la réalité est l'objet de la science intellectuelle, tandis que pour Hume le monde réel n'est accessible qu'à travers l'imagination et n'existe que pour l'opinion. Réciproquement, tandis que chez Spinoza l'imagination forme la source des fictions — des idées vides de toute réalité —, chez Hume, par contre, c'est la raison qui reste bornée à la connaissance de sortes de non-êtres: les abstractions.

On se souvient que de cette façon, en renonçant au scepticisme absolu, Hume n'en a pas moins fondé un scepticisme radical; car, évitant les impasses du doute absolu, il n'a découvert la certitude que pour assurer le caractère purement probable de toute science de la réalité ou des matières de fait. Or cette extériorité radicale de la réalité par rapport à la vraie science paraît prêter le flanc à la critique rationaliste. En effet, supposé que l'analyse humienne de la causalité en tant que relation imaginaire soit pertinente, la probabilité ne comporte-t-elle pas encore une idée du réel ne provenant ni de la raison

abstraite ni de l'imagination? Ne suffit-il pas de montrer que le rapport de l'imagination à la réalité est une relation de pure extériorité pour qu'il soit prouvé du même coup que le réel doit être compris intellectuellement? Car, si la réalité physique est bien hors de l'imagination — selon la représentation que cette faculté en donne —, alors il doit exister une pensée capable de dépasser cette séparation, sans quoi l'extériorité même de l'imagination et de la réalité resterait imperceptible; de sorte que nous n'aurions pas même le soupçon de l'existence du monde extérieur si nous étions confiné dans la pensée que l'empiriste accorde à l'homme. Une critique de l'imagination montrant son extériorité et sa dépendance par rapport à la réalité physique suffira par conséquent à établir la nécessité de concevoir une science vraie du réel.

La définition spinoziste de l'idée vraie donne la condition à laquelle la réalité peut devenir l'objet d'un vrai savoir: il faut que l'idée convienne à son objet[1]. Or les imaginations peuvent-elles être adéquates à leur objet? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de connaître la nature vraie de l'objet réel. Mais tant que seules les sensations sont présentes à notre esprit, elles constituent aussi notre seul moyen de comprendre l'objet, si bien que nous ne pouvons pas penser dans l'imagination la séparation de l'idée et de son objet. Posons donc qu'il existe des idées vraies, et, à supposer que nous puissions les penser, nous aurons un critère pour définir la réalité, qui nous permettra de mesurer la distance entre les imaginations et leurs objets réels*. Or, si nous avons une idée vraie, notre esprit touche en elle la réalité. Et inversement, nous pouvons définir le contact entre la pensée et la réalité comme l'idée vraie, c'est-à-dire comme une idée dont l'objet soit un être réel lui correspondant exactement. Définissons donc l'esprit comme une telle idée vraie[2]. Alors les imaginations feront partie de cette idée dans la mesure où elles appartiennent à notre pensée, et les sens ou les images devront correspondre à des parties de l'objet de notre esprit. Cet objet capable de sensation et partageant intimement le sort de l'âme, c'est évidemment le corps. Bref, si nous avons un contact avec la réalité physique, c'est parce que l'objet de l'idée constituant l'âme ou l'esprit humain est le corps propre de chacun, c'est-à-dire un certain mode de l'extension existant en acte; et, ajoute

1. E I,a6; S II 47.
2. E 2,11; S II 94.

Spinoza, l'objet de l'esprit n'est rien d'autre que ce corps[3]. En effet, si d'autres choses que notre corps propre pouvaient constituer les objets adéquats de notre esprit, celui-ci ne serait plus l'idée vraie du corps, auquel il ne correspondrait plus exactement.

N'étant pas substance, mais mode — et de surcroît mode singulier, existant en acte, c'est-à-dire dans la durée[4] —, l'homme peut être considéré comme la partie d'un tout qui le dépasse. Par conséquent, l'âme, en tant qu'idée vraie du corps, paraîtra comme une partie de l'entendement infini de Dieu, c'est-à-dire comme une partie de la totalité des idées vraies. Dans cette perspective, par suite, notre esprit se réduit à une simple idée vraie parmi d'autres, et notre corps à un corps particulier dans l'ensemble des corps. Et de ces autres corps, notre esprit n'est pas l'idée, puisque, en tant qu'idée vraie, il est parfaitement adéquat à son propre objet: notre seul corps propre.

Pourtant, nous ne sommes pas seulement une idée, nous avons également des idées. En effet, cette idée que nous sommes comprend quantité d'idées, dont, notamment, toutes nos imaginations. Il s'ensuit que l'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, mais composée d'une multitude d'idées[5]. Or, comme l'esprit lui-même est une idée vraie, ses propres parties — les imaginations — et les parties de son objet — les affections du corps ou images — doivent parfaitement se correspondre; et c'est pourquoi les imaginations peuvent être définies comme les idées des images ou affections du corps[6]. Par conséquent, il est possible d'expliquer les imaginations à partir des images ou de la nature des composants de notre corps.

Or, en tant que mode singulier, notre corps est déterminé par l'interaction de la totalité infinie des causes singulières[7]. Par suite, ses affections ne dépendent pas de sa seule nature, mais sont produites par cette interaction causale des corps singuliers. Nos *sensations* ou nos *images* sont donc les *résultats* des contacts de notre corps avec d'autres corps, ou les effets de l'action de ces derniers sur notre corps propre, en sorte que chacune de nos images est l'effet ou l'image aussi bien des corps extérieurs que de notre propre corps. Aussi, les affections du corps ne

3. «Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud.» E 2,13; S II 96.
4. E 2,10; S II 92.
5. «Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis Ideis composita.» E 2,15; S II 103.
6. E 2,17s; S II 106.
7. E 1,28; S II 69.

s'expliquent ni par la seule nature de notre corps, ni par la seule nature des corps extérieurs, et les idées de ses images enveloppent également la nature de l'un et des autres[8]. Il résulte de cette confusion que nous ne pouvons ni percevoir dans nos imaginations la vraie nature de notre corps (à cause des nombreux autres corps qui y sont aussi impliqués), ni connaître la nature des corps extérieurs (attendu que les affections dans lesquelles ils se manifestent appartiennent toujours à notre corps propre, dont elles indiquent davantage la constitution que celle des causes extérieures)[9]. Autrement dit, la confusion des natures de différents corps enveloppées dans chaque image — en tant que ses causes partielles — empêche que la connaissance de l'effet puisse ici envelopper celle de ses causes telles qu'elles sont en elles-mêmes, si bien que l'image ne s'explique pas par ses causes dans l'imagination. Bref, les imaginations ne comportent pas la vraie science des corps réels, qu'elles se contentent d'indiquer confusément et partiellement comme leurs causes ou leurs objets externes, et, par conséquent, elles ne sont pas les idées adéquates des objets qu'elles représentent comme extérieurs[10]. En outre, comme l'imagination est limitée à ces images corporelles dont elle contient les idées, le seul accès aux corps extérieurs de ce mode de perception réside dans cette indication confuse que donnent les images. Tant qu'il imagine, l'esprit humain ne connaît donc pas adéquatement les corps extérieurs[11] — quelles que soient les compositions d'idées qu'il puisse accomplir.

Voilà comment, ayant donné à l'esprit humain le contact avec la réalité corporelle que l'imagination implique, on déduit de l'idée vraie du corps propre, c'est-à-dire de la réalité de l'esprit, l'inaptitude de l'imagination à nous faire connaître vraiment le monde extérieur qu'elle nous représente.

Installons-nous donc résolument dans cette réalité extérieure à l'imagination pour expliquer le mécanisme réel à partir duquel naissent les images et les illusions qu'elles nous imposent. Nous nous convaincrons alors que la mécanique des corps explique aisément comment l'action des corps extérieurs oblige les

8. E 2,16; S II 103.

9. «Hinc sequitur primo Mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere. Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant.» E 2,16c1&2; S II 104.

10. «Idea cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.» E 2,25; S II 111.

11. «Quatenus Mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam ejus cognitionem non habet.» E 2,26c; S II 112.

parties fluides du corps humain à se mouvoir de telle ou telle façon particulière et à laisser des traces dans les parties molles, en sorte que ces vestiges de l'action des corps extérieurs perdurent sans leurs causes originaires, se mélangent et produisent ainsi tous ces mouvements des parties fluides dont nous percevons les images[12]. Et voilà fondée physiologiquement la critique des sens ou de l'imagination: la science des corps nous prouve elle-même qu'elle ne peut pas provenir des sens, nécessairement trompeurs parce que confus et sans rapport de correspondance directe avec les réalités dont ils constituent comme les intersections, les pures traces contingentes. Ne va-t-il pas de soi que cette critique de la sensation, nous montrant les images séparées des objets qu'elles représentent confusément, implique, elle, un rapport de science véritable, non expérimental ou non sensible, à la réalité extérieure à l'imagination? Car l'expérience seule reste soumise aux sens et à leurs illusions, si bien que, faute d'avoir un accès direct à la réalité qui se présente en elle comme extérieure, elle ne peut pas faire sa critique en comparant les natures des choses et des perceptions sensibles pour faire ressortir leur différence. Ainsi, le rationaliste semble pouvoir conclure à juste titre que sans la physique intellectuelle l'imagination reste aveugle concernant les illusions dont elle est l'objet, et qu'elle est réduite à errer tant qu'on l'abandonne à elle-même.

2

Si la physique intellectuelle constitue la condition nécessaire de la critique des sens, on imagine bien que Hume ne puisse pas reprendre cette critique à son compte et que l'expérience doive former pour lui un principe absolu, échappant à toute critique concernant son rapport à ses objets propres — savoir les matières de fait —, vu que les deux seuls modes de connaître qu'il admet sont l'imagination, dépendante de l'expérience (ou plutôt en grande partie identique avec elle), et la raison abstraite, limitée au champ imaginaire et expérimental dont elle exprime les conditions immanentes de constitution. En effet, comment une physique purement empirique pourrait-elle faire la critique de l'expérience dont elle provient? Comment par exemple une physiologie dérivée de l'expérience sensible aurait-elle les moyens de découvrir le rapport des sens à leurs objets externes?

12. E 2,17cd; S II 105.

Car si l'imagination se découvre elle-même errante, pourra-t-elle se fier à sa puissance pour rendre compte de son erreur? Ne devra-t-elle pas au contraire soupçonner également ses explications de contenir de nouvelles erreurs? Ne devra-t-elle pas aller jusqu'à considérer que ses soupçons lui viennent d'une lumière étrangère à la sienne?

Nonobstant ces raisons de se défier de la science empirique, nonobstant son scepticisme à l'égard des matières de fait, Hume accepte, lui aussi, l'explication physiologique selon laquelle les impressions représentent les traces que laissent les objets extérieurs dans notre corps ou notre esprit, si bien que le rapport de la pensée à ces objets passe par la médiation des images, interposées entre l'esprit et les choses, et nous empêchant de les connaître telles qu'elles sont en soi. Il suffit d'un peu de philosophie, dit-il, pour savoir que rien ne peut se présenter à l'esprit hormis une image ou perception, et que les sens sont simplement les entrées par lesquelles ces images sont transmises, sans qu'elles soient capables de produire de contact immédiat de l'esprit avec l'objet. Bref, personne ne doute, à la réflexion, que les existences que nous considérons lorsque nous disons «cette maison» ou «cet arbre», ne se réduisent à des perceptions dans l'esprit, et à des copies éphémères ou des représentations d'autres existences constantes et indépendantes[13].

Cependant, vu qu'il n'existe aucune science physique intellectuelle pour l'empiriste, comment l'imagination parvient-elle seule à cette idée de l'extériorité radicale des réalités représentées par les sens? Car cette doctrine n'envisage plus seulement la différence réelle entre les diverses perceptions, toutes présentes à l'esprit, mais la pure extériorité des choses par rapport aux images qui les représentent dans l'esprit. Or comment l'imagination, qui ne perçoit rien d'autre que les images, en vient-elle à se persuader de l'existence des corps extérieurs au point de croire même que ses images sont produites par ces êtres inimaginables? Il est évident que si l'esprit est dépourvu des perceptions intellectuelles et adéquates des choses physiques, c'est par les perceptions de l'imagination, par les images seules, que les objets extérieurs nous sont donnés. Il s'ensuit que, dans la mesure où les corps extérieurs produisent en nous leurs

13. «The slightest philosophy () teaches us, that nothing can ever be present to the mind but an image or perception, and that the senses are only the inlets, through which these images are conveyed, without being able to produce any immediate intercourse between the mind and the object. () No man who reflects, ever doubted, that the existences, which we consider, when we say, *this house* and *that tree*, are nothing but perceptions in the mind, and fleeting copies or representations of other existences, which remain uniform and independent.» EHU 12,1 ; H IV 124-25.

images (ou les occasionnent — cela revient au même selon la conception humienne de la causalité), nous connaissons ici les causes par leurs effets seulement, ce qui contredit la critique de la causalité, dont le premier résultat consistait à montrer l'extériorité parfaite de la cause et de l'effet et l'impossibilité conséquente de connaître l'un par l'autre. Or Hume, en dépit de cette critique, affirme que, rien n'étant présent à l'esprit outre ses perceptions, les objets extérieurs nous sont connus par ces seules perceptions. Bref, l'esprit ne dépasse jamais la perception: haïr, aimer, penser, sentir, voir, tout cela n'est rien d'autre que percevoir[14]. Et comme tout accès de l'esprit à l'être est perception, nous ne connaissons jamais rien d'extérieur à l'imagination, si ce n'est encore en et par elle.

Il semble bien dans ces conditions que l'empirisme radical soit finalement condamné à rester un pur idéalisme, enfermé dans les limites de l'esprit ou de l'imagination. Et dans de telles circonstances, le recours à des explications anatomiques pour rendre compte de l'apparition des perceptions semble une pure inconséquence. Car, si la cause est réellement distincte de son effet et si l'esprit ne connaît que des perceptions, il est absurde de prétendre découvrir une cause de ces perceptions qui soit totalement étrangère à leur nature. S'il sait que la réalité existe hors de l'imagination, l'empiriste s'en est donc assuré par une autre faculté, dont l'existence a échappé à son analyse.

Cependant, à cette objection Hume pourra répondre que l'imagination n'a nul besoin d'une autre faculté pour se dépasser et que la critique de la causalité a montré au contraire comment cette relation demeurait étrangère à la raison justement parce que l'inférence faisait toujours sortir l'expérience d'elle-même. Nous savons en effet que le raisonnement causal — le procédé le plus typique de l'imagination — établit une connexion entre des objets réellement différents ou extérieurs l'un à l'autre. Or n'avons-nous pas désigné précisément le rapport de l'objet extérieur à l'impression comme une relation de cause à effet? N'est-il pas naturel que l'imagination, remontant de l'effet à la cause, de l'idée à l'impression, poursuive son inférence et cherche la cause de l'impression dans un autre objet, extérieur à elle comme à l'esprit par conséquent? L'effet naturel du dyna-

14. «'Tis universally allow'd by philosophers, and is besides pretty obvious of itself, that nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and that external objects become known to us only by those perceptions they occasion. To hate, to love, to think, to feel, to see; all this is nothing but to perceive.» THN 1,2,6; H I 371.& THN 3,1,1; H II 234.

misme de l'imagination ou de notre instinct causal n'est-il pas de dépasser sans cesse les limites du donné expérimental vers des causes et des effets extérieurs à ce donné? Or, parcourant le champ entier des perceptions, nous ne pouvons manquer de découvrir des impressions dépourvues d'origine dans les autres impressions, si bien que nous recherchons tout naturellement leurs causes hors d'elles. Et ces causes physiques des premières impressions constituent précisément l'objet propre de l'anatomie et de la philosophie naturelle[15], c'est-à-dire de sciences de fait dépendant du raisonnement probable.

Ainsi l'apparente contradiction de l'empiriste se dévoile-t-elle simple description des faits: notre pensée se réduit aux perceptions de l'imagination et nous croyons néanmoins que les causes de certaines de ces perceptions — des impressions des sens surtout — résident dans des objets extérieurs à la pensée et aux images. Toutefois ce dépassement n'implique pas l'existence d'une faculté plus large que l'imagination et capable de toucher l'être au delà de ses limites, mais il est le produit du dynamisme imaginaire lui-même. Car c'est par instinct que nous nous orientons dans ce monde qui dépasse de toute part notre esprit particulier et limité, et c'est l'imagination qui constitue l'espace dans lequel nous lançons nos probabilités. L'extériorité est si bien la condition de l'imagination que l'effet des perceptions ou imaginations les plus fortes est de nous faire croire à l'existence d'un monde extérieur à elles. Et s'il semble y avoir là quelque contradiction, n'est-ce pas parce que le raisonnement démonstratif demeure étranger à la pure croyance, la différence réelle formant la limite de la raison intuitive? Les hommes, par un instinct ou un préjugé naturel font confiance à leurs sens et, sans aucun raisonnement, ils supposent toujours l'existence d'un univers extérieur, indépendant de leur perception continuant à exister jusqu'en l'absence de toute créature sensible[16]. Par suite, si nous sommes réalistes, c'est par instinct, et non pas parce que nous connaîtrions la réalité extérieure de science certaine.

15. «'Tis certain, that the mind, in its perceptions, must begin somewhere; and that since the impressions precede their correspondent ideas, there must be some impressions, which without any introduction make their appearance in the soul. As these depend upon natural and physical causes, the examination of them wou'd lead me too far from my present subject, into the sciences of anatomy and natural philosophy.» THN 2,1,1; H II 76.

16. «It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses; and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated.» EHU 12,1; H IV 124.

Toutefois, il faut rappeler que cet instinct n'est pas seulement opposé à la pure raison intuitive — dont les relations internes forment le seul objet —, mais qu'il contredit aussi la raison causale. Car, si l'imagination dépasse bien ses limites par une inférence pour poser au delà des impressions leurs causes originaires qui constituent le monde extérieur, il n'en reste pas moins qu'en franchissant les frontières de la perception, cette pensée s'élance hors du pensable, dans le néant. En effet, si l'objet extérieur pouvait être pensé, il serait perception et retomberait à l'intérieur de l'imagination. Au contraire, posé hors de l'esprit absolument, il ne peut que demeurer impensé, à l'instar des points infiniment petits des mathématiciens. Et, comme ces points encore, les objets extérieurs sont véritablement conçus seulement en tant que perceptions de l'imagination: ils sont à la fois pensés en elle et comme s'ils étaient hors d'elle, de même que les points géométriques sont pensés simultanément en tant que minima perceptifs réels et comme s'ils étaient le produit de divisions infiniment répétées de ces minima. En conséquence, ce que l'imagination projette à l'extérieur d'elle comme cause de ses impressions n'est rien d'autre que ces mêmes impressions, dont elle feint qu'elles soient extérieures à l'imagination comme les causes à leurs effets. Telle est la contradiction que découvre la raison dans la croyance instinctive au monde extérieur. En fait, quand les hommes suivent simplement leur instinct, dit Hume, ils croient que les images des sens constituent elles-mêmes les objets extérieurs, et ils n'imaginent même pas qu'elles puissent n'en être que de simples représentations. Cette table-ci, que je vois blanche et que je sens dure, je crois qu'elle existe, exactement telle que je la perçois, indépendamment de ma perception, et je pense qu'elle est quelque chose d'extérieur à mon esprit qui la perçoit[17]. En vérité, l'inférence naturelle de la perception à son objet externe établit une simple connexion entre l'impression et elle-même. Par ce procédé, l'imagination cherche à introduire dans la substance (la perception identique) une différence réelle; ce qui est tout aussi impossible que de diviser le point.

17. «It seems also evident, that when men follow this blind and powerful instinct of nature, they always suppose the very images, presented by the senses, to be the external objects, and never entertain any suspicion, that the one are nothing but representations of the other. This very table which we see white, and which we feel hard, is believed to exist, independent of our perception, and to be something external to our mind, which perceives it.» EHU 12,1; H IV 124.

La solution à cette difficulté paraît consister en la séparation plus radicale de l'impression et de son objet externe. Aussi les philosophes font-ils de la perception une sorte de signe de l'objet, sa pure trace dans le cerveau et l'esprit, bref une entité de nature à la fois similaire et différente par rapport à ce qu'il indique hors de lui. C'est de cette façon que Spinoza, par exemple, explique l'être des images; quoique, nous le savons, cette conception de la perception sensible repose chez lui sur la possibilité de saisir directement la réalité par l'entendement et d'atteindre ainsi le monde extérieur hors de cette faculté où il se révèle justement comme pure différence.

Si l'on s'en tient en revanche à la seule mécanique de l'imagination, cette solution devient évidemment absurde, car l'empirisme exige que la question de la nature et de l'existence du monde extérieur soit traitée comme une matière de fait. Là où il s'agit de décider de la réalité et du lieu réel d'une chose, en effet, seules l'expérience, la croyance et la causalité peuvent donner une réponse. Or une telle question de fait reste indécidable selon ce mode de connaître. Car, si l'inférence causale établit bien une connexion entre des êtres réellement différents, elle ne peut toutefois relier que des perceptions entre elles, d'autant que le principe par lequel elle rattache la cause à l'effet est la ressemblance des séquences causales dans la mémoire, c'est-à-dire des perceptions prises selon leur être perceptif — qui constitue leur ressemblance la plus générale. L'inférence devient par conséquent impossible dès qu'il s'agit de dépasser le donné perceptif en tant que tel, toute ressemblance lui faisant alors défaut. L'expérience et le raisonnement causal — les seules autorités concernant les matières de fait, auxquelles appartient la question du monde extérieur — restent donc silencieux sur ce sujet[18]. La sagesse empirique ne permet pas par suite de dépasser l'illusion commune qui nous pousse à poser la même impression à la fois comme la cause et l'effet.

Par cette critique Hume rejoint donc Spinoza pour conclure que l'expérience reste inapte à rendre compte de la croyance en un monde extérieur. Mais, aussi absurde soit-elle, cette croyance n'en représente pas moins un fait attendant son explication. Or

18. «It is a question of fact, whether the perceptions of the senses be produced by external objects, resembling them: How shall this question be determined? By experience surely; as all other questions of a like nature. But here experience is, and must be entirely silent. The mind has never any thing present to it but the perceptions, and cannot possibly reach any experience of their connexion with objects. The supposition of such a connexion is, therefore, without any foundation in reasoning.» EHU 12,1; H IV 125-26.

l'échec de la science empirique à en rendre compte ne donne-t-il pas raison à ceux qui attribuent à l'entendement une capacité transcendante de comprendre les vraies causes, hors de l'imagination?

Cependant, faut-il abandonner l'imagination pour la seule raison qu'elle peut conduire à des absurdités? La contradiction prouve-t-elle l'existence d'une science absolue et exhaustive? Du reste, n'est-il pas possible que la mécanique de l'imagination explique encore les paradoxes de nos opinions? Car pourquoi croyons-nous que le monde extérieur est bien réel, sinon à cause de la croyance qui s'attache à cette opinion, selon la pure mécanique imaginaire? Or les produits de l'inférence ne sont pas des connaissances absolues, mais de simples probabilités, des processus d'adaptation de notre action, qui ne réclament l'intervention d'aucune raison transcendante. Si maintenant la mécanique imaginaire se met à tourner à vide aux frontières de notre pensée, ce mouvement ne désigne pas nécessairement la transcendance d'une autre pensée, plus vraie, il peut au contraire révéler simplement la finitude de notre imagination et de notre esprit dans leur rapport à l'indéfini de leurs propres tendances.

Cette manière de raisonner correspond à l'argumentation de la critique humienne de la notion d'espace et de la pseudo-idée de la divisibilité infinie. Selon cette critique, l'infini ne nous fait pas passer à un autre ordre de pensée, mais se présente comme l'impensable dans les limites de notre pensée. La contradiction de l'effort de division, répétant vainement un processus arrivé à ses limites dans le point, est identique à celle de l'emballement de l'inférence cherchant encore ses causes par delà les premières causes pensables et réduite ainsi à repenser les mêmes impressions comme si elle en pensait de nouvelles et différentes. Cette contradiction produite par l'imagination à ses frontières n'est pas le signe d'une transcendance, mais le tranchant de la démonstration par lequel la raison délimite absolument le domaine du possible, de l'être ou de la pensée. Pas plus que la notion contradictoire de l'infini n'appelle un autre mode de pensée — une intelligence infinie, par exemple —, l'opinion paradoxale de l'existence d'un monde extérieur ne demande à être garantie par une science physique transcendant l'imagination et l'expérience. Dans les deux cas, c'est la présence des limites du concevable qui se manifeste dans l'effort pour penser l'impensable et percevoir ainsi le pur non-être. Dans l'absurdité des contradictions nées de la probabilité, la raison voit simplement la démonstration absolue de l'inexistence des objets de la croyance.

Instinctivement, nous croyons donc à l'existence du monde extérieur — comme nous croyons pouvoir diviser infiniment toute parcelle d'étendue —, mais rationnellement (ou philosophiquement), nous savons qu'une existence hors de toute perception est absurde, impensable et impossible. Par suite, si la critique humienne de la croyance aux objets extérieurs aboutit aussi à montrer l'illusion de l'imagination, sa conclusion est néanmoins opposée à celle de Spinoza, car le monde réel ne se réfère plus ici à un entendement capable de transcender les images, mais à la seule mécanique de l'imagination. Le savoir vrai n'est plus une science physique expliquant ce qui échappe à l'imagination, mais la conscience du néant des illusions que l'imagination projette en trompe l'œil sur ses limites; et il constitue ainsi le retour au donné imaginaire même.

Mais cet idéalisme de la raison humienne semble contredire toute explication anatomique de la naissance des impressions, ce qui nous oblige à reposer le problème de la cohérence de l'œuvre de l'empiriste écossais à l'égard de l'utilisation de la philosophie de la nature. Comme l'idéalisme de l'imagination — ou plutôt de la raison intuitive abstraite — se fonde sur la certitude de la négation du contradictoire, les explications anatomiques de la production des perceptions ne sont-elles pas purement et simplement à rejeter? Le plus simple n'est-il pas d'admettre, dans ces circonstances, l'existence d'une incohérence sans grande portée dans l'œuvre de Hume? Ne suffit-il pas de restaurer sa pensée authentique en éloignant ces malencontreuses explications physiologiques que l'auteur a laissées s'infiltrer comme des retours illicites à l'attitude naturelle?

Non; la philosophie de Hume n'a pas besoin d'une telle restauration bienveillante de la part d'un lecteur lucide et paternel, prêt à fermer l'œil sur ses quelques inconséquences. Sa philosophie est déjà due à cette lucidité même. Et cette contradiction n'est absolue qu'en apparence. En fait la question n'est pas de savoir comment un idéaliste peut expliquer absolument par des arguments réalistes la naissance des idées. Car le réalisme a sa place dans le système de Hume: à savoir celle de la croyance naturelle. Certes on ne peut pas plus penser directement l'extériorité du monde que concevoir directement la nécessité d'une connexion causale; il est donc absurde de vouloir percevoir directement un objet externe en tant que tel. Le monde extérieur n'est pas rationnel en soi — ne serait-ce que parce qu'il appartient aux matières de fait —, de sorte que, philosophique-

ment, l'anatomie n'explique rien. Néanmoins, au niveau de l'opinion, cette science peut donner de vagues idées, plus ou moins plausibles, dont, dans cette mesure, l'usage rhétorique n'est pas interdit. Par le recours à ces considérations tirées des sciences de fait, le philosophe ne prouve rien, mais il enrichit son argumentation en aidant l'imagination du lecteur à se reptésenter approximativement les choses. En effet, comme les corps ne sont en vérité rien d'extérieur aux perceptions, l'imagination peut, grâce à leur fiction, établir des relations entre de véritables perceptions et parvenir ainsi à des connaissances certaines par des voies détournées. Ce procédé d'argumentation est parfaitement conscient chez Hume, comme on peut s'en convaincre sur cet exemple de la production physique des perceptions. Ainsi, dans un passage du *Traité*, après avoir expliqué certaines confusions d'idées nées de l'association des idées, il affirme à la fois le principe de l'empirisme sceptique — l'exigence de se tenir dans les limites de l'expérience — et la possibilité d'élaborer des explications hypothétiques pour rendre compte peu ou prou de phénomènes qui, étant absolument originaires, n'ont plus d'explication philosophique. Or il va de soi que de telles hypothèses n'appartiennent plus à la connaissance proprement dite, ou à la stricte raison, mais sont seulement la satisfaction imaginaire d'un besoin de comprendre notre expérience causalement. Quand j'ai accepté comme principes d'union des idées la ressemblance, la contiguïté et la causalité, sans examiner leurs causes, dit Hume, c'était plus pour suivre ma première maxime, à savoir que nous devons finalement nous contenter de l'expérience, que faute d'une explication spécieuse et plausible: il aurait été facile de faire une dissection imaginaire du cerveau et de montrer comment, lorsque nous concevons une idée, les esprits animaux courent dans toutes les traces contiguës et réveillent les autres idées reliées à la première. Mais, bien que j'aie négligé l'avantage que j'aurais pu tirer de ces lieux communs pour expliquer les relations d'idées, je crains de devoir y recourir à présent...[19] Bref, comment dire plus clairement que ces explications hypothé-

19. «When I receiv'd the relations of *resemblance*, *contiguity* and *causation*, as principles of union among ideas, without examining into their causes, 'twas more in prosecution of my first maxim, that we must in the end rest contented with experience, than for want of something specious and plausible which I might have display'd on that subject. 'Twou'd have been easy to have made an imaginary dissection of the brain, and have shewn, why upon our conception of any idea, the animal spirits run into all the contiguous traces, and rouze up the other ideas, that are related to it. But tho' I have neglected any advantage, which I might have drawo from this topic in explaining the relations of ideas, I am afraid I must here have recourse to it...»* THN 1,2,5; H I 364-65. & NHR 3; H IV 315.

tiques ou imaginaires des sciences physiques, purement probables, ne nous font pas connaître les choses et encore moins l'origine des perceptions, si bien qu'elles ne sont pas nécessaires à la philosophie? La curiosité qu'elles satisfont est d'un autre ordre, dépendant de notre nature instinctive, de notre relation naturelle et pratique au monde, dont nous savons que, loin de fonder le savoir, elle le présuppose d'une certaine façon. En deux mots, les causes physiques et physiologiques des perceptions ne représentent pas leur origine aux yeux du philosophe, mais d'ultimes dérivés; et toutes ces explications qui les mettent en œuvre en philosophie ne sont que des jeux de l'imagination à côté de la vraie science.

Il n'y a donc aucune contradiction entre l'autonomie de l'imagination et la croyance au monde extérieur, attendu que, du point de vue de la philosophie, les théories du monde physique se réduisent à des effets imaginaires, en sorte que, quand l'imagination se donne une cause extérieure, elle la produit encore elle-même, selon ses propres principes, qui peuvent être compris de façon tout à fait immanente par la raison abstraite. Le réalisme essentiel à l'attitude naturelle ne s'oppose pas directement à l'idéalisme philosophique, qu'il présuppose au contraire, parce que l'opinion commune ne prétend justement pas connaître les objets extérieurs comme des êtres d'une nature parfaitement hétérogène à celle des perceptions, mais bien comme des impressions projetées hors de l'esprit. Or, dans cette mesure, l'expérience courante, réaliste, satisfait encore aux conditions de la connaissance selon l'empirisme, c'est-à-dire au respect des limites de l'imagination ou de la perception. Bref, le réalisme spontané se conçoit entièrement à partir de la thèse de l'identité de la pensée ou de l'esprit avec l'imagination*. Non, pour un empirisme conséquent, rien ne peut être connu qui ne soit perçu (comme idée ou comme impression); et, aussi loin que nous lancions notre pensée à travers l'univers, nous ne trouverons jamais que des perceptions. N'est-ce pas leur extériorité réciproque en effet qui jette perpétuellement l'imagination hors de chacune d'elles, ouvrant ainsi toute l'extériorité? D'ailleurs, sortir des perceptions reviendrait à quitter l'expérience, à vouloir sentir le non-sensible et penser le pur impensable; ce serait prendre la contradiction pour une possibilité, abolir l'impossible et le nécessaire, et partant la connaissance ou la vraie raison. Bref, ce serait réaliser le scepticisme absolu, c'est-à-dire l'absurde ou le néant. Les faits sont là: nous sommes parfaitement incapables de penser, de quelque manière

que ce soit, quelque chose de réellement différent des perceptions[20].

3

Est-il possible de répliquer à un tel argument? N'est-il pas évident pour le rationaliste aussi que vouloir connaître le réel tel qu'il est hors de l'esprit ou de la pensée équivaudrait à chercher la pensée de l'impensable et à tomber dans l'absurde situation du sceptique absolu qui s'anéantit lui-même et qui, de l'aveu de Spinoza, ne mérite seulement pas d'être réfuté, attendu qu'il prend soin lui-même de disparaître? Bien entendu Spinoza ne veut pas soutenir l'absurdité d'une science de l'inconcevable. Et en vérité il ne croit pas non plus que notre âme ait le pouvoir de coïncider immédiatement avec le réel.

Il ressort déjà de la seule définition de la substance et de ses attributs — c'est-à-dire du concevable absolument — qu'aucun être ne peut jamais être affirmé hors de ce qui peut être conçu. Nous avons déjà vu en effet que la substance, l'être, la cause de soi et la conception par soi sont identiques. Car l'attribut exprime l'identité de ce que l'entendement perçoit de la substance avec l'essence de cette dernière: c'est-à-dire, encore une fois, l'identité de l'être en soi, de la cause de soi et de la conception par soi. (Par attribut, dit Spinoza, j'entends ce que l'entendement perçoit de la substance en tant que constituant son essence.)[21] Hors de cette essence qui la définit entièrement, la substance n'est rien, vu que, étant cause de soi, elle existe de par son essence et que, par conséquent, c'est une même chose qui constitue à la fois son essence et son existence, à savoir les attributs. En effet, étant conçus par soi seuls, les attributs s'expliquent eux-mêmes et expliquent ainsi l'essence de la substance ou de Dieu. Or ces mêmes attributs qui expliquent l'essence éternelle de Dieu (c'est-à-dire l'essence impliquant l'existence) expliquent du même coup son existence éternelle; ou, autrement dit, ce qui constitue l'essence de Dieu constitue

20. «Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd.» THN 1.2.6; H I 371.

21. «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.» E I,d4; S II 45.

aussi son existence[22]. Il est par suite évident que, chez Spinoza également, lançant notre pensée aux confins de l'univers, nous ne sortons pas toutefois de ce que l'entendement perçoit, attendu que tout ce qui est est dans la substance, c'est-à-dire dans les attributs, qui sont des perceptions de l'entendement. Peut-on professer idéalisme plus radical?

Or ne suit-il pas de là, comme chez Hume, que l'explication physique ou physiologique de l'origine des pensées doit rester secondaire par rapport à la compréhension de la pensée par elle-même? Cette conclusion semble inévitable, et Spinoza ne peut manquer de l'avoir tirée. Effectivement, là même où il a entrepris d'expliquer les illusions de l'imagination par l'anatomie particulière du corps humain, il relativise aussitôt son explication par une remarque apparentée à celle de Hume et qui situe ce genre de théories physiques parmi les connaissances seulement probables ou hypothétiques. Il sait en effet que d'autres hypothèses peuvent concurrencer la sienne, et ne se fie à la science expérimentale que parce qu'il ne peut plus douter de ce que nous apprend l'expérience après qu'il a démontré peu auparavant que le corps existe comme nous le sentons, étant l'objet adéquat de notre esprit[23]. Ici non plus les hypothèses physiques n'ont donc aucune évidence première, mais dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'imagination même dont elles servent à faire la critique. Finalement, tous les postulats de la physique sont, comme chez l'empiriste, des produits de l'expérience ou de l'imagination, si bien qu'ils ne peuvent avoir qu'une certitude probable.

Cependant, contrairement à Hume, Spinoza ne pose pas l'équivalence de l'esprit et du monde, mais uniquement l'adéquation de l'âme au corps. Et c'est à partir de cette adéquation seulement que l'expérience acquiert sa valeur. Or, de cette limitation de l'âme par rapport à un objet singulier, il naît une relation au monde extérieur fort différente de celle de l'esprit humien, dont la pensée s'étend naturellement à tous les objets du monde. Au lieu que l'extériorité se définisse nécessairement de l'intérieur de l'imagination — par les mécanismes qui lui font

22. «Eadem () Dei attributa, quae Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam.» E 1,20d; S II 64-65.

23. «Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat; sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possim explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.» E 2,17s; S II 105.

projeter ses contenus sur ses propres limites —, il devient inconcevable qu'elle soit une simple production de l'âme définie comme l'idée du corps propre. Cette âme en effet ne précède pas le monde extérieur, à l'instar de l'imagination humienne, mais elle se définit essentiellement par sa relation à lui. De même que le corps, elle est finie en ce sens qu'elle peut être comprise comme partie d'un tout. L'extériorité ne forme plus la seule condition des images au sein de l'âme, pour apparaître comme un produit de l'imagination, mais elle constitue la propre condition de l'esprit humain, le réduisant à une simple chose parmi d'autres. Alors que l'esprit n'était fini, selon Hume, que de par l'extension de sa propre pensée, l'âme spinoziste est définie et bornée par d'autres âmes qui lui donnent son rang de partie d'un tout commun. Aussi l'affirmation confuse de l'existence des objets extérieurs que les images comportent n'est-elle pas la pure constitution imaginaire d'une réalité hors de l'imagination, mais encore le signe de la finitude de l'âme, la marque de son rapport constitutif à cette réalité infinie qui la comprend et la dépasse.

Soit! répliquera peut-être l'idéaliste, mais il serait impossible de définir l'esprit comme fini, comme partie d'un tout, si ce tout restait impensable. Et si le tout peut être pensé, alors l'esprit s'étend jusqu'à lui pour le saisir, si bien qu'il ne peut plus se concevoir comme la partie, mais seulement comme ce tout qu'il pense, ou du moins comme la pensée totale qui comprend ce tout. Au demeurant, l'identité de l'en-soi et de la conception par soi dans la substance n'implique-t-elle pas que, la substance étant infinie, sa conception le soit aussi, et partant, que l'esprit qui la conçoit ne connaisse aucune limite?

Seulement, une telle objection suppose qu'il existe une homogénéité dans la pensée entre la sensation et imagination du corps formant l'âme humaine, d'une part, et la conception de Dieu constituant l'intelligence infinie, d'autre part. Mais c'est justement ce qui est en question. Certes, la substance est conçue telle qu'elle est, dans ses attributs, mais uniquement à l'intérieur de l'entendement infini, et non pas dans l'imagination des hommes. Dieu n'est pas une image, et, par suite, son idée ne peut pas être une imagination. Sans cette différence, pourrait-on penser Dieu et comprendre le fait de notre incarnation? Non; car les images sont extérieures les unes aux autres, si bien qu'il n'est pas possible de concevoir la substance constituant l'être de chacune comme une autre image, dont le rapport à ses effets ne

serait plus alors immanent. En outre, si l'esprit imagine directement tous les êtres, on ne voit plus comment il peut encore se trouver situé dans le monde et y avoir un point de vue propre à un corps particulier. Dira-t-on que l'imagination voyage à travers les espaces infinis et mesure l'univers? Soit! lançons notre pensée vers les étoiles, et nous ne trouverons rien, il est vrai, que des images. Néanmoins, nous ne restons pas dans les étoiles, et jusque dans nos imaginations les plus folles notre esprit demeure lié à la position singulière de notre corps, qu'il a tôt fait de retrouver. Bref, encore que nous possédions effectivement les images de tout un univers, toutes ces images forment ultimement les affections d'un même corps singulier, et toutes nos imaginations appartiennent à l'idée de ce corps qui constitue le point de vue indépassable de l'imagination.

Il y a donc bien une différence entre l'origine absolue de tous les êtres et l'origine particulière de chacune de nos imaginations; ou, en d'autres termes, les affections de la substance ne sont pas simplement identiques aux affections de l'âme ou du corps humains. Seule cette différence permet de comprendre qu'il existe des points de vue particuliers dans le monde, c'est-à-dire des centres de référence où les choses apparaissent non pas telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais sous certains aspects partiels. Cette condition de l'imagination, en tant que perspective singulière, lui vient de ce que l'homme n'est pas l'univers, mais un être situé dans le monde, sa nature n'étant pas celle de la substance, mais celle d'un mode[24]. Ainsi, comme la nature humaine exprime celle de Dieu d'une façon certaine et déterminée seulement, les affections de l'âme, les imaginations, expriment à leur tour cette nature humaine selon ses diverses capacités d'être affectée; ce pourquoi la connaissance imaginaire de toute chose enveloppe toujours celle du corps humain. En effet, tandis que les choses de la nature sont en soi des affections de la substance, l'âme ne les connaît par l'imagination qu'en tant qu'elles donnent lieu à des affections d'un mode singulier, c'est-à-dire en tant qu'elles s'expriment dans de simples affections d'affections. Par là, l'imagination n'est pas seulement liée aux corps en général, mais plus précisément à un corps particulier qui lui donne sa perspective partielle. Encore une fois, sans cette différence entre les images et les modes réels, les choses se confondraient avec nos imaginations, de sorte

24. «Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit. () Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus.» E 2,10&c: S II 92-93.

que nous deviendrions incapables de fiction et d'erreur: tout ce que nous imaginerions serait ipso facto réel, et nous nous trouverions effectivement partout où notre imagination pourrait nous transporter, car elle constituerait le lieu même des choses, le monde; bref, nous serions Dieu, et notre incarnation, notre situation réelle *dans* le monde s'évanouirait. Si notre imagination constituait l'horizon ultime de l'être, alors nos efforts pour survivre dans la lutte que notre corps mène contre d'autres corps, la concurrence des conatus, le désir lui-même, tout cela deviendrait impossible, attendu que notre âme, notre imagination, ne se limiterait plus à un mode fini parmi d'autres, mais s'identifierait à la condition d'existence de tous les modes: à la substance. Si l'idéalisme de l'imagination avait raison, cette existence que nous nous efforçons de conserver nous appartiendrait alors essentiellement, si bien que nous serions éternels et immortels, ce qui contredit notre plus constante expérience et doit donc être rejeté[25*].

Conséquemment, seul l'être modal de l'homme permet de comprendre que nous puissions produire une explication physiologique plausible de la naissance des images et des imaginations. Car, si l'âme et le corps n'étaient pas essentiellement situés dans la nature, il serait impossible de faire dépendre l'existence des imaginations de quoi que ce soit d'extérieur à elles, de sorte que l'explication physiologique resterait non seulement hypothétique, mais encore purement fictive, voire absurde, vu que son présupposé, l'idée d'une âme finie, limitée par d'autres, deviendrait impensable.

Il reste pourtant à concevoir effectivement cette nature dans laquelle l'homme n'est qu'une chose parmi d'autres. Mais cette conception semble impliquer que la pensée parvienne à sortir des limites de l'âme et de l'imagination pour comprendre les choses réelles telles qu'elles sont en soi. Car, tant que l'esprit reste pris dans la prison de l'imagination singulière, il ne possède aucun critère auquel mesurer les images pour marquer leur différence d'avec la réalité, et, par suite, il ne peut même pas se saisir lui-même tel qu'il est réellement, savoir comme un simple mode fini. Par l'imagination, en effet, l'âme ne peut rien connaître de réel véritablement, si bien qu'elle est réduite à ignorer jusqu'à sa propre essence en tant que réalité naturelle. Tant

25. «Si () ad hominis essentiam pertineret esse substantiae, data ergo substantia, daretur necessario homo, & consequenter homo necessario existeret, quod est absurdum.» E 2 10d: S II 92-93.

qu'il perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature — par l'expérience et l'imagination —, l'esprit humain n'a pas de connaissance adéquate ni de soi, ni de son propre corps, ni des corps extérieurs, mais il ne connaît toutes ces choses que confusément et partiellement[26]; car, s'il est vrai que tous ces objets sont simplement des modes de la substance, il va de soi que la vraie connaissance de l'âme, du corps et des corps extérieurs dépend d'une seule et même condition: à savoir l'idée adéquate de Dieu, par laquelle tout doit être conçu. Dans ces circonstances on voit qu'il n'est d'ailleurs pas plus difficile de connaître les corps que l'âme, vu que la connaissance des uns comme celle de l'autre doit se déduire du même principe. Car la science des choses réelles ne s'attache pas aux rapports d'images, mais déduit toute la réalité de l'origine de la nature entière, et tire ainsi tous les êtres de l'idée de Dieu ou de la substance[27]. Or la science des choses qui les déduit de la nature de Dieu, les conçoit aussi nécessairement dans leur rapport à l'éternité, c'est-à-dire comme des idées de l'entendement.

Voilà; il suffit de sortir de la perspective de l'imagination et de se placer au point de vue de l'entendement pour que les rapports des âmes et des corps apparaissent dans leur vérité, et que leur nature modale se révèle, rendant manifeste la limitation de notre âme, la partialité par laquelle s'expliquent et l'extériorité du reste de la nature, et l'incarnation et la perspective singulière de l'imagination.

Fort bien. Néanmoins la question se pose toujours de savoir comment nous pouvons nous élever au point de vue intellectuel absolu, dont l'incarnation de l'âme semble nous séparer entièrement en attachant l'esprit de l'homme à l'imagination et au corps. Car, si l'entendement est dans l'âme, il est alors lié au point de vue limité de l'homme et devient incapable de connaître les choses réellement. En revanche, si l'entendement reste hors de l'âme, alors notre esprit ne peut avoir accès à ses idées que par l'imagination qui le constitue, de sorte qu'il les déforme nécessairement en les situant ainsi dans sa perspective singulière.

En vérité, l'entendement doit être à la fois intérieur et extérieur à l'âme; et, effectivement, les notions communes sont simultanément des imaginations et des idées de l'entendement.

26. «Dico expresse, quod Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum, & mutilatam cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit.» E 2,29s. S II 114.

27. «Ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, & fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.» TIE; S II 17.

Encore une fois donc, la théorie des universels concrets comme modes singuliers infinis — et non comme abstractions généralisantes — se révèle l'articulation décisive entre la connaissance subjective ou imaginaire et la science objective ou intellectuelle.

Comme la partialité de l'âme et sa situation dans le monde — c'est-à-dire sa liaison à un point de vue particulier — doivent se concevoir par cette différence entre la totalité objective et l'ensemble des imaginations, l'idéalisme de l'imagination paraît devoir impliquer une pensée ou une expérience purement flottante, sans ancrage dans aucune perspective, sans situation, sans ici ni maintenant, parce que sans ailleurs. Dans une telle pensée, non seulement la finitude de l'existence humaine ne peut plus apparaître, mais l'expérience ne peut plus constituer un critère, ni pour le savoir, ni pour l'action, parce que tout le pensable — ou tout l'imaginable — y est expérience au même titre. Abandonnée à la pure imagination, la vie se réduit à un chaos d'images, où les régularités partielles sont aussi contingentes que les irrégularités, et où rien ne peut jamais acquérir vraiment plus d'importance que le reste, attendu que chaque perception passe sur cette scène en restant fermée en elle-même, sans rapport à aucune référence privilégiée capable de lui donner un sens définitif. Or si tel est le monde de Hume, le scepticisme absolu ne doit-il pas en donner finalement l'expression la plus authentique? Non pas tant que les objets deviennent inaccessibles à la pensée, mais à cause de la disparition complète de tout projet de connaissance vraie.

Cette absolutisation de l'imagination, qui suspend toute situation de l'esprit humain dans un monde réel, pourrait expliquer le balancement incessant de l'empirisme entre les deux attitudes contraires du scepticisme radical et de la certitude absolue. Car, tant que la raison se contente d'affirmer la présence des perceptions et de leurs rapports, l'esprit coïncide alors simplement avec l'imagination envisagée comme l'ensemble de la pensée, et son savoir apparaît donc comme absolu. En revanche, dès que l'homme se met à agir dans le monde et à calculer sa position par rapport aux choses, alors le refus empiriste de concevoir une possibilité pour la pensée de dépasser l'imagination contraint Hume à dissoudre le monde extérieur dans un pur néant et à l'interpréter comme une illusion de l'imagination, de sorte que le philosophe en est réduit à suspendre son jugement face à l'actualité de l'instinct qui le fait penser et agir en fonction d'une réalité inexistante pour sa raison. La même cause serait

par conséquent à l'origine et du dogmatisme et du scepticisme de l'empiriste: savoir son impuissance à comprendre le caractère relatif de l'imagination ou, ce qui revient au même, la situation essentielle de l'âme dans un monde dont elle fait seulement partie et qu'elle ne constitue donc pas intégralement.

Toutefois, même s'il n'a pas comme Spinoza les moyens d'atteindre la réalité par delà les sens et l'imagination, Hume reconnaît du moins le fait même de la situation de l'homme dans la nature. Il sait que sa vie dépend de mille circonstances extérieures auxquelles il est livré sans pouvoir ni les influencer, ni les connaître la plupart du temps, et, pour cette raison, il ne croit pas comme les stoïciens que notre bonheur dépende entièrement de nous et de notre façon de diriger notre esprit. Il sait que, jusque sur le sage, la nature a une prodigieuse influence, et qu'il n'est même pas toujours possible à l'homme, par l'art et l'application les plus grands, de corriger son tempérament pour atteindre le caractère vertueux auquel il aspire[28]. Il sait aussi que l'homme est membre d'une société dans laquelle ses intérêts doivent être réglés sur ceux des autres et que, loin d'être aussitôt la référence absolue, notre esprit doit s'appliquer sans cesse pour s'élever à un point de vue plus général afin de juger plus impartialement des actions d'autrui, ce qui exige de lui un effort pour abandonner ainsi en maintes circonstances sa situation originaire de pure partie. Il sait même que seul le jugement de son entendement permet à l'homme de dépasser sa partialité pour considérer l'intérêt de la société. (En effet, l'homme s'aime naturellement plus que tout autre et cherche continuellement à étendre ses possessions. Seule la réflexion lui fait voir le caractère pernicieux pour la société et lui-même de son égoïsme, de sorte que son jugement vient réprimer son instinct.)[29] Hume sait aussi que le sentiment religieux authentique est celui de l'admiration de la nature et que la contemplation esthétique suppose justement que nous soyons capables de choisir le bon point de vue (car chaque œuvre d'art ne produit son effet que sur l'esprit qui la perçoit d'un point de vue déterminé, et elle ne peut en revanche être appréciée par ceux dont la

28. «Even upon the wise and thoughtful, nature has a prodigious influence; nor is it always in a man's power, by the utmost art and industry, to correct his temper, and attain that virtuous character, to which he aspires.» *The Sceptic;* H III 221-22.

29. «As it is evident, that every man loves himself better than any other person, he is naturally impelled to extend his acquisitions as much as possible; and nothing can restrain him in this propensity, but reflection and experience, by which he learns the pernicious effects of that licence, and the total dissolution of society which must ensue from it. His original inclination, therefore, or instinct, is here checked and restrained by a subsequent judgment or observation.» *Of the Original Contract;* H III 455.

situation réelle ou imaginaire n'est pas conforme à celle que requiert l'œuvre)[30]. Et enfin l'Écossais sait encore que, outre le sentiment esthétique, le sentiment moral aussi a besoin pour naître de la capacité de changer de point de vue, c'est-à-dire de la faculté qu'a l'homme de modifier le fait essentiel de sa situation dans le monde.

Est-il possible qu'une philosophie dans laquelle cette partialité essentielle de la nature humaine joue un rôle si important se soit pourtant mise dans l'impossibilité de la comprendre? Dans ce cas, si Spinoza jugeait déjà absurde la solution cartésienne de l'union de l'âme au corps par la glande pinéale, combien ridicule devrait lui paraître une philosophie soucieuse de situer l'homme dans ses limites naturelles, et qui se priverait en même temps du moyen de concevoir la partialité de l'esprit, faute d'une physique intellectuelle permettant de situer le corps propre dans la nature!

4

Cependant cette objection présuppose que la seule façon de déterminer un point de vue consiste à situer des parties par rapport à leur totalité. Si ce présupposé était vrai, la seule manière pour la partie de découvrir sa perspective sur le monde consisterait en effet à dépasser ses limites pour les ressaisir de l'extérieur. Dans cette hypothèse, l'âme ne découvrirait son incarnation qu'en sortant d'elle-même — dans l'entendement — afin de situer son propre corps au sein de la totalité de la nature; et la partialité de notre expérience ne pourrait se déduire que de cette connaissance de l'incarnation. Alors, évidemment, le pur empiriste devrait nécessairement demeurer ignorant du fait de notre partialité, et, en la reconnaissant pourtant, il prouverait simplement qu'il a part quand même à la pensée intellectuelle, quoique à son insu.

Toutefois cette objection ne vaut, disions-nous, que si toute situation doit se définir par le rapport des parties entre elles. Or Hume n'a pas besoin de ce postulat pour expliquer, lui, la perspective caractéristique de l'expérience ou de l'imagination. S'il affirme que nous pouvons nous transpotter jusque dans les étoiles sans sortir de notre imagination, il n'en conclut pas, bien

30. «Every work of art, in order to produce its due effect on the mind, must be surveyed in a certain point of view, and cannot be fully relished by persons, whose situation, real or imaginary, is not conformable to that which is required by the performance.» *Of the Standart of Taste;* H III 276.

entendu, que nous puissions par la pensée vivre aussi à l'aise aux confins de l'univers que sur la terre. Non, l'empiriste sait très bien à quel point la terre nous retient jusque dans nos plus subtiles pensées. Seulement, pour lui, cette attraction qui nous ramène toujours dans notre corps et dans nos lieux familiers ne s'explique pas originairement par l'incarnation de l'âme dans un corps dont nous saurions, de science intellectuelle absolue, qu'il est une simple partie de la nature. En vérité, le principe du proche et du lointain réside dans l'imagination elle-même, dans la loi d'attraction des perceptions qui, comme dans la physique de Newton, fait tourner les pensées autour d'un centre lourd ou massif. Car toute perception n'équivaut pas à toute autre en ce qui concerne son poids, ou son importance, ou sa présence, puisque les éléments de l'imagination se divisent en impressions et en idées, et se hiérarchisent selon leurs degrés de vivacité, de force, de stabilité, de présence, ou de croyance. Or, si nous ne nous maintenons que pour de brèves durées dans les étoiles, à la périphérie de notre expérience, c'est parce que ces idées lointaines sont faibles, tandis que les impressions des objets de notre vie terrestre familière pèsent constamment sur notre pensée et l'attirent vers l'alliance des perceptions les plus fortes. Plus encore, il faut renverser ce rapport: c'est le lointain des étoiles (comme mondes), leur manque de présence dans notre expérience, qui s'explique par leur qualité d'idées faibles et instables, plutôt que l'inverse; et, en vérité, la proximité des choses de notre milieu vital est identique avec la force, la vivacité, la présence des impressions qui les constituent. C'est par conséquent une structure de l'imagination, une qualité fondamentale des perceptions, qui produit la perspective par laquelle notre esprit se situe dans un monde. Et c'est cette structure seule qui fait apparaître notre corps au centre de notre expérience et les étoiles à sa périphérie.

Loin donc que l'incarnation explique la partialité de notre expérience, notre sentiment d'être incarné dans un corps particulier est entièrement produit par la perspective essentielle de l'imagination, par la mise en perspective des images qui constitue l'esprit. Sans recourir aux idées de l'entendement, sans avoir jamais vu la totalité objective de la nature, nous savons et comprenons de par la seule constitution de notre expérience que nous sommes en situation, parce que notre imagination nous présente originairement le monde en perspective. Ce n'est pas la connaissance de la réalité objective en soi qui nous fait saisir notre partialité, mais la dynamique de l'imagination qui

projette sur ses horizons la nature absente, comme un pur effet de perspective — ou d'«illusionnisme», ainsi que disent les peintres. En vérité, le rapport des parties au tout n'explique secondairement les limitations de l'expérience que parce que la perspective imaginaire a produit originairement la partialité comme caractère global de notre expérience*.

Par cette réponse l'idéalisme imaginaire humien se justifie en prouvant que l'entendement infini est inutile pour expliquer le phénomène de l'incarnation; et il triomphe même, non seulement parce qu'il rend ainsi inutile le détour par la physique intellectuelle, mais aussi parce qu'il peut maintenant prétendre à juste titre réduire la science objective à une production de notre esprit en tant qu'il pense les choses sous le mode probable. En effet, l'intérêt de la démarche spinoziste résidait dans le dépassement de la subjectivité au sein d'une science objective; et la définition de l'âme comme idée du corps servait justement à donner à l'esprit son statut de partie à partir d'une science de la réalité transcendant la partialité de son expérience; de sorte que, la perspective imaginaire devenue autonome, cette science physique est dégradée et subordonnée à l'imagination. Et même, à supposer que l'empiriste concède la possibilité de monter à une science universelle par l'intermédiaire des notions communes, il peut encore objecter à cette science qu'elle ne parvient pas non plus à sortir de la pensée pour rejoindre la réalité objective, physique ou corporelle, si bien qu'elle ne dépasse pas l'idéalisme. Dans ces conditions, puisque la démonstration rationaliste de la partialité de l'âme aboutit seulement à définir notre esprit comme la partie d'un tout infini (l'entendement divin), le détour de l'argument par les corps était inutile. Ne suffisait-il pas de montrer que l'esprit en tant qu'imagination ne forme qu'une partie de la pensée infinie qui s'exprime dans les idées intellectuelles? Mais, si l'explication rationaliste de notre incarnation se résume dans la mise en évidence de la différence entre l'imagination et l'entendement, et de leur rapport de partie à tout, ne tombe-t-elle pas alors à l'intérieur de l'explication empiriste? Et, de surcroît, ne contredit-elle pas son option rationaliste en déplaçant de l'entendement à l'imagination le centre de gravité de la pensée?

Nous savons que l'entendement comprend les choses sous le point de vue de l'éternité ou de la substance. Or, ceci étant, la conception spinoziste de la substance ne condamne-t-elle pas la pensée dans son ensemble à rester enfermée en elle-même? En

effet, l'essence de la substance est constituée par ses attributs, par lesquels seuls aussi nous la concevons. Autrement dit, les idées de la substance que l'entendement possède ne sont rien d'autre que les idées de ses attributs. Or l'attribut se définit par lui-même, si bien que sa définition implique négativement l'indépendance absolue par rapport à toute cause extérieure; définition négative que Spinoza exprime en désignant le rapport des attributs comme une différence réelle. Ceci dit, souvenons-nous qu'en refusant de mettre une différence réelle entre les modes, Spinoza évitait d'atomiser le monde et d'absolutiser comme Hume ses éléments, au risque de ne plus comprendre leur rapport, voire, de rendre toute relation impossible du point de vue des substances séparées. Or, à présent, l'objection contre la différence réelle des perceptions peut se retourner contre celle des attributs, car d'aucun d'entre eux, pris en soi, il n'est possible de passer à un autre. Par suite, supposé que la pensée et l'étendue soient deux attributs, il serait vain de chercher à atteindre l'un à partir de l'autre, si bien qu'il serait impossible de penser les corps tels qu'ils sont dans l'étendue. Dans ces conditions le spinozisme devrait se comprendre comme une forme absolue d'idéalisme. Que servirait-il de rétorquer, en effet, que la différence réelle entre la pensée et l'étendue n'interdit pas leur existence parallèle, le corps existant parallèlement à l'âme, sans aucun contact entre eux? Ce serait ne rien dire, car ou bien cette assertion prétendrait au statut de vérité, et alors la pensée pourrait «comprendre» l'étendue, de sorte qu'elle n'en différerait pas réellement, contrairement à l'hypothèse, ou bien la phrase ne signifierait qu'un rapport logique, interne à la pensée, et elle resterait muette sur la réalité étendue en soi, parfaitement hors de sa portée.

Or la pensée et l'étendue sont bien deux attributs différents selon Spinoza. Car tant l'être pensant que l'être étendu sont infinis, c'est-à-dire substantiels. Quant à l'étendue, nous savons déjà que l'impossibilité de la concevoir par ses parties ou même de la diviser prouve son infinité. Et quant à la pensée, son absolue universalité, l'impossibilité de concevoir un être non compris en elle, prouve justement son caractère illimité ou, absolument, son infinité[31]*. Au demeurant le caractère expressif de l'idée adéquate suffirait aussi à prouver que nous pouvons concevoir l'être pensant comme infini, et partant, comme attribut.

31. «Nos possumus ens cogitans infinitum concipere.» E 2,1s; S II 86.

5

Voilà donc notre âme et notre corps distribués en deux mondes différents, en deux totalités, en deux genres d'être sans connexion réciproque. Et puisque les idées et les corps appartiennent à des attributs distincts, jamais ils ne se communiquent rien les uns aux autres. Or les idées et les corps singuliers sont des modes, qui doivent leur existence à d'autres êtres et doivent être déterminés à exister et à être tels qu'ils sont par d'autres causes. Comme les connexions sont inexistantes entre les divers attributs, chaque mode doit dépendre de causes appartenant à son propre ordre d'être, si bien que seules des idées peuvent produire des idées, et que seuls des corps étendus peuvent en causer ou en influencer d'autres. Par conséquent l'infinité des modes ou les modes infinis trouvent leur cause première dans l'attribut qui définit leur genre d'être. En d'autres termes, les modes de quelque attribut que ce soit ont seulement Dieu pour cause en tant qu'il est considéré sous l'attribut dont ils sont les modes, et non pas en tant qu'on le considère sous un autre attribut[32]. Bref, dans chaque genre d'être la substance se confond avec l'attribut lui-même, qui se referme ainsi sur sa perfection.

Si telle était toute la doctrine spinoziste des attributs, la question serait résolue, la discussion avec Hume s'arrêterait ici, car l'objection de ce dernier resterait sans réponse. Alors, la solution du problème de l'incarnation donnée par Spinoza serait infiniment plus ridicule que la fiction cartésienne de la glande pinéale, car la fiction s'étendrait ici à toute l'explication de la partialité de l'âme par le parallélisme de son sort dans la pensée avec la situation de son corps propre dans l'étendue. En effet, comment savoir, enfermé dans la pensée, que les corps correspondent bien à leurs idées et que l'âme est bien l'idée d'un corps réel? Et pourquoi recourir dans cette affaire à un entendement transcendant l'imagination, s'il reste comme cette dernière prisonnier de la pensée, du genre d'être constitutif de notre esprit?

Mais, en vérité, les attributs ne sont pas séparés comme des substances, et leur extériorité n'est pas la même que celle des

32. «Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, & non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.» E 2,6; S II 88.

perceptions humiennes. Réellement distincts, les attributs expriment ou constituent néanmoins une seule et même substance. Pris en soi, chaque attribut est parfaitement distinct de tout autre; seulement il n'est rien sinon une expression de l'essence divine. En effet, l'attribut n'existe pas par soi en tant qu'attribut séparé, mais en tant qu'expression infinie de la cause absolue. Aussi la substance, quoique constituée par l'infinité des attributs, reste-t-elle absolue et indivisible, de sorte que ce n'est jamais une essence partielle qu'exprime chaque attribut. Étant intacte en chaque attribut, la substance est également le même être en chacun d'eux. Si les attributs sont réellement distincts, c'est donc justement en tant qu'ils expriment le même être, et non parce que chaque attribut considéré en soi posséderait une existence à part. L'indépendance réciproque des attributs ne leur vient pas en effet de la possession par chacun de son propre principe séparé, mais au contraire du fait qu'en chacun d'eux s'exprime l'unique cause, l'unique existence, l'unique substance absolue. Et précisément parce qu'ils ne sont pas des substances séparées, mais un seul et même être autoconstitutif, les attributs ne peuvent pas se causer.

S'il était vrai que chaque attribut possède sa propre existence, alors, comme nous l'avons dit, le spinozisme affirmerait avec Hume l'existence de substances séparées, sans accepter toutefois le point de vue unifiant de la causalité extérieure ou imaginaire, si bien que la constitution de la substance unique — de Dieu — deviendrait impossible, et que, faute de pouvoir justifier la moindre relation entre les attributs, l'affirmation de l'existence de mondes ou de réalités extérieurs à la pure pensée deviendrait absurde. En revanche, la substance unique étant la cause immanente à tous les attributs, ceux-ci peuvent se distinguer réellement parce qu'ils possèdent tous leur principe entièrement, encore que celui-ci soit le même pour tous. Il suit de cette conception de la substance que, bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire indépendamment l'un de l'autre, nous ne pouvons pas en conclure qu'ils constituent deux êtres, ou deux substances diverses. En effet, il appartient à la nature de la substance que chacun de ses attributs se conçoive par soi, bien que tous ses attributs soient toujours présents en elle simultanément, et que l'un ne puisse pas être produit par l'autre; chacun d'entre eux exprimant la réalité ou l'être absolu de la substance[33].

33. «Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas

Il s'ensuit que, la cause première étant unique, la suite des causes et des effets doit l'être aussi, attendu que tout effet se définit par sa cause et est par conséquent entièrement déterminé par elle. Autrement dit, l'ordre des causes est indépendant de l'attribut dans lequel il est envisagé, vu que, la cause de soi et celle des choses étant identiques, cet ordre constitue l'être même ou la substance unique de tous les attributs. En outre, comme l'entendement saisit dans ses idées ou définitions le déterminisme causal — identique à la logique des déductions intellectuelles —, cet ordre unique des causes est celui même des déductions ou des idées. On peut donc dire que les choses ont un seul et même ordre qui est celui de la connexion ou des causes, et que l'ordre des idées est le même que celui des choses[34]. Bref, l'ordre et la connexion des choses est unique, parce que les idées sont des modes de la substance au même titre que toutes les autres choses de la nature.

Ainsi l'objection tirée de Hume perd de sa pertinence à mesure qu'elle se révèle présupposer une conception de la différence réelle plus éloignée de celle de Spinoza. En un certain sens, on peut presque aller jusqu'à dire que les deux philosophes définissent cette différence de façon inverse. Pour Hume, la différence réelle sépare les êtres de diverses substances, et elle ne peut être surmontée que par la causalité. Spinoza voit au contraire une distinction réelle là où aucune relation causale ne peut s'établir entre divers attributs qui n'ont pourtant qu'un seul et même être ou une substance identique. A partir d'une perception considérée en soi, on ne peut rien connaître d'une autre perception, tandis que, entre deux attributs (la pensée et l'étendue, par exemple), il est possible d'affirmer une communauté au moins: savoir celle de l'ordre des choses ou de la structure de la nature. Et par suite, l'adéquation du corps et de son idée (l'âme) va de soi dans le spinozisme, puisque les deux modes ont exactement la même place dans l'ordre total de la nature.

D'ailleurs, cette idée d'un ordre commun à la pensée et à la réalité corporelle ou étendue ne se retrouve-t-elle pas — plus ou moins implicitement — dans la théorie humienne de la raison

substantias constituere: id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit.» E 1,10s; S II 52.

34. «Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.» E 2,7; S II 89.

causale en tant qu'instinct nous permettant d'adapter notre action à la réalité grâce à une sorte de concordance heureuse entre les ordres des perceptions et des choses, entre la mécanique imaginaire et la physique naturelle? Il est vrai que cet accord ne découle pas ici d'une science intellectuelle, mais qu'il se manifeste seulement à l'imagination comme un de ses présupposés inconscients, comme une habitude qui se renforce au fur et à mesure que l'adaptation concrète de la pensée et des événements se confirme. Il y aurait donc aussi pour la croyance une sorte de parallélisme entre la succession de nos idées et le cours de la nature, ou plutôt — l'origine de ce parallélisme restant mystérieuse et son influence se montrant bénéfique — une harmonie préétablie. Et cette harmonie, dit Hume, a pour principe l'habitude, la grande régulatrice de notre conduite[35].

La vie pratique paraît donc obliger l'idéaliste, comme le sceptique, à abandonner sa chimère théorique! Sans l'incarnation dans un corps nous ne pourrions pas entrer dans le monde et nous y situer pour agir, et faute d'un accord originel entre l'ordre de nos idées et celui des choses nos actions resteraient incohérentes par rapport à la réalité. Toutefois, supposé que Hume et Spinoza s'accordent à admettre la théorie d'un parallélisme entre les événements intérieurs et extérieurs, cette prémisse commune n'autorise pourtant pas à en déduire une conclusion en faveur ou en défaveur de l'existence de l'entendement.

A moins qu'on ne constate que cette prémisse en implique en fait une autre. Car, dans les deux philosophies, l'ordre des idées correspondant à celui des choses est celui du raisonnement causal — l'ordre logique de l'entendement chez Spinoza, celui, purement associatif et externe, de l'habitude chez Hume. Or, quoique les deux définition de la causalité dans son rapport au raisonnement causal restent différentes, la fonction de ce raisonnement se révèle identique de part et d'autre, car des deux côtés il sert à faire connaître l'ordre réel des choses. Au reste, l'origine de cette différence de conception du raisonnement causal se situe justement dans une différence d'estimation de son efficacité dans cette fonction: Spinoza juge pouvoir connaître intellectuellement la cause première de la pensée, qui, en tant que cause absolue, implique l'ordre causal unique des choses, si bien que la déduction ne s'applique pas aux séquences causales du dehors, mais forme elle-même un cas de production causale; Hume estime en revanche que les inductions ne parviennent à découvrir aucun principe

35. «Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in the same train with the other works of nature. Custom is that principle, by which this correspondence has been effected; so necessary to the subsistence of our species, and the regulation of our conduct, in every circumstance and occurence of human life.» EHU 5.2; H IV 46.

premier et que l'inférence causale demeure toujours contingente, si bien que l'accord de l'inférence avec les événements extérieurs demeure mystérieux et ne se manifeste que dans l'expérience, dans la réussite de nos prédictions. Bref, dans les deux philosophies le sort du raisonnement causal et celui de l'ordre ou de la causalité extérieurs sont solidaires: ou bien nous comprenons et le raisonnement et l'ordre causal dans leur nécessité, comme chez Spinoza, ou bien ils échappent tous deux à notre certitude et doivent se penser dans la contingence, comme chez Hume. Nous sommes dans une même situation face à nos pensées et face aux choses. Le principe d'union entre nos perceptions internes, dit Hume, est aussi inintelligible que celui qui lie les objets externes, et hors de l'expérience rien ne peut nous le faire connaître[36].

Mais cette théorie d'un parallélisme entre deux mondes non communiquants est-elle philosophiquement possible? Ou du moins, est-elle seulement possible dans le cadre des positions philosophiques de Hume et de Spinoza? Car, que la cause absolue — et partant, l'ordre réel des causes — soit connaissable ou non, comment pourrait-on penser ce qui est justement différent de la pensée? Et si cette ou ces réalités parallèles à la pensée restent impensables, comment connaître leur existence? Le recours à la cause absolue permet seulement de déduire l'unicité de l'ordre des causes ou des choses, mais non pas la pluralité des genres de choses qui multiplient cet ordre. D'autre part, la confirmation expérimentale de nos inférences prédictives permet seulement de conclure à une harmonie entre nos prédictions et notre expérience sensible, mais non pas à l'existence d'une réalité extérieure dont l'ordre stable s'harmoniserait avec celui de notre pensée.

6

Hume connaît parfaitement cette objection, dont il a toujours évité de se faire la cible, gardant plutôt l'initiative de la produire lui-même contre d'autres théories. Et nous allons voir que sa conception de l'harmonie préétablie ne concerne pas un parallélisme entre deux réalités indépendantes, mais seulement l'accord entre le raisonnement causal et l'expérience sensible. En effet, ce n'est pas l'harmonie entre la pensée et une réalité extérieure à elle que Hume admire, mais, à l'intérieur même du monde des perceptions, celle entre deux domaines de la pensée. Car ce cours de la nature qui s'harmonise à la succession des idées (sans lui être simplement parallèle) et dont le principe

36. «The uniting principle among our internal perceptions is as unintelligible as that among external objects, and is not known to us any other way than by experience.» THN 1,3,14; H I 463.

nous reste inconnu comme celui de l'association des idées, n'est rien hors de notre expérience. Et l'habitude qui établit la correspondance entre la suite des idées et celle des choses n'est pas une sorte de régulateur de la pensée qui, par des moyens mystérieux, l'harmoniserait simplement avec l'ordre de la nature inaccessible à notre esprit. Non, l'habitude ou l'instinct causal n'a pas pour fonction de nous adapter à une nature étrangère à notre pensée; la correspondance qu'elle établit n'est pas celle qu'il pourrait y avoir entre le monde des perceptions et celui des objets extérieurs, mais seulement la convenance des projections de l'imagination avec l'expérience, ou l'accord de certaines idées avec certaines impressions. L'habitude ne forme pas un principe de la pensée parallèle aux principes inconnaissables de la nature. L'habitude et la nature ne créent pas chacun de leur côté un ordre identique, mais elles le produisent ensemble, car l'habitude est un des principes de la nature elle-même[37]; voire le premier que nous lui connaissions. Si la nature demeure mystérieuse, ce n'est donc pas parce qu'elle reste au delà de la pensée, absente d'elle, à peine devinable à travers l'ordre que crée l'habitude dans l'esprit. Non, le mystère de la nature est celui même de l'habitude, et le mystère de l'harmonie entre les inférences et l'expérience est celui de la présence contingente de la nature elle-même, à l'origine et dans l'ordre entier du monde des perceptions.

L'accord de Hume et de Spinoza sur une théorie du parallélisme n'était donc qu'une illusion, ou plutôt cette théorie même se révèle n'être qu'une illusion de l'imagination poussée par ses préjugés naturels à feindre l'existence d'une réalité hors de ses limites. Certes, Hume ne refuse pas simplement cette forme de réalisme, mais il lui assigne sa place dans l'opinion et non dans la philosophie. En revanche, il rejette totalement l'élaboration philosophique cartésienne de ce préjugé*, qui aboutit dans l'esprit des philosophes à la division de la nature en deux substances indépendantes. Car — qu'on situe le lieu de contact entre la pensée et l'étendue en la glande pinéale ou en Dieu —, pour connaître l'existence de la substance étendue, il faut pouvoir la penser ou la percevoir, ce qui contredit l'affirmation de sa différence réelle par rapport à la pensée. En outre, la raison même qui justifie l'idée du parallélisme, à savoir l'impossibilité que des relations causales s'établissent entre la

37. «Nature may certainly produce whatever can arise from habit: Nay, habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin.» THN 1,3,16; G 1 471.

pensée et l'étendue, nous défend également de croire possible une connaissance des objets supposés exister hors de toute perception, attendu que la connaissance des matières de fait implique généralement la relation causale. En effet, comme seules les perceptions peuvent apparaître à l'esprit, nous pouvons bien observer la relation de cause à effet entre diverses perceptions, mais jamais entre des perceptions et des objets extérieurs. Il nous est par suite impossible de tirer quelque conclusion que ce soit concernant l'existence de ces objets à partir des qualités perçues[38]. Or cette objection, entendue contre Descartes, a l'avantage de porter également contre le soi-disant parallélisme spinoziste, puisqu'elle envisage justement la connaissance des corps à partir de la relation causale, c'est-à-dire selon le principe de la science intellectuelle spinoziste. Et peu importent ici les différences de conception de la causalité, vu que seule son exclusion entre les genres d'être différents entraîne l'inconnaissabilité de l'étendue en tant que substance ou qu'attribut. Or nous savons que Spinoza nie aussi l'existence de rapports causaux entre les attributs.

Peut-être rétorquera-t-on que la théorie du parallélisme nous dispense justement de concevoir aucun contact causal ou autre entre les corps et leurs idées, et que l'objection ne fait donc que réaffirmer une caractéristique voulue de cette théorie. Soit. Mais comment l'entendement passera-t-il de ses idées aux corps, si aucune causalité ne les relie et qu'il n'y a pourtant de vraie connaissance que causale? Assurément, cette séparation de la pensée et de l'étendue est voulue par la théorie du parallélisme, et, par suite, il serait vain de lui opposer simplement que les corps ne peuvent plus produire leurs idées ou vice versa. Certes encore, s'il y a vraiment un tel parallélisme, il suffit que l'entendement connaisse sa propre structure — ou l'ordre et la connexion de ses idées — pour qu'il comprenne du même coup la structure unique et universelle de la nature et, partant, l'ordre causal des corps. Toutefois que connaît-il des corps qui puisse donner un sens à ce terme et faire conclure que cette structure causale n'est pas seulement celle de la pensée, mais aussi celle de l'étendue? Non, si elle veut avoir un sens, cette théorie doit se fonder sur un contact intelligible (c'est-à-dire causal) entre les divers attributs, contrairement à l'hypothèse du parallélisme. Imaginons que ce contact ait lieu hors de notre expérience commune, pour relativiser le parallélisme et le sauver ainsi au niveau de l'ordre commun de la nature. Alors il faut, comme le voulait Descartes, que Dieu produise la pensée et l'étendue. Dans ce cas toute la question de la connaissabilité des corps en eux-même se reporte sur celle de la connaissabilité de Dieu et sur le problème de la véracité divine, c'est-à-dire de la

38. «As no beings are ever present to the mind but perceptions; it follows that we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects. 'Tis impossible, therefore, that from the existence or any of the qualities of the former, we can ever form any conclusion concerning the existence of the latter, or ever satisfy our reason in this particular.» THN 1,4,2; H I 499-500.

confiance à donner à la science causale. Or mettre en question cette science pour la fonder ensuite dans la véracité divine, c'est tourner en rond et supprimer d'autorité le doute qu'on avait fait naître[38]*. Cependant cette objection ne touche pas Spinoza, qui refuse de concevoir l'étendue et la pensée comme des substances produites par Dieu. Et, puisqu'il n'y a aucun rapport causal entre les attributs ou entre la substance et ses attributs, le rapport devrait s'établir entre les objets particuliers, ce qui contredit encore le parallélisme. Pourtant, en dépit de cette contradiction, Spinoza pose comme un axiome de sa philosophie que nous expérimentons et les pensées et les corps[40]; d'où il suit que ces deux genres de modes sont également présents dans l'imagination. Ainsi le célèbre auteur de la théorie du soi-disant parallélisme l'a-t-il déjà détruite dans l'œuf!

Contre la notion d'une substance étendue, Hume pourrait encore soulever toutes les objections que nous savons et qu'il a déjà avancées contre l'opinion que l'espace est l'objet d'une idée simple ou séparée, et contre la division qui en résulte entre les qualités primaires et secondaires de l'étendue[41]. Mais pourquoi chercher à abattre encore ce qui est si bien renversé?

Du reste, le parallélisme est bien une illusion, non seulement en soi, mais aussi en tant que produit de l'interprétation de Spinoza. Car, pas plus que Hume, le philosophe hollandais ne tient à représenter philosophiquement l'opinion du réalisme commun. Il sait, lui aussi, que la vérité ne doit pas être cherchée dans une adéquation de la pensée et d'un objet extérieur à elle. Il a déjà dénoncé cette opinion comme l'illusion majeure de l'imagination, comme sa puissance hallucinatoire. Et non seulement Spinoza n'a jamais utilisé le terme de parallélisme, mais il a nettement refusé la distinction qui soutient cette notion. C'est pourquoi, en développant la critique du parallélisme chez Hume, nous n'avons pas renversé la théorie de Spinoza, mais découvert un nouveau terrain de rencontre entre les deux philosophes, en ce qui concerne la réalité du monde.

L'identité de l'ordre et de la connexion des idées avec l'ordre et la connexion des choses ne forme pas un parallélisme, mais bien une identité: une identité de structure, c'est-à-dire une identité aussi bien des relations que des choses, s'il est vrai que connaître la chose et connaître la structure qui l'explique, c'est tout un. Or nous savons que l'entendement ne connaît que selon les causes. En d'autres termes, il comprend les choses à partir de la substance dont elles découlent, et conçoit cette

39. EHU 12,1; H IV 126.
40. «Nullas res singulares praeter corpora, & cogitandi modos, sentimus, nec percipimus.» E 2,a5; S II 86.
41. EHU 12,1; H IV 126-27.

substance comme l'ordre causal même qu'elle produit, de sorte que la série des causes, ou des choses, ou des modes qui découlent de Dieu, est unique. Pour que cette identité de l'ordre causal des idées et des choses pût se comprendre comme un simple parallélisme, il eût fallu que les idées et les choses fussent des êtres différents. Mais il n'en est rien, puisque les idées sont des modes de la substance, c'est-à-dire des choses, précisément. (Cependant, dira-t-on peut-être, interprétée ainsi cette proposition est purement tautologique. En un sens oui, comme beaucoup d'autres propositions de l'*Éthique*. Elle n'en est pas moins utile en tant qu'elle exclut justement la théorie cartésienne des deux substances séparées.) Loin donc que Hume et Spinoza ne s'opposent sur ce point, ils luttent au contraire contre un adversaire commun: la théorie des deux mondes harmonisés de l'extérieur.

Mais si les idées sont des choses, la connaissance des corps ne se ramène-t-elle pas à une connaissance réflexive des idées? Et les corps ne restent-ils pas finalement de pures inconnues, des illusions, des néants? Évidemment non. Les choses sont aussi bien corps qu'idées, et c'est pourquoi il revient au même de connaître l'âme ou le corps. Entre le corps et son idée, ce n'est pas la chose qui diffère — ni la substance ni sa modification — mais seulement l'attribut. Or nous savons que la différence des attributs, encore qu'elle soit réelle, ne comporte aucune différence ou séparation de l'être ou de la chose. Ainsi, malgré leur distinction réelle, l'âme et le corps — ou l'idée et son objet étendu — ne laissent pas d'être une seule et même chose, différenciée seulement par la manière dont elle est comprise, ou par l'attribut dans lequel elle est exprimée. En effet, la substance pensante et la substance étendue sont une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre. De même, un mode de l'extension et l'idée de ce mode sont une seule et même chose exprimée de deux manières différentes[42]*.

S'il reste encore une sorte de parallélisme, c'est donc seulement entre des manières équivalentes de comprendre les mêmes choses. Car, que je considère une chose comme idée ou comme corps, l'entendement comprenant toujours selon une seule et même logique causale, la déduction de la chose à partir de sa cause première sera une et identique. Autrement dit, on ne comprend rien de plus de l'être d'une chose en passant de son

42. «Substantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, & idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa.» E 2,7s; S II 90.

expression selon un attribut à son expression selon un autre attribut. Ce passage n'a en effet aucun caractère causal, si bien qu'il est parfaitement inessentiel, vu qu'il ne concerne en rien la définition ou essence des choses. Par suite, encore une fois, les choses restent les mêmes, qu'elles soient conçues sous tel attribut ou tel autre, car les attributs, pris en eux-mêmes, dans ce qui les définit en les distinguant des autres, ne sont pas des choses ou des causes, si bien qu'ils n'entrent pas dans la définition des choses, excepté en tant que les conditions générales selon lesquelles ces définitions sont possibles. Aussi les définitions des choses selon divers attributs ne sont-elles parallèles que dans la mesure où l'essence entière de la substance s'exprime dans chaque attribut, de sorte que chaque essence est comprise entièrement en chacun d'eux et que leur différence n'intervient pas dans ces définitions*. Par conséquent, lorsque je conçois une chose comme idée, elle exprime Dieu sous l'attribut de la pensée, tandis que lorsque je la conçois comme corps, elle exprime Dieu sous l'attribut de l'étendue. Ainsi la définition de la même chose pourra-t-elle s'exprimer en termes d'idées ou en termes de corps, sans changer, pourvu qu'on ne déduise jamais rien en passant d'un attribut à l'autre, car ce passage déductif ferait intervenir des chaînons de caractère non causal qui rompraient la chaîne déductive**. Par exemple, il faut dire que Dieu est la cause de l'idée du cercle seulement en tant que chose pensante, et qu'il est cause du cercle seulement en tant que chose étendue, dans ce sens que l'être formel de l'idée du cercle ne peut se percevoir que par un autre mode de penser en tant que cause prochaine, et ainsi de suite à l'infini. C'est pourquoi, lorsque nous considérons une chose comme mode de penser, nous devons expliquer l'ordre entier de la nature — ou la connexion des causes — par le seul attribut de la pensée; et de même pour l'attribut de l'extension et tous les autres. Pour cette raison, Dieu est bien la cause des choses telles qu'elles sont en soi en tant qu'il est constitué par une infinité d'attributs[43].

De cette façon, chaque chose exprime Dieu selon une manière ou un mode propre qui constitue l'essence éternelle, une et identique de cette chose, sous quelque attribut qu'on la

43. «Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli, quatenus tantum est res cogitans, & circuli, quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, & ille iterum per alium, & sic in infinitum, potest percipi, ita ut, quamdiu res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus, & quatenus, ut modi Extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet, & idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis.» E 2,7s; S II 90.

comprenne. Et, comme il n'existe aucun attribut qui n'appartienne à Dieu, il n'y a aucune manière d'expliquer causalement les choses qui ne les déduise selon un ordre unique de la cause absolue. De même, inversement, aucune manière d'être ne peut être considérée comme attribut, qui ne soit infinie, ou n'exprime l'essence de Dieu, la cause de soi ou, ce qui revient au même, l'ordre entier des causes. Par conséquent, de même que tous les attributs doivent appartenir à Dieu, chaque chose est comprise sous tous les attributs, et chaque attribut comprend toutes choses. Ainsi, il n'y a qu'une substance, qu'un être, qu'un monde ou qu'une nature qui s'explique mille fois, mais toujours de la même manière; ou plutôt, les choses, quoique pouvant être considérées d'une infinité de façons, n'ont pourtant qu'une seule essence.

L'objection de Hume contre le parallélisme des êtres ne porte donc plus contre Spinoza, dont le parallélisme expressif ne se laisse pas cependant réduire à l'imagination, attendu qu'il est tout ordonné au concept de Dieu, la substance unique et la cause absolue. Selon cette théorie, en effet, l'idée et le corps ne forment plus deux choses séparées dont la corrélation purement externe s'expliquerait par la fiction absurde de substances indépendantes quoique structurellement identiques. La pensée n'a plus à sortir d'elle-même pour aller rejoindre l'étendue, vu que cette dernière n'est qu'une manière de concevoir la substance et les choses comme corps. Ainsi, puisque ni l'étendue ni aucun autre genre d'être n'est absolument distinct de la pensée dans le spinozisme, cette philosophie peut être définie en ce sens comme un idéalisme. En effet, aucun être n'échappe à la pensée là où la substance unique est constituée par des attributs qui ne sont que des concepts de l'entendement.

Rétorquera-t-on que, si Spinoza est un idéaliste comme Hume, alors toute son explication de l'incarnation — qui reposait sur la distinction de l'âme et d'un monde objectif dans lequel elle se situe par son corps — devient caduque? Mais ce serait oublier que la partialité de l'homme ne s'explique pas par la différence de la pensée et de l'étendue. C'est au contraire la différence entre l'imagination et l'entendement qui permettait de définir la partialité de l'âme et sa limitation originaire à un point de vue particulier. Or cette distinction subsiste indépendamment de la séparation de la pensée et de l'étendue.

On pourra demander encore à quoi pouvait alors servir ce détour, qui fait passer l'explication de la partialité par l'incarnation au lieu de déduire la perspective de l'esprit de la structure de la pensée, comme chez Hume. Toutefois ce prétendu détour n'en est plus un dès que l'on comprend que le corps n'est rien d'autre que l'âme considérée sous l'attribut de l'étendue,

et qu'il est par conséquent égal de déduire la partialité de l'âme ou celle du corps, attendu que c'est une seule et même chose. Le choix de traiter de l'une plutôt que de l'autre relève d'une pure considération de commodité sans autre importance.

Répliquera-t-on encore que la théorie spinoziste interdit un tel passage d'un attribut à l'autre? Mais cette interdiction ne vaut que pour la relation causale ou déductive, tandis qu'au contraire les définitions des choses — en tant qu'elles exprimeot leur pure essence — peuvent valoir indistioctement dans tous les attributs, et que, par suite, les conclusions qu'on en peut tirer sont aussi équivalentes en tous.

Peut-être objectera-t-on encore que, si l'idée et le corps sont la même chose, alors l'entendement ne peût plus se distinguer de l'imagination par sa plus grande objectivité. Mais l'objectivité n'est que la connaissance vraie de l'objet et non pas le rapport à une réalité extérieure. En conséquence, l'entendement se distingue de l'imagination à l'intérieur de la pensée en ce qu'il est le lieu des idées adéquates, c'est-à-dire de celles qui expriment Dieu et expliquent leur objet à partir de la cause absolue, tandis que l'imagination ne saisit ses objets que selon un point de vue qui est celui de l'âme et qui, comparé à l'éternité de l'entendement, se révèle partiel.

En fait, les questions d'opportunité de la démonstration mises à part, c'est bien, comme chez Hume, la perspective qui explique l'incarnation. Toutefois cette perspective n'apparaît pas ici simplement comme une propriété originaire de l'imagination ou de la pensée, mais comme un certain rapport à l'éternité qui constitue le mode fini comme partiel, ou, autrement dit, comme un rapport des idées de l'imagination à celles de l'entendement tel qu'elles se découvrent inadéquates, comparées au critère absolu de vérité que sont les idées adéquates. Ainsi, alors que chez Hume la perspective produit la situation dans le monde, chez Spinoza la liaison de l'imagination à un point de vue s'explique par la situation de l'âme dans l'entendement.

LA RÉALITÉ COMMUNE

1

La tendance idéaliste que nous avions d'abord découverte chez Hume, s'est révélée présente aussi chez Spinoza; et inversement, le réalisme spinoziste, situant l'homme dans le contexte de la nature dont il ne représente qu'une partie, se retrouve dans l'empirisme humien. A supposer qu'il y ait un conflit entre le réalisme et l'idéalisme, il ne naît donc pas ici de l'opposition externe de deux doctrines, mais constitue la tension interne des deux pensées que nous suivons dans leur dialectique commune. Mais, dans les deux philosophies, l'idéalisme et le réalisme — l'affirmation que la pensée comprend la réalité, et celle que la réalité dépasse toujours la représentation que nous en avons — ne se contredisent pas, parce qu'ils ne valent pas sur le même plan. En effet, si, dans notre vie pratique, nous sommes pris dans une réalité nous débordant de toute part — tandis que nous cherchons à maîtriser l'être absent, deviné dans la pénombre de notre expérience, sans parvenir à nous défaire du joug d'êtres plus puissants que nous —, en revanche, au niveau de la philosophie, notre pensée ne s'élance plus hors d'elle-même dans la quête tantalienne d'autres substances, mais se développe de façon immanente, sans avoir jamais à dépasser ses propres frontières. En effet, Spinoza conçoit la vérité tout entière au sein de l'entendement, et Hume ressaisit tout l'univers perceptif par la raison intuitive. Loin donc que le réalisme vienne contredire l'idéalisme dans la vraie science, la réalité trouve sa vérité dans une structure de l'être comprise par la pensée. Car, vus dans leur vérité, les corps sont les mêmes choses que leurs idées, et les objets de nos perceptions sont encore ces mêmes perceptions. Par suite, le réalisme ne constitue pas avec l'idéalisme une alternative, mais le réel exige au contraire son analyse et sa reconstitution dans la pensée. Ceci ne signifie d'ailleurs pas que la réalité doive être dénoncée comme une pure illusion, mais seulement qu'il appartient à la philosophie de comprendre la vraie réalité par rapport à laquelle seule se définit toute illusion.

Néanmoins, malgré la manière semblable dont se pose la question du réalisme pratique dans les deux philosophies, les moyens d'y répondre ne sont pas les mêmes dans l'une et dans l'autre. Chez Hume, l'idée de la nature extérieure doit s'expliquer entièrement à partir de la perspective imaginaire, tandis qu'elle découle chez Spinoza de la différence entre l'imagination et l'entendement. Nous savons en effet que le point de vue du sujet incarné — ou de l'imagination — se présente comme absolu à l'empiriste, alors que la théorie de l'entendement semble au contraire permettre de relativiser notre âme par rapport à un point de vue absolu qui ne soit plus celui, partiel, de l'homme, mais celui de la nature elle-même ou de Dieu. Dans ce second cas, la réalité ne se définit plus par rapport à notre expérience, comme ce que nous imposent nos sens et la mécanique de l'imagination, mais par rapport à la pensée absolue, essentiellement adéquate à son objet parce que sa logique constitue l'ordre même selon lequel les choses sont produites par la nature. Par suite, dans cette conception, au lieu que la nature nous fasse signe comme un pur mystère aux frontières de notre expérience, elle devient dans la science intellectuelle la lumière qui illumine tout.

Cette solution spinoziste de la question du réalisme a l'avantage de comprendre la réalité extérieure dans sa vérité et donc de ne pas la confondre avec une pure illusion. En outre, si la réalité est en soi intelligible, la foi naïve de l'imagination en un monde extérieur n'est pas détruite par la vraie science, mais transformée en une intelligence vraie de la différence entre l'homme et la nature. Seulement, pour pouvoir soutenir un tel réalisme intellectuel, il reste à montrer que l'âme peut bien s'élever au point de vue de l'entendement. Mais comment le pourrait-elle, s'il est vrai que l'âme est l'idée du corps, dont elle n'a aucune connaissance adéquate? Comment quittera-t-elle l'imagination, si ses seuls objets sont précisément les images ou les affections de son corps? En effet, si l'âme se définit comme l'idée du corps — et qui plus est comme idée composée —, alors elle est composée d'idées d'images, d'imaginations, bref, elle est essentiellement imagination*. Du reste, n'est-ce pas parce que l'imagination constitue notre nature que la voie philosophique nous est nécessaire pour parvenir à la sagesse, et que ce chemin est extrêmement ardu? Voire! nous est-il seulement ouvert? Notre constitution imaginaire ne nous ferme-t-elle pas tout accès à l'intelligence et à la vraie réalité? Ou bien, à supposer

que la réalité nous reste accessible, le problème de sa connaissance ne revient-il pas, pour cette âme entièrement imaginative, au problème du dépassement de l'imagination par elle-même, comme chez l'empiriste?

Posée en ces termes, la question est aporétique. Car si notre pensée se définit par l'imagination et que la science signifie une intelligence parfaitement différente de notre imagination, il est évidemment absurde de vouloir quitter notre nature, qui nous condamne à l'ignorance par définition. Et inutile de répliquer que l'âme est pourtant l'idée adéquate de son corps, car il en résulte seulement que notre esprit fait partie de l'entendement ou qu'il est entièrement connu de Dieu, mais non pas qu'il ait lui-même accès à la connaissance vraie. En effet, si l'âme est bien l'idée de son corps, elle ne possède néanmoins que les idées de ses affections, c'est-à-dire des imaginations ou une connaissance purement imaginaire de ce corps. L'esprit humain, dit effectivement Spinoza, ne connaît pas le corps humain lui-même, ni ne sait qu'il existe, si ce n'est par les idées des affections par lesquelles ce corps est affecté[1]. En outre, vu que l'âme et le corps, l'idée et son objet sont une seule et même chose, l'âme ne peut pas plus se connaître elle-même qu'elle ne connaît son propre corps, si bien que l'idée de notre corps, qui nous constitue, n'a pas elle-même cette idée, mais seulement celles des affections du corps, ou, ce qui revient au même, ses propres affections. Il s'ensuit que l'âme ne se connaît que dans la mesure où elle perçoit les images[2]. On voit bien que, dans ces conditions, la vraie science implique la présence de l'entendement au sein de l'imagination.

Or nous savons effectivement que les notions communes ou idées de la raison sont présentes dans les esprits de tous les hommes, c'est-à-dire qu'elles se trouvent dans l'âme, dans les idées des affections du corps, bref, au sein même des imaginations. Ainsi le passage de l'imagination à la raison ne requiert-il pas que l'esprit sorte de lui-même afin de quitter la sphère subjective et d'atteindre une objectivité transcendant l'idée du corps propre; la philosophie n'exige un tel passage ni sous la forme d'une sortie de l'imagination vers un entendement transcendant, ni sous celle d'un exil de la pensée vers la substance étendue. Car, en un certain sens, de même que l'idée et le

1. «*Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus Corpus afficitur.*» E 2,19; S II 107.
2. «Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit.» E 2,23; S II 110.

corps sont une seule et même chose, l'imagination n'est rien hors de l'entendement, si bien que l'âme peut atteindre la réalité en elle-même, dans ses imaginations.

Toutefois cette inhérence de l'entendement dans l'âme pose un problème dans le cadre du système spinoziste. En effet, si elle permet d'une part de résoudre la question de l'accès de notre esprit à la science intellectuelle, elle semble supprimer de l'autre les conditions de l'explication de la réalité extérieure par la différence entre le point de vue partiel de l'âme et le point de vue absolu de Dieu. Car si l'entendement n'est pas distinct de l'imagination, comment peut-il représenter un autre point de vue que celui de l'âme incarnée?

La raison, avons-nous dit, n'est pas extérieure à l'imagination. Néanmoins l'immanence de la vérité intellectuelle aux idées des images ne signifie pas encore la simple identité de l'adéquat et de l'inadéquat — ou du point de vue absolu et de la perspective partielle. Non, le nerf de la théorie spinoziste de l'incarnation est dans cette ambiguïté de nos idées (en tout cas de certaines d'entre elles)* qui les rend susceptibles d'être conçues aussi bien adéquatement qu'inadéquatement — et de se présenter donc soit comme de pures imaginations, soit comme des idées vraies des choses; ou de représenter soit la vue partielle de l'âme prise dans le système des modes finis, soit la vision absolue de l'intelligence, qui perçoit l'origine au sein du dérivé. Nous avons déjà observé à propos des idées de la raison que l'âme ne dépasserait jamais la perception des occurences singulières pour s'élever à la connaissance universelle, si les idées des propriétés communes des choses n'inhéraient pas dans nos imaginations. Or, de même que les vraies idées générales ne sont rien d'autre que des idées individuelles ou singulières mais infinies, de même le point de vue absolu de l'entendement ne diffère pas de celui de l'imagination dans la mesure où les affections de l'âme recèlent l'infini.

Or, en tant qu'elles expriment l'infini, les choses sont des affections de la substance ou des modes de Dieu, dont l'essence infinie est enveloppée dans l'idée de chaque chose singulière[3]. Seulement les idées de ces modes singuliers n'ont la capacité d'exprimer l'infini qua dans la mesure où elles sont les idées vraies des choses réelles, c'est-à-dire dans la mesure où elles appartiennent à l'entendement, qui conçoit les choses telles qu'elles sont en Dieu. Autrement dit, l'infini n'est dans les

3. E 2,45: S II 127.

choses qu'autant que les choses sont en lui[4]. Mais, comme l'idée ne diffère pas de la chose, si les choses sont en Dieu, leurs idées sont en lui aussi; et si l'idée est en Dieu, elle fait donc partie de l'entendement infini — ou de l'entendement tout court. Il découle de là que seules les idées de l'entendement sont des modes de la pensée absolue ou de Dieu, attendu que seules ces idées expriment l'infinité et l'éternité de la substance. Or, par opposition à ces modes réels, les affections du corps et de l'âme (les images et les imaginations) apparaissent comme de simples modes de modes, qui n'expriment plus l'être véritable, la substance, mais seulement des circonstances des choses considérées sous leur aspect purement modal. Bref, les imaginations ainsi comparées aux idées vraies ne concernent plus que les circonstances accidentelles de la nature.

Il semble suivre de ces considérations que les affections de l'âme ne constituent rien de réel, si bien que les imaginations qui remplissent notre esprit ne peuvent pas former réellement l'idée de notre corps. Or, puisque l'âme et le corps sont des modes composés, leurs constituants ne seront pas leurs affections, mais des parties réelles distinctes des images et des imaginations. Et par conséquent l'âme ne connaîtra par l'imagination ni ses propres constituants, ni ceux de son corps, pas plus qu'elle ne se connaît (elle et son corps) dans son intégralité. L'esprit humain, dit Spinoza, n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties composantes du corps humain[5]. Il en résulte que l'imagination constituant la pensée des hommes n'est pas même un élément réel de sa nature. Par suite, comme notre situation dans la nature forme aussi notre définition, la partialité de l'homme ne peut pas dépendre de la seule nature de son imagination, ainsi que le croyait Hume; et il est prouvé que les idées des affections ne donnent jamais de la réalité que des perceptions indirectes, partielles et confuses.

Mais, bien que les imaginations, en tant que purs modes de modes, ne définissent aucun mode réel, l'homme, qui est un individu complexe (donc un mode très composé), contient quantité de modes réels, de sorte que son âme contient également quantité d'idées vraies, ou de modes réels. En outre, de même que Dieu s'exprime dans ses modes, les modes composant

4. «Hic per existentiam non intelligo durationem (). Nam loquor de ipsa natura existentiae (). Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt.» E 2,45s; S II 127.

5. «Mens humana partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit.» E 2,24; S II 110.

l'homme s'expriment à leur tour dans leurs propres affections, de telle sorte que, par un mouvement indirect, l'âme peut découvrir ses idées vraies parmi les imaginations. C'est ce qui se passe effectivement lorsqu'elle devient attentive aux notions communes.

Cette différence entre les éléments constitutifs de l'âme et ses affections — correspondant à celle entre les modes de la substance et les modes de modes — explique comment d'une part notre vision naïve des choses reste partielle, liée à notre situation dans le monde, et comment d'autre part notre pensée peut s'élever au point de vue de la nature, d'où l'essence de notre âme devient visible — ou déductible — et d'où par conséquent la référence de nos affections apparaît dans sa particularité. Les notions corrélatives de mode et d'expression font donc comprendre premièrement qu'il existe des perspectives diverses, chaque mode exprimant d'une façon particulière l'être qu'il affecte, et deuxièmement que toutes les perspectives partielles se réfèrent à la perspective absolue et s'ouvrent sur elle*.

Par conséquent, si nous croyons instinctivement à l'existence d'un monde extérieur — c'est-à-dire à une réalité des choses dépassant l'expérience que nous en avons — c'est grâce à cette double structure de notre pensée qui fait de notre âme simultanément un mode composé et un mode affecté d'un grand nombre de façons, de telle sorte qu'elle est à la fois entendement par nature, et imagination de par sa position dans la nature. Ainsi la référence des imaginations à la situation de l'âme ne devient-elle conscience de partialité que par l'expression de l'infini essentielle aux notions communes enveloppées dans les imaginations. Et même si les notions de la raison ne sont pas perçues distinctement, elles restent la condition nécessaire de notre impression confuse de n'être pas Dieu.

Les causes pour lesquelles nous croyons à l'existence du monde extérieur sont donc présentes dans l'imagination, encore qu'elles ne soient pas connues d'elle et se présentent seulement confusément à notre âme, l'invitant ainsi à croire aveuglément en l'existence d'une réalité extérieure. Le caractère partiellement inconscient de cette croyance oblige par suite à admettre que l'opinion naturelle ne naît pas d'une déduction à partir de ses causes. Elle apparaît au contraire comme une donnée brute, qu'il appartient au philosophe d'expliquer par ses causes. En revanche, abandonnée à elle même, l'opinion reste incapable de se soutenir, de produire et de justifier son réalisme, si bien qu'elle aboutit inévitablement au plus parfait scepticisme

lorsqu'elle se perçoit dépourvue de raisons propres à justifier son choix. Et n'est-ce pas effectivement la situation où Hume s'embarrasse nécessairement, retombant toujours dans ce scepticisme radical dont il cherche vainement à s'écarter?

2

Pourtant, si Hume n'a effectivement rien à répondre à cette objection, ce n'est pas qu'il y succombe, mais parce qu'elle ne le touche pas, lui-même l'utilisant contre ceux qui veulent fonder sur la raison la croyance en la réalité extérieure. Car si la raison ne dépasse pas l'imagination, elle ne peut pas fonder non plus les croyances de cette dernière. Au demeurant la croyance est un fait originel de la pensée qui n'a pas besoin d'être justifié, mais qu'il suffit de constater, et d'«expliquer» éventuellement en le mettant en rapport avec d'autres faits. Aussi n'est-il pas question de laisser ici le dernier mot au sceptique radical, dont le doute ne peut pas dépasser la constatation de la non-rationalité de nos croyances et de la contingence de l'imagination. La question du réalisme appartient au sceptique modéré, qui prend acte du fait contingent et cherche à le comprendre comme tel. En effet, il ne s'agit pas de savoir si le réalisme possède bien une vérité absolue, mais seulement de découvrir le mécanisme qui le produit. Le sceptique continue à raisonner et à croire, quoiqu'il affirme ne pas pouvoir défendre sa raison par la raison; et de même il doit croire à l'existence des corps, encore qu'il ne puisse prouver la vérité de sa foi par des arguments philosophiques. La nature ne nous laisse pas le loisir de mettre réellement notre réalisme natif en doute, l'importance de cette croyance pour notre survie étant trop grande. On peut bien demander quelles causes nous induisent à croire en l'existence extérieure des corps, il est vain en revanche de chercher à savoir s'il y a vraiment des corps ou non[6]*.

Il appert par conséquent que l'objection de la réduction au scepticisme (et au néant) se tourne aussi bien contre le rationalisme que contre l'empirisme, et qu'elle n'est jamais efficace sinon lorsqu'elle transporte dans la doctrine de l'adversaire les présupposés de l'assaillant. En effet, d'une part l'obscurité n'im-

6. «The sceptic still continues to reason and believe, even tho' he asserts, that he cannot defend his reason by reason; and by the same rule he must assent to the principle concerning the existence of body, tho' he cannot pretend by any arguments of philosophy to maintain its veracity. () We may well ask, *What causes induce us to believe in the existence of body?* but 'tis in vain to ask, *Whether there be body or not?*» THN 1.4.2: H I 478.

plique la clarté et distinction que si la contingence n'a pas de lieu propre dans l'être; et d'autre part l'essai de fonder rationnellement nos croyances fondamentales ne conduit au scepticisme extrême que si la raison est définie comme renfermée dans les limites de l'imagination. En dépit de ce défaut, la reconnaissance du fait de la croyance en un monde extérieur peut néanmoins donner lieu à un développement de cette objection (dans sa version humienne). En effet, pour expliquer et justifier l'opinion, la raison devrait rendre compte non seulement de notre croyance en l'extériorité de la réalité, mais aussi de notre croyance en la corporéité de ce monde extérieur. Or la solution spinoziste ne conduit-elle pas au contraire à une conception de cette extériorité comme purement interne à la pensée, comme représentant la pure différence de l'entendement et de l'imagination, et non pas — à l'instar de l'opinion naturelle — celle de la pensée et des corps? Et, de surcroît, cette extériorité des corps par rapport à leurs idées n'est-elle pas devenue incompréhensible à la raison spinoziste, depuis que celle-ci a rejeté (en accord avec Hume) la doctrine cartésienne des deux substances? En effet, si l'idée et le corps sont une seule et même chose, comment comprendre que le réalisme vulgaire interprète la nature extérieure comme le monde des corps et non pas comme l'infini de la pensée au sein de ses modes ou idées?

Ou bien la question ne viendrait-elle que d'un préjugé concernant le réalisme naïf, qui ne serait pas avant tout une croyance à l'existence d'un monde corporel extérieur? Non; l'évidence des faits parle sans aucun doute contre cette hypothèse, et Spinoza pense bien aussi que le réalisme imaginaire est entièrement tourné vers les corps. Et même, il soutient que l'imagination se définit totalement par cette orientation exclusive vers les corps, de sorte qu'elle ne perçoit qu'eux et n'est affectée que par eux[7]. D'ailleurs cette détermination va de soi, puisque les imaginations sont des idées d'images — donc les idées des affections du corps —, et que ces dernières ne représentent rien d'autre que leurs causes, c'est-à-dire la présence, les mouvements et les contacts de corps dans le seul attribut de l'étendue (car les causes appartiennent toujours au même attribut que leur effet). Ainsi, l'image détermine-t-elle entièrement le champ de perception de l'imagination et le limite-t-elle à la représentation des corps.

7. «A solis corporibus afficitur imaginatio.» TIE; S II 31.

Étant donné que seuls des corps peuvent être perçus comme extérieurs par l'imagination, faut-il en revenir à une explication du réalisme naïf à partir de la distinction des attributs (de la pensée et de l'étendue) et trouver d'autres causes à nos opinions que les perceptions plus ou moins confuses des notions de la raison? Car le fait que l'imagination perçoive les corps comme extérieurs semble bien signifier que ce mode de connaître consiste justement en la perception de sa différence d'avec les corps, interprétés comme des choses dont le mode d'être est l'extériorité spatiale. Sans cette distinction, en effet, les imaginations se confondraient avec leurs objets, et notre âme s'identifierait immédiatement avec les corps aussi longtemps qu'elle les imaginerait. Autrement dit, tant que la raison ne manifesterait pas l'infini au sein de ses notions, aucune extériorité ne serait imaginable. Et de toute façon, le réalisme que produirait alors la raison serait d'une autre sorte que celui dans lequel nous vivons habituellement, car il se fonderait, lui, sur la différence de l'imagination et de l'entendement (et non plus sur celle des imaginations et des corps). Dans ces conditions, comment ce réalisme rationnel pourrait-il expliquer l'opinion vulgaire selon laquelle le monde extérieur où nous vivons est l'étendue corporelle? Mais conclure-t-on que l'imagination perçoit l'extériorité réciproque des attributs, tandis que cette différence n'est pas pertinente pour la raison? Peut-être en effet l'imagination engendre-t-elle l'opinion d'une extériorité entre la pensée et les corps, mais, quoi qu'il en soit, cette opinion n'explique pas le réalisme naïf, puisqu'elle est fausse, comme l'a montré la réfutation de la théorie absurde des deux substances séparées. En effet, lorsqu'on affirme que deux choses sont extérieures l'une à l'autre, que peut on vouloir dire, sinon qu'elles sont soit séparées dans l'espace (ou le temps), soit séparées absolument. Or, ici, la séparation ne peut pas être spatiale, la pensée restant par hypothèse totalement étrangère à l'étendue; et elle n'est certainement pas absolue non plus, attendu que, selon le spinozisme, le corps et son idée, l'étendue et la pensée ne forment pas deux substances, mais un seul et même être.

Par suite, le réalisme naïf ne provient pas de la différence des attributs, dont nous savons du reste qu'elle n'explique rien, excepté la multiplicité expressive de la substance. D'ailleurs, supposé que l'extériorité des corps soit le résultat de la différence entre la pensée et l'étendue, tous les objets de l'imagination devraient alors lui apparaître comme extérieurs; ce qui n'est pas le cas — non seulement parce que le corps propre est perçu autrement que les corps extérieurs, mais aussi parce que les objets étendus immédiats de l'imagination ne sont justement pas ces modes de la nature extérieure, mais les images elles-mêmes, qui ne sont pas perçues comme extérieures. Car, pour l'imagination comme pour la raison, l'image et son idée forment une seule et même chose, au point que l'imagination, en tant que pensée fascinée par les corps, se fond entièrement dans l'image et sa représentation. En effet, la différence d'attribut entre l'imagination et l'image ne justifie pas leur séparation, mais empêche au contraire qu'on conçoive la moindre extériorité entre elles. Voilà donc l'aporie à laquelle la théorie spinoziste paraît aboutir: dans le réalisme vulgaire, le monde que l'imagination perçoit comme extérieur n'est ni les corps en soi — inaccessibles à l'imagination —, ni les images — qui sont identiques aux imaginations —, et en dehors des corps et de leurs affections, il n'y a rien dans l'étendue; or l'imagination se définit comme la pensée fascinée par les corps.

Puisque l'idée est toujours identique à son objet authentique — et que les imaginations sont donc identiques aux images —, l'extériorité de la nature n'est jamais celle des images par rapport à l'imagination, mais celle de certains corps par rapport aux images, de sorte que cette séparation est purement interne à l'étendue. Or nous savons que l'image ne se différencie que d'une façon indirecte du corps qu'elle représente comme extérieur; car, prise en elle-même, chaque image représente le corps dont elle provient en tant que présent[8] et ne s'en distingue donc en aucune façon. Seule la concurrence des images dans la représentation des corps opère la distinction du représentant et du représenté; car, dans leur lutte pour présenter les corps, les images en viennent à s'exclure réciproquement, ou plutôt à se contredire au niveau de leur représentation, lorsque leurs objets sont incompatibles. Alors une sorte d'épreuve de force effectue le tri entre les prétendantes et laisse régner seulement la représentation de certaines images, privant ainsi les autres de leur droit à représenter réellement leur objet, sans pourtant les empêcher d'y tendre aussi longtemps qu'elles existent. Et c'est par le jeu de cette lutte des affections que l'extériorité des corps par rapport à leurs images devient sensible à l'imagination, dont toutes les idées ne représentent plus leur objet comme présent et s'en trouvent par suite séparées dans cette mesure. Or il va de soi que cette lutte s'explique selon un seul ordre causal (selon la mécanique des corps ou selon celle de la pensée, peu importe), et n'a rien à voir avec la différence des attributs. Par suite, comme l'imagination est entièrement tournée vers les corps, le plus simple est de montrer comment, dans le corps humain, les images (ou les impressions, ou les vestiges) se succèdent, persistent, se superposent, se composent, s'entre-détruisent, etc.

Mais, si les choses se passent bien ainsi, est-il encore nécessaire de recourir à l'entendement pour expliquer le réalisme naïf, attendu que l'imagination paraît capable de former seule l'idée de l'extériorité de la nature, sans faire appel à autre chose qu'à la mécanique des images? L'explication valant dans l'attribut de l'étendue doit valoir aussi dans celui de la pensée, si bien qu'elle rend inutile le recours à la différence entre l'entendement et l'imagination pour expliquer la partialité de l'homme et

8. E 2,17s; S II 106.

son immersion dans le monde. La mécanique de l'imagination ne suffit-elle pas, en effet, non pas à résoudre la question (vaine selon Hume) de savoir s'il existe bien un monde extérieur à celui que nous percevons, ou ce que cette réalité extérieure pourrait être en soi, mais à comprendre comment nous en venons à former l'opinion de l'existence d'un monde extérieur à partir de notre seule imagination? Assurément, cette théorie n'aura pas touché le corps en soi. Mais à quoi bon s'en soucier du moment que notre réalisme naturel s'en passe et ne manque pas pour autant de solidité, même s'il ne fait pas taire les sceptiques? L'homme normal s'en tient aux images et croit voir en elles les objets qu'elles lui représentent. Il est par nature si confiant en cette identité de l'image et de l'objet représenté qu'il ne perçoit généralement même pas le phénomène de la représentation. En effet, poussés par un instinct aveugle mais puissant, les hommes prennent simplement les images des sens pour les objets extérieurs eux-mêmes* et ne soupçonnent jamais que les unes ne sont que les représentations des autres[9]. Seule la contradiction des représentations leur insinue des doutes, les oblige à distinguer ça et là entre l'objet et ses apparences, et les incite ainsi à se défier de leurs sens. Les sceptiques ont tiré de ces illusions mille arguments contre l'évidence des sens en général sans réussir à renverser la confiance habituelle que nous leur accordons naturellement. Car les contradictions des apparences ne mettent pas l'imagination dans l'impossibilité de comprendre le monde réel, quoiqu'elles la contraignent à le concevoir comme extérieur à elle. Il lui suffit en effet de corriger ces défauts en organisant la confrontation des images et en s'appuyant sur les plus fortes et les plus constantes pour réduire les apparences à leur rang. Une fois l'extériorité de l'objet admise et confirmée par tous ces cas de différence entre les apparences et la réalité, l'imagination peut continuer sans inconvénient à identifier presque toujours l'image et le corps reptésenté, tout en ménageant des corrections pour les exceptions. Les arguments des sceptiques contre les sens prouvent donc seulement que les sens, abandonnés à eux-mêmes, peuvent parfois tromper, et qu'il faut alors les corriger par la raison[10].

9. «When men follow this blind and powerful instinct of nature, they always suppose the very images, presented by the senses, to be the external objects, and never entertain any suspicion, that the one are nothing but representations of the other.» EHU 12,1; H IV 124.

10. I need not insist upon the more trite topics, employed by the sceptics in all ages, against the evidence of *sense;* such as those which are derived from the imperfection and fallaciousness of our organs, on numberless occasions; (). These sceptical topics, indeed, are only sufficient to prove, that the senses alone are not implicitly to be depended on; but that we must correct their evidence by reason.» EHU 12,1;

Toutefois, cette raison correctrice n'a rien à voir avec une quelconque faculté étrangère à l'imagination: c'est l'association des idées elle-même, ou la lutte réglée des images. Au demeurant, le philosophe sait, lui, que ces perceptions sont les seuls êtres existants, dont la combinaison produit toutes les croyances fondamentales, que ce soit la confiance instinctive en la causalité ou la foi native en l'existence du monde extérieur. Nul besoin dans ces conditions de recourir à aucune autre faculté ou réalité pour comprendre notre vie, même si la sobriété de l'empirisme sceptique ne supprime ni le mystère ni l'inconnu, qui du moins ne sont pas des erreurs.

Mais l'opinion du réalisme naïf est-elle vraiment satisfaisante en elle-même? Car comment une même image pourrait-elle se présenter comme l'objet et en même temps s'en distinguer comme sa simple représentante? De deux choses l'une, en effet: ou le corps en personne se présente dans l'image, et alors il n'est plus possible de séparer la connaissance du corps de celle de l'image; ou l'image représente le corps comme étant quelque chose d'autre qu'elle, et alors, contrairement à notre opinion naturelle, le corps n'est jamais présent en soi dans la représentation, et il demeure inconnaissable pour l'imagination. Évidemment cette deuxième solution s'impose — aussi bien à l'imagination, qui se voit contrainte par la lutte des images à les dissocier souvent des corps représentés (encore qu'elle ne pousse pas toutefois cette théorie à ses ultimes conséquences pour se délivrer de la croyance en la présence du corps dans l'image), qu'à l'entendement, qui différencie les modes de la substance et les modes des modes, si bien qu'il ne confond ni les corps avec les images, ni les idées vraies avec les imaginations. Or, avec cette solution (la séparation de l'image et du corps), la nécessité de la connaissance intellectuelle n'est-elle pas prouvée du même coup? En effet, si l'imagination, à la faveur de la confusion et de l'obscurité, peut glisser d'une opinion à la croyance opposée, si la vie pratique peut négliger ces contradictions sans grand inconvénient et tantôt prendre l'image pour le corps, tantôt l'en distinguer au besoin pour identifier simplement le corps à une autre image, jusqu'à ce que cette dernière soit contredite dans sa représentation par d'autres, et ainsi de suite, la philosophie, en revanche, est détruite par la contradiction et ne peut la tolérer à aucun degré sans sombrer irrémédiablement dans le

H IV 124.

scepticisme ou l'absurdité. Par conséquent, s'il y a une nécessité logique (ou ontologique, c'est tout un), s'il y a une vérité intellectuelle, alors les images ne peuvent jamais être les idées adéquates des corps.

C'est cette confusion de l'image et du corps représenté qui choque la raison, et non pas la manière dont l'imagination perçoit l'extériorité de la nature par rapport à l'homme, en tant qu'extériorité des corps dans l'étendue. Comme la situation de l'homme reste la même, qu'on envisage la définition de l'âme dans la pensée ou la position du corps dans l'étendue, la perspective des idées et celle des corps sont équivalentes. Aussi le réalisme imaginaire ne pèche-t-il que par les contradictions provenant de la confusion des modes et des affections de modes. Nonobstant ce défaut, le réalisme vulgaire a pourtant sa vérité propre: car les images sont bien des modes de la réalité qui indiquent leur cause dans une certaine mesure. Néanmoins ces causes ne s'expriment pas directement dans les images, parce que les corps qu'elles représentent comme présents sont pourtant absents, ou présents de façon partielle seulement. C'est pourquoi la vraie conclusion à tirer des images consiste en un réalisme qui prend acte du rapport négatif entre les effets et leurs causes, c'est-à-dire de l'extériorité des images et des corps. Car, perçues seules, les images sont comme des conséquences séparées de leurs prémisses, de sorte que l'erreur de l'imagination ne réside pas dans la partie négative de son réalisme (dans la croyance à l'extériorité des corps), mais dans l'affirmation qu'il implique, savoir dans la croyance à la présence des corps dans les images — ou dans la confusion des modes des choses avec les choses mêmes[11].

En effet, si les images étaient des corps entiers (ou si les imaginations étaient des idées vraies, des conséquences enveloppant clairement leurs prémisses), alors il deviendrait impossible de les séparer de l'objet qu'elles représentent, la présence du corps et la leur formant une unité indivise. De même, si les images étaient des composants des corps, alors ceux-ci demeureraient également toujours au moins aussi présents qu'ils laisseraient d'images d'eux en nous. Et du reste, comme tous les corps composent ensemble des individus plus grands — dont l'univers ou la nature représente le plus grand[12] —, il n'y a aucune diffé-

11. «Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est, ideae confusae.» E 2,28d; S II 118.

12. «... facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius Individui muta-

rence entre un corps et un composant de corps outre cette relation de composition des individus, de sorte que, dans l'hypothèse envisagée, l'image et le corps deviendraient essentiellement identiques. De surcroît, si les images étaient des composants des corps, la composition des images engendrerait des corps réels, de sorte que les fictions deviendraient impossibles. Toutefois l'imagination ne peut pas percevoir cette différence entre les modes et leurs affections autrement que d'une manière très confuse, puisqu'elle ne perçoit pas les modes en eux-mêmes. Tout au plus peut-elle différencier le corps propre des autres corps par le fait que toutes les images se rapportent à l'un tandis qu'elles ne se réfèrent aux autres que de façon sélective. Et, quand bien même l'on pourrait voir là le principe de la perspective imaginaire sur le monde, il n'empêche que ces rapports d'images n'indiquent l'extériorité des corps que par leurs contradictions réciproques, si bien qu'elles désignent ainsi leur inaptitude à former un système cohérent rendant compte du réalisme naïf. Voilà comment les conséquences que sont les images renvoient obscurément à leurs prémisses absentes, c'est-à-dire aux choses réelles qui forment les objets des idées vraies de l'intelligence.

Par conséquent, le réalisme vulgaire n'est pas renversé par la vraie science, mais replacé dans le contexte causal qui lui donne son vrai sens. Il n'y a pas de rupture véritable entre l'opinion et la science en ce qui concerne la perception de la nature extérieure; car le fait que l'imagination perçoive l'extériorité comme corporelle ou spatiale tandis que la théorie de la partialité de l'âme la définit surtout par rapport à la pensée, n'implique aucune contradiction entre les deux perspectives, vu que toutes deux considèrent avec plus ou moins de clarté le même ordre causal. En effet, les deux modes de connaissance ne se contrediraient que si l'idéalisme de la science intellectuelle signifiait une sorte d'enfermement dans la pensée, et le réalisme vulgaire une impression vague d'une différence essentielle entre la pensée (ou les imaginations de l'âme) et l'étendue (ou les corps). Cependant, nous savons que cette interprétation est erronée, car l'entendement conçoit vraiment les choses telles qu'elles sont en Dieu — et par suite, les corps tels qu'ils sont en soi, c'est-à-dire dans l'étendue —, alors que l'imagination soupçonne une extériorité entre les images et les corps, entre les affections de modes et les modes, et non entre elle et les images. Seule une

tione.» E 2,17s; S II 102.

fausse science vient donc confondre cette différence des images et des corps avec celle des attributs et forger ainsi la fiction des deux substances séparées.

Pour dénoncer cette erreur, Hume et Spinoza conviennent parfaitement, encore que leur accord dans la critique laisse entièrement subsister la vraie différence des deux philosophies: la présence de l'infini dans les choses chez Spinoza, qui révèle la partialité de l'homme, et l'autonomie de l'imagination chez Hume, qui laisse se perdre dans le mystère le débordement de la nature par rapport à nous.

Cependant l'analyse spinoziste mène à objecter à la conception de l'autonomie imaginaire que l'imagination abandonnée à elle-même ne pourrait pas produire le réalisme naïf caractéristique de l'opinion qu'elle engendre, car l'idée de l'objet extérieur transparaissant dans les contradictions des images ne se déduit pas de ces dernières.

Mais cette analyse du réalisme imaginaire est-elle inattaquable? Ou l'empiriste pourra-t-il répondre simplement à l'objection spinoziste en corrigeant la description du réalisme naïf qui soutient cette critique? Non, ici encore la divergence n'est pas de l'ordre de l'observation des faits. Hume confirme point par point la critique spinoziste du réalisme imaginaire.

En effet, jamais l'image, jamais l'impression prise en elle-même ne permet de penser un objet comme différent d'elle. Car considérée en soi une perception apparaît toujours exactement telle qu'elle est, si bien qu'elle ne peut rien présenter d'autre qu'elle-même. Autrement dit, par définition, la conscience est toujours identique à la perception. Par conséquent, l'hypothèse que la perception puisse faire apparaître autre chose qu'elle-même est absurde, puisqu'elle implique une contradiction: à savoir que nous sommes conscient de ce dont nous ne sommes pas *conscient*, ou, ce qui revient au même, que nous percevons l'imperceptible. Par suite, si toutes les actions et sensations de l'esprit nous sont connues par la conscience que nous en avons, elles doivent nécessairement paraître exactement ce qu'elles sont et être ce qu'elles paraissent. Tout ce qui entre dans l'esprit étant en réalité une perception, il est impossible que quoi que ce soit puisse être ressenti comme différent des perceptions. Ce serait en effet supposer que nous pouvons nous tromper jusque là où nous sommes le plus intimement conscient[13]; hypothèse

13. «Since all actions and sensations of the mind are known to us by consciou-

absurde qui entraînerait le scepticisme absolu dont nous savons qu'il est autodestructif. Étant donné que nous ne pouvons rien percevoir d'extérieur aux perceptions, il s'ensuit que le réalisme vulgaire ne résulte pas d'une manière de sentir originelle, mais d'une sorte de raisonnement.

Or, attendu que ce raisonnement doit consister en une comparaison de perceptions, la différence entre les mondes intérieur et extérieur ne peut pas se présenter originellement à l'imagination sous la forme d'une distinction entre la pensée et les corps conçus comme de natures parfaitement hétérogènes, car tout le contenu de l'imagination est perception, et la comparaison reste parfaitement immanente aux perceptions. Comme Spinoza, Hume conçoit donc l'extériorité du réel comme séparant des êtres de même nature: savoir des perceptions entre elles. En outre, comme chez Spinoza aussi, c'est le corps propre qui servira ici de référence à la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. En effet, par sa présence constante dans le champ de notre perception, le corps définit un lieu dans l'espace par rapport auquel les autres corps se situent comme extérieurs. C'est parce que nous estimons que notre corps nous appartient intimement — au point que nous nous identifions largement à lui — que nous supposons extérieures à nous-même les multiples impressions qui apparaissent comme extérieures à notre corps[14].

Toutefois, notre corps propre ne représente pas, bien sûr, une sorte d'objet de la nature extérieure privilégié en ce que nous en aurions une science parfaite. Dans la mesure où il appartient aussi à la réalité extérieure, notre corps a également son extériorité propre dans la perspective réaliste, de sorte qu'il s'offre aussi à notre connaissance sous le même angle que les autres corps physiques. Il en résulte, comme le disait Spinoza, que les images forment l'horizon ultime aussi bien de la connaissance du corps propre que de celle des autres corps[15]. Car, à proprement parler, dit Hume, ce n'est pas notre corps que nous percevons, lorsque nous regardons nos membres, mais certaines impressions entrant par les sens, si bien que, d'un certain point

---

ness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear. Every thing that enters the mind, being in *reality* a perception, 'tis impossible any thing shou'd to *feeling* appear different. This were to suppose, that even where we are most intimately conscious, we might be mistaken.» THN 1,4,2; H I 460. «Causes which do not appear, are to be considered as not existing.» *Of national Characters;* H III 249.

14. «It may perhaps be said, that setting aside the metaphysical question of the identity of a thinking substance, our own body evidently belongs to us; and as several impressions appear exterior to the body, we suppose them also exterior to ourselves.» THN 1,4,2; H I 481.

15. E 2,29c; S II 114.

de vue, notre corps propre nous est aussi extérieur que tous les autres objets de la nature[16].

Cette théorie, en se rapprochant de celle de Spinoza, semble également confirmer sa critique du réalisme naïf; car — sans même insister sur le fait que l'extériorité spatiale directement perçue par référence au corps est problématique aussi bien quant aux sons et aux saveurs que quant aux objets visibles eux-mêmes — l'imagination, abandonnée à elle-même, paraît incapable de produire l'idée des objets extérieurs auxquels elle croit. En effet, même lorsque nous constatons des relations d'extériorité entre diverses perceptions et que nous situons ces dernières par rapport à celles qui constituent notre corps propre, nous ne parvenons ni à sortir des perceptions elles-mêmes, ni à engendrer l'élément déterminant du réalisme: la distinction réelle entre l'image et l'objet, qui est la condition nécessaire de toute représentation. Car la représentation ne nous fait-elle pas toujours concevoir l'objet comme différent de sa perception? Mais nous avons vu qu'une telle pensée était contradictoire dans le cadre de l'imagination. Il s'ensuit que les sens ne produisent pas l'opinion d'une existence distincte de l'esprit, parce qu'ils ne peuvent présenter l'objet extérieur ni comme représenté, ni comme original. Car pour le représenter, les sens devraient donner à la fois l'objet et l'image, dans leur extériorité réciproque; et nous savons au reste que l'original externe ne peut être perçu comme tel que de manière erronée[17]. Et pour achever de confirmer la critique spinoziste, Hume n'a plus qu'à conclure, comme il le fait, qu'il n'y a rien dans les perceptions (originales ou copies, peu importe) qui puisse expliquer l'étrange opinion qu'il existe un monde extérieur[18].

3

Mais suit-il de cette impossibilité de dépasser les images à partir d'elles-mêmes que notre obscure croyance au monde extérieur naisse de quelques lumières intellectuelles filtrant à notre insu dans l'imagination?

16. «Properly speaking, 'tis not our body we perceive, when we regard our limbs and members, but certain impressions, which enter by the senses; so that the ascribing a real and corporeal existence to these impressions, or to their objects, is an act of the mind as difficult to explain, as that which we examine at present.» THN 1,4,2; H I 481.

17. «... concerning the senses (). They as little produce the opinion of a distinct existence, because, they neither can offer it to the mind as represented, nor as original. *To offer* it as represented, they must present both an object and an *image*. To make it appear as original, they must convey a falshood.» THN 1,4,2; H I 482.

18. «We may, therefore, conclude with certainty, that the opinion of a continu'd and of a distinct existence never arises from the senses.» THN 1,4,2; H I 482.

Assurément, de quelque côté qu'on tourne les perceptions, il reste impossible d'y découvrir les corps en soi. En ce sens la critique du réalisme vulgaire est radicale. Mais le réalisme scientifique en acquiert-il pour autant la moindre justification? Les idées de l'entendement sont-elles plus fécondes de réalité externe que les images? Supposons-le un moment. Alors, contrairement aux images, les idées nous donneront les corps en soi. Ainsi, la composition des idées et leur analyse sera identique à celle des choses, et toute fiction deviendra impossible (dans l'intelligence). En effet, contrairement aux perceptions sensibles, qui ne sont que des affections de modes, les idées intellectuelles sont des modes, si bien que les idées sont les choses mêmes, tandis que les créations de l'imagination n'atteignent jamais ce statut de chose et ne correspondent aux réalités que par hasard. Autrement dit, plus nous imaginons, plus nous risquons de forger de pures fictions, alors que ce risque disparaît à mesure que nous concevons les choses intellectuellement[19].

Mais, demandera-t-on, que sont ces corps que l'entendement conçoit et que l'imagination ne parvient pas à saisir derrière le film de ses images? (Bien entendu la même question pourrait porter sur les idées.) Spinoza n'est pas embarrassé pour répondre. Le corps se définit par sa cause, ou, en d'autres termes, il est un effet ou un mode de la substance et il exprime l'ordre causal qui le détermine; bref, c'est un mode exprimant Dieu — en tant que chose étendue — d'une manière certaine et déterminée[20]; ou encore, les corps sont des modes de l'étendue (en un sens qui correspondrait à celui de Descartes, à condition de supprimer le dualisme des substances créées, d'une part, et la différence entre la substance active — Dieu — et la substance passive — ici, l'étendue —, de l'autre). Dans ces circonstances, ce que l'entendement conçoit des corps comme les constituant réellement, c'est évidemment leur étendue propre, tandis que l'imagination n'en perçoit que ces qualités dites secondaires, c'est-à-dire de purs modes secondaires des modes réels de l'étendue. Par suite, les images représentent nécessairement les corps sous une forme qui n'est pas la leur, quoique les impressions conservent d'une certaine façon la vraie forme des corps parmi toutes leurs qualités secondaires, de telle façon que c'est justement cette spatialité représentée des corps qui permet à

19. «Quo mens minus intelligit, & tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, & quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur.» TIE: S II 22.

20. «Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit.» E 2,d1 ; S II 84.

l'imagination de fonder son réalisme, et à l'âme de découvrir dans l'expérience les notions communes par lesquelles notre esprit peut s'élever à la connaissance intellectuelle. Alors, une fois l'étendue clairement conçue dans son infinité essentielle, les corps paraissent dans leur vérité de modes de la substance, et l'homme parvient à se situer en tant que partie de la totalité de la nature et à comprendre son imagination comme un pur effet des rapports des choses.

Cependant, cette explication ne satisfait pas le désir de comprendre le réalisme vulgaire tel qu'il est en soi. En effet, le philosophe cartésien résout la question de la différence des apparences et des corps réels en séparant simplement ces deux aspects des choses et en leur attribuant des modes d'être divers; les choses étant définies par leur étendue pure, l'image est placée entre le corps propre et les corps extérieurs comme un intermédiaire comportant sa propre existence, distincte de celle de l'objet représenté, si bien que les apparitions et les disparitions des images n'indiquent que très vaguement l'état de leurs causes externes. Seulement, cette façon de penser n'est pas celle du réalisme vulgaire. L'opinion naïve croit que les corps existent hors des perceptions que nous en avons sans toutefois avoir une nature différente des perceptions, de sorte que le vulgaire imagine simplement que les objets extérieurs constituent des sortes de doubles des images, et sont seulement des perceptions existant hors de notre imagination. On voit par suite que l'hypothèse de la différence de nature entre les corps et les perceptions invente un autre réalisme que celui de l'imagination, qui n'explique pas la constitution ou la genèse de ce dernier, mais en dénonce l'absurdité et s'établit en opposition avec l'opinion. En effet, les conclusions que le vulgaire tire concernant les objets externes contredisent directement ce que nous apprend la philosophie. Car la réflexion nous montre que tout ce qui apparaît à l'esprit est perception, c'est-à-dire un être instable, interrompu et dépendant de l'esprit, tandis que le vulgaire confond les perceptions et les objets, et attribue une existence distincte et continue à ces choses mêmes qu'il sent ou voit. Il est donc évident qu'une telle opinion, parfaitement irraisonnable, n'a pas son origine dans l'entendement, et que le réalisme vulgaire ne s'explique pas par l'influence de la raison[21].

21. « All the conclusions, which the vulgar form on this head, are directly contrary to those, which are confirm'd by philosophy. For philosophy informs us, that every thing, which appears to the mind, is nothing but a perception, and is interrupted, and

Certes, on pourra répondre que l'argument cartésien n'a pas pour but de rendre compte du réalisme naïf, mais de lui substituer au contraire une théorie vraie de la réalité, et qu'il explique d'ailleurs suffisamment l'erreur de l'imagination en montrant de quelle réalité naissent, dans la lutte des images, les contradictions qui incitent l'imagination à former la fiction d'une double existence des perceptions. Soit! mais cette rupture entre l'intelligence et l'opinion ne coupe-t-elle pas simplement la philosophie de l'expérience, nous transportant ainsi tout entier dans un monde idéal, féerique, sans rapport avec notre vie commune? Car, si la nature des corps est radicalement différente de celle des idées, comment passerons-nous des images à la réalité? Dans le cadre du réalisme vulgaire, il est vain de chercher à atteindre une réalité étrangère aux perceptions, vu que les corps ne sont que des projections de nos perceptions, dans lesquelles nous restons donc enfermé. Quant au réalisme «philosophique», il supprime toute relation stable, prévisible ou connaissable entre les images et les corps, si bien qu'il devient impossible d'inférer l'existence réelle des corps à partir des perceptions et que l'expérience, abandonnée à elle-même, tombe dans la plus parfaite cécité. Voilà l'aporie dans laquelle nous plonge l'alternative du réalisme naïf et du réalisme «philosophique»: tant que nous prenons nos perceptions pour les objets eux-mêmes, nous ne pouvons pas inférer l'existence des uns à partir de celle des autres — la causalité impliquant la différence réelle —, et si nous distinguons au contraire nos perceptions des objets, nous ne pouvons pas non plus passer de l'existence des uns à celle des autres, attendu qu'il n'y a plus alors aucune relation entre eux[22].

Mais, répliquera le rationaliste, cette aporie n'est-elle pas due au présupposé qu'il n'y a rien de commun entre les images et les corps tels que la raison les conçoit? Or ce préjugé est faux: en tant qu'affections du corps humain, les images contiennent certaines de ses qualités et indiquent son état réel, ainsi que celui des corps extérieurs — même si c'est de manière confuse

dependent on the mind; whereas the vulgar confound perceptions and objects, and attribute a distinct continu'd existence to the very things they feel or see. This sentiment, then, as it is entirely unreasonable, must proceed from some other faculty than the understanding.» THN 1,4,2; H I 483.

22. «As long as we take our perceptions and objects to be the same, we can never infer the existence of the one from that of the other, nor form any argument from the relation of cause and effect; which is the only one that can assure us of matter of fact. Even after we distinguish our perceptions from our objects, 'twill appear presently, that we are still incapable of reasoning from the existence of one to that of the other.» THN 1,4,2; H I 483.

seulement. Du reste, la théorie des notions communes a précisément pour fonction de montrer comment la représentation imaginaire comprend les éléments réels ou vrais des choses par lesquels nous pouvons former les concepts vrais des êtres.

Néanmoins cette théorie reste insuffisante pour fonder le réalisme rationnel, car, si les idées vraies des choses sont effectivement contenues dans l'imagination, rien n'exclut encore que la mécanique associative suffise à expliquer la formation de ces notions communes et de l'opinion de la réalité extérieure. Revenons en effet à l'analyse de l'imagination, c'est-à-dire des perceptions telles qu'elles nous sont données dans l'expérience commune. Nous remarquons alors que certaines choses sont naturellement considérées par l'esprit comme existant hors de lui, tandis que d'autres — nos perceptions, notamment — paraissent toujours exister dans l'esprit qui les considère. Pour trouver les propriétés communes aux objets extérieurs, il suffira donc de les comparer entre elles et avec les perceptions internes, de façon à discerner les qualités caractéristiques de ces deux sortes d'objets. Alors, une fois ces propriétés découvertes, nous verrons peut-être comment elles contrarient l'imagination et la contraignent à rejeter hors d'elle les objets dans lesquels elles se manifestent, engendrant ainsi la fiction d'un monde extérieur. Vu que toutes les impressions sont des existences internes et périssables, dit Hume, et qu'elles apparaissent comme telles, la notion de leur existence distincte et continue doit naître de la concurrence entre certaines de leurs qualités et les qualités de l'imagination, et, comme cette notion ne s'étend pas à toutes les impressions, elle doit naître de certaines qualités particulières à quelques-unes d'entre elles seulement[23]. Quelles sont donc ces qualités?

Une première réponse — apparemment la plus simple et la plus plausible — pourrait consister à dire que nous considérons comme extérieur ce qui ne semble pas dépendre de notre volonté*. La qualité recherchée coïnciderait ainsi avec celle qui produit la croyance et la distinction entre les idées et les impressions: à savoir la vivacité. Toutefois, la moindre réflexion suffit à écarter cette idée, puisque, comme nous le constatons sans cesse, des impressions fortes et violentes, totalement indépendantes de notre volonté — comme les passions ou les sensations de douleur et de plaisir — font indubitablement partie de ces choses que nous considérons comme intérieures à nous[24].

23. «Since all impressions are internal and perishing existences, and appear as such, the notion of their distinct and continu'd existence must arise from a concurrence of some of their qualities with the qualities of the imagination, and since this notion does not extend to all of them, it must arise from certain qualities peculiar to some impressions.» THN 1,4,2; H I 483-84.

24. THN 1,4,2; H I 484.

Une autre réponse pourrait consister à reprendre l'hypothèse cartésienne, et notamment l'idée de propriété commune de Spinoza. Dans ce contexte, c'est l'attribut de l'étendue qui constituerait cette propriété la plus universelle par laquelle les choses de la nature extérieure se distingueraient des simples perceptions de notre esprit. Mais on voit aussitôt le danger à éviter ici: la séparation radicale de la pensée et de l'étendue, qui nous ferait retomber dans la théorie bannie des deux substances. Toutefois ce risque est vite écarté si nous nous souvenons que l'image ne diffère pas de l'objet par la substance ou l'attribut, mais que leur distinction est celle qu'il y a entre l'affection de la chose et la chose elle-même. Autrement dit, si nous définissons la propriété distinctive des corps extérieurs comme l'étendue, ceci ne signifiera en aucun cas que les impressions en tant que telles soient totalement étrangères à la spatialité, mais seulement que les images ne se définissent pas directement par l'étendue, comme les corps.

Cette solution aurait l'avantage d'expliquer l'essence de la nature extérieure par la propriété même qui donne un sens à l'extériorité. En outre, elle permettrait de distinguer aisément, à l'intérieur des perceptions elles-mêmes, les propriétés vraies des choses de celles qui n'en sont que des résultats secondaires, et partant, de discerner d'une part ce qui est dû à la pure interaction de notre corps avec d'autres, à notre incarnation ou à notre subjectivité, et d'autre part ce qui existe réellement, objectivement, indépendamment de notre imagination.

Néanmoins cette réponse se laisse réfuter presque aussi facilement que la première. D'abord, elle ne correspond pas aux faits, attendu que nous imaginons certains objets dans l'espace sans pourtant les considérer comme extérieurs à notre esprit — c'est le cas de presque tous les fantasmes —, et que nous croyons inversement que certains objets non étendus — comme les sons ou les saveurs — existent cependant hors de nous. Ensuite, la spatialité en soi ne nous donne rien à penser hors de nos perceptions; car, ou bien l'essence des corps est la figure et l'extension que nous percevons, et alors les choses existent telles qu'elles sont comprises dans leurs images — et par suite, elles ne sont pas au delà de nos impressions, mais en elles, de sorte que la représentation contient et dépasse par sa richesse sensible la pure réalité étendue, bien plutôt que celle-ci ne déborde notre imagination —; ou bien au contraire l'étendue qui explique l'essence des corps diffère de l'espace que perçoit l'imagination, et, dans ce cas, si l'extériorité du réel est bien sauvegardée, c'est au prix d'une rupture complète entre le monde de l'imagination et celui de la réalité extérieure.

Peut-être cherchera-t-on à surmonter ce dilemme en admettant une communauté quelconque entre l'espace perçu et l'étendue réelle, sans supprimer leur distinction au regard des modes de pensée dans lesquels ils se manifestent, savoir, d'un côté la perception confuse de l'espace à travers les qualités secondaires dans l'imagination, et de l'autre la conception claire de l'étendue se révélant dans son être propre à l'entendement. Mais alors la difficulté du passage entre les deux mondes ressurgit à l'intérieur de la pensée. Comment en effet passer de l'espace bariolé de l'expérience à la pure étendue intellectuelle, sinon par une sorte de tamisage libérant de la masse des déterminations secondaires leur noyau de réalité? Et, par cette opération, qu'obtiendrons-nous de plus qu'une abstraction sans vie propre, élevée à la dignité de substance par la seule distraction d'une raison trop pressée de conquérir des certitudes hors de son royaume pour rester capable de se critiquer? En effet, accordons comme il se doit la prémisse

de la philosophie moderne et attribuons aux qualités secondaires leur vraie valeur en reconnaissant qu'elles sont de simples perceptions de l'imagination greffées sur les figures des choses, incapables de les représenter telles qu'elles sont[25]. Admettons avec Spinoza que ces qualités soient les images des choses en ce qu'elles nous les dépeignent, mais qu'elles ne nous en donnent pas ainsi les vraies figures[26]. Cette critique accomplie, tournons maintenant notre regard vers cette qualité étendue qui seule est censée représenter vraiment les choses. Que voyons-nous sinon une qualité toute semblable à celles que la critique des images vient de déchoir de leur droit de définir la réalité? Car l'étendue dépend elle aussi de nos sens — de la vue et du toucher — et elle reste si solidaire des autres qualités qu'elle s'évanouit toujours avec elles, comme l'a prouvé la critique humienne de l'idée d'espace[27]. Bref, un espace sans couleur n'est pas plus pensable qu'une couleur sans extension, et loin qu'un tel espace pur puisse constituer l'être intime des corps, il n'est qu'une abstraction absolument inconsistante, une «qualité secondaire» comme toute propriété abstraite. L'hypothèse cartésienne ne nous fait donc pas avancer d'un pouce: l'extension pas plus que les autres qualités secondaires ne nous permet de former l'idée d'une réalité indépendante de notre perception[28].

4

L'indépendance et l'extériorité de la nature physique par rapport à nos perceptions demeurant incompréhensibles en elles-mêmes — et ne s'expliquant pas non plus par des propriétés qui les caractériseraient d'une façon simple, comme leur caractère involontaire ou l'étendue, qui ne sont ni l'une ni l'autre l'attribut exclusif des réalités extérieures —, il faut trouver une propriété qui explique comment l'imagination en est venue, par des voies détournées, à former cette opinion paradoxale qu'est le réalisme vulgaire.

Or ce qui distingue les objets que nous croyons exister indépendamment de nos perceptions ou de notre esprit, c'est une certaine constance que n'ont pas les impressions dont l'existence dépend de notre perception[29], prise dans un flux perpétuellement changeant. Il est évident en effet que ce que nous nommons communément la réalité extérieure est aussi ce qui constitue le cadre stable de notre existence. C'est ainsi que,

25. EHU 12,1; H IV 126.
26. E 2,17s; S II 106.
27. «The idea of extension is entirely acquired from the senses of sight and feeling; and if all the qualities, perceived by the senses, be in the mind, not in the object, the same conclusion must reach the idea of extension, which is wholly dependent on the sensible ideas or the idea of secondary qualities.» EHU 12,1; H IV 126-27.
28. THN 1,4,4; H I 516.
29. «All those objects, to which we attribute a continu'd existence, have a peculiar *constancy*, which distinguishes them from the impressions, whose existence depends upon our perception.» THN 1,4,2; H I 484.

contrairement à nos rêves qui s'évanouissent à peine perçus dans la nuit pour ne plus revenir, la réalité demeure par delà nos inattentions et nos absences, et nous retrouvons le matin la chambre dont nous avions oublié l'existence dans notre sommeil: tout un monde familier nous attend chaque jour et offre à notre vie, à nos actions, un support stable, un système de référence constant qui nous permet de nous orienter et de nous situer. Bref, notre incarnation, notre partialité, notre appartenance à un tout, la nature perspective de notre pensée, notre être en situation dans le monde, tout cela suppose la constance d'un système de référence perceptible.

A ces observations, on peut toutefois faire deux objections. Premièrement, il existe des perceptions constantes que nous jugeons purement internes — certaines douleurs, certaines passions, certaines idées fixes, voire, pourquoi pas? certains rêves. Deuxièmement, la réalité extérieure est loin d'être immuable; la nature se montre au contraire en perpétuel mouvement et change ainsi parfois autant ou plus que notre monde intérieur.

Pour répondre à ces critiques, il faut préciser en quoi consiste la particularité de cette constance qui nous incite à attribuer une existence extérieure à certains objets. Or la constance de l'objet extérieur se distingue de celle d'une perception interne par le fait que les durées de l'objet et de la perception se contredisent dans le premier cas et non dans le second, si bien que, selon qu'elle est contrariée ou non, l'imagination cherche à sortir d'elle-même ou reste à l'intérieur de ses limites. Quant à la constatation que la réalité est en perpétuel changement, la théorie humienne en tient compte en distinguant la constance naturelle de la pure fixité.

Afin de préciser cette qualité de constance qui définit les objets supposés habituellement extérieurs à nous, il suffit de lui joindre l'idée de cohérence. En effet, si la réalité se modifie, elle n'évolue pas au hasard, mais selon le déterminisme causal. Or nous savons que la relation causale repose sur la ressemblance unissant des séries de séquences d'événements successifs et contigus, ou, en d'autres termes, sur la répétition des «mêmes» séquences. Autrement dit, le changement selon le déterminisme causal implique la constance de l'ordre selon lequel les modifications se produisent. Il s'ensuit que le flux causal des événements naturels implique deux sortes de constances: d'une part la stabilité directe de diverses séries d'objets qui demeurent semblables dans diverses situations, et d'autre part la stabilité des lois selon lesquelles les changements se produisent. Bref, la

nature physique se caractérise par sa constance directe et par sa cohérence dans le changement. Les corps changent en effet souvent de position et de qualités, si bien qu'ils deviennent méconnaissables après une courte absence. Néanmoins, on peut observer que, jusque dans ces modifications radicales, ils conservent une cohérence et continuent à dépendre régulièrement les uns des autres. Cette cohérence, dit Hume, est le fondement d'une sorte de raisonnement causal et produit l'opinion de l'existence continue des corps physiques[30].

Toutefois l'idée de cohérence à elle seule n'explique pas encore pourquoi nous attribuons aux corps une existence indépendante de notre perception. Si cette notion permet de comprendre comment le cours de la nature repose sur une profonde constance, elle ne dit pas pourquoi nous estimons que certains objets sont extérieurs à l'esprit, tandis que d'autres, relativement constants aussi, sont pourtant jugés lui appartenir intimement. Car s'il y a une cohérence physique, il y en a également une psychique — que Hume a d'ailleurs mise en évidence en développant sa théorie de l'association des idées et en insistant de surcroît sur le fait que le déterminisme valait autant pour la pensée intime des hommes que pour les événements de la nature extérieure. La cohérence reste donc insuffisante en soi pour expliquer le réalisme commun. En effet, afin de provoquer la projection imaginaire de la réalité à l'extérieur des perceptions, la constance du monde des corps doit encore contredire le train habituel des perceptions de notre esprit. Par conséquent la cohérence de la nature extérieure se distingue de celle des perceptions internes par une propriété qui rend incompatibles ces deux types de cohérence. Or la différence de ces deux ordres réside dans le rapport de l'imagination avec la cohérence observée. Dans le cas des objets internes, la constance et la cohérence des objets coïncident parfaitement avec celles de leurs perceptions, de sorte que l'ordre perçu est immédiatement celui des objets. En revanche la cohérence de la nature physique ne se manifeste que par bribes, si bien que la suite de nos impressions n'a pas le même ordre que celui de leurs objets extérieurs, et que la cohérence de la nature nous est révélée à travers un relatif désordre des perceptions qui le représentent. C'est cette

30. «Bodies often change their position and qualities, and after a little absence or interruption may become hardly knowable. But here 'tis observable, that even in these changes they preserve a *coherence*, and have a regular dependence on each other; which is the foundation of a kind of reasoning from causation, and produces the opinion of their continu'd existence.» THN 1.4.2; H I 485.

différence entre l'ordre des données des sens et celui de leurs objets qui contrarie l'imagination et l'incite à projeter hors d'elle la nature physique. La cohérence de la nature demeure en effet extérieure à celle des impressions par lesquelles nous la percevons. Et, tandis que nos passions — dont l'expérience nous montre bien qu'elles ont aussi un ordre causal précis — ne nous obligent jamais (ou presque) à supposer qu'elles ont existé et agi sans être perçues, afin que leur ordre soit conservé, il n'en va pas de même en ce qui concerne les objets extérieurs, qui impliquent une existence continue, indépendante des aléas de notre expérience, pour maintenir leur ordre et la régularité de leur opération[31]. Il y a donc, à leur propos, une contradiction entre l'ordre réellement perçu et celui que l'instinct causal nous fait supposer exister, de sorte que le déterminisme naturel, s'il est réel, ne peut qu'être pour une grande part extérieur à l'imagination*.

Face à cette cohérence incomplète de nos impressions des corps, nous pouvons choisir (abstraitement, cela s'entend) entre deux interprétations. Ou nous nous contentons de constater que les chaînes causales sont incomplètes dans notre expérience, et nous en concluons qu'il ne s'agit pas de véritables relations causales; la cohérence de ces objets se réduit ainsi à un simple ordre probable de très bas niveau. Ou nous optons pour la plus forte cohérence et supposons que les chaînes causales dont nous ne percevons que certaines parties sont complètes en dépit de la déficience de notre perception. Seulement cette hypothèse contredit le principe selon lequel l'expérience est le seul critère de la réalité, et nous oblige à supposer que l'ordre de la nature physique dépasse ce que nous en percevons; supposition qui implique à son tour l'existence des objets extérieurs indépendamment de nos perceptions. En compensation, la probabilité de l'ordre physique augmente jusqu'à atteindre le plus parfait déterminisme. En outre, malgré son caractère hypothétique (aux yeux de la pure raison), cette opinion se renforce et notre réalisme tend à aller de soi au fur et à mesure que l'hypothèse se confirme par le fait que les contradictions de notre expérience directe entre l'ordre causal partout amorcé et ses constantes interruptions se réconcilient grâce à la supposition d'une

31. «Our passions are found by experience to have a mutual connexion with and dependance on each other; but on no occasion is it necessary to suppose, that they have existed and operated, when they were not perceiv'd, in order to preserve the same dependance and connexion, of which we have had experience. The case is not the same with relation to external objects. Those require a continu'd existence, or otherwise lose, in a great measure, the regularity of their operation.» THN 1.4.2; H I 485.

cohérence physique plus forte au delà de nos impressions[32]. Au demeurant, notre choix en faveur de cette hypothèse ne naît pas originellement d'une réflexion sur les avantages du déterminisme, mais de notre instinct causal lui-même, dont le dynamisme est toujours orienté vers la création d'un ordre dépassant le simple donné expérimental — ce dynamisme expliquant aussi bien nos prévisions probables les plus régulières que le préjugé natif en faveur du réalisme*.

Ainsi, il est prouvé que l'imagination, par ses seuls mécanismes, sans présupposer aucune notion étrangère à elle, parvient à produire le réalisme vulgaire, caractérisé par l'opinion paradoxale que les objets physiques sont indépendants de nos perceptions, dont ils ne diffèrent néanmoins que par leur existence indépendante — et en aucune façon par leur nature. On voit qu'il n'y a aucune raison, pour rendre compte du réalisme naïf, de recourir à la notion d'un entendement capable de concevoir les objets réels tels qu'ils sont en soi, hors de leurs images. Il suffit de laisser agir l'association des idées pour voir naître le sentiment naturel qu'ont les hommes d'appartenir à un ordre réel dépassant les limites de leur expérience ou de leur esprit.

Toutefois, répliquera-t-on, si ce pari de l'imagination en faveur de la plus grande cohérence montre comment il est possible que nous forgions l'hypothèse d'un monde extérieur, il ne nous donne en revanche aucun critère pour juger de la vérité de cette hypothèse. Certes, il est vrai que, pratiquement, la réussite de ce pari le renforce et que cette sorte de confirmation expérimentale justifie à nos yeux notre croyance à la réalité extérieure dans l'exacte mesure où elle la fortifie. Rien ne prouve cependant qu'une opinion soit plus vraie parce qu'elle est plus forte, ni que nous comprenions bien ce que nous croyons fermement. Certes encore, Hume déclare ne pas se soucier ici de la question de savoir s'il est vrai ou non que la réalité existe effectivement telle que nous l'imaginons, et il se contente d'examiner comment nous formons cette croyance. Néanmoins, si le philosophe s'appuie sur la raison et vise à atteindre le savoir absolu ou la certitude — comme Hume le veut aussi —, peut-il se refuser à juger rationnellement des produits de l'imagination? Non, assurément. Il reste donc à examiner si oui ou non le réalisme

32. «This supposition, which was at first entirely arbitrary and hypothetical, acquires a force and evidence by its being the only one, upon which I can reconcile these contradictions.» THN 1.4.2; H I 486.

naïf comprend les corps tels qu'ils sont en soi, bref, s'il parvient à en former une idée vraie ou, ce qui revient au même, une véritable idée. Dans la négative, il faudra montrer comment la raison peut, elle, concevoir vraiment les corps, et révéler ainsi le réalisme authentique, dont celui de l'imagination n'apparaîtra plus que comme la copie confuse. A moins que tout réalisme ne soit démontré au contraire comme purement fictif et, partant, incompatible avec la vraie philosophie. On voit par conséquent que les notions communes ne sont pas encore rendues inutiles, puisqu'elles jouent précisément dans le spinozisme ce rôle critique par rapport au réalisme vulgaire. Au contraire, leur refus laisse un vide, qui exige d'être compensé par autre chose afin de remplir leur fonction. Supposé donc que l'entendement soit effectivement inutile, il faudrait prouver que l'imagination a la faculté de concevoir vraiment les corps et donne ainsi au réalisme naïf le pouvoir de se justifier de lui-même.

Or il va de soi que l'imagination ne peut ni rendre certaine son hypothèse, ni même la rendre parfaitement cohérente. Pourquoi en effet les hommes font-ils ce pari plutôt que le contraire? Par pur instinct, nous le savons, aveuglément, antérieurement à toute considération de vérité. En principe, abstraitement, il est également possible d'opter pour un pur idéalisme et de choisir la cohérence minimale et l'adéquation maximale à l'expérience immédiate, plutôt que la cohérence maximale au prix d'une correction constante des données des sens. Et qui peut dire, même, si ce choix, moins avantageux au départ, ne permettrait pas à la longue de trouver une cohérence globale du monde entier des perceptions, sans avoir à les diviser entre deux domaines relativement distincts*? De toute façon la raison ne peut voir dans cette décision — imposée par l'instinct — qu'une option arbitraire, attendu que la raison n'exclut rien si ce n'est le contradictoire et que les choix contraires demeurent ici possibles (ou non contradictoires). En effet, partout où il est possible de choisir entre des opposés, il s'agit de questions de fait ou de pure probabilité, jamais de science certaine. Il s'ensuit que le problème du réalisme imaginaire demeure indécidable aux yeux de la raison. Et c'est d'ailleurs pourquoi Hume refuse de porter sur ce sujet un jugement absolu, par lequel le philosophe viendrait trancher entre l'idéalisme et le réalisme, alors que seule l'analyse des conditions des deux positions concerne la raison à priori et la philosophie.

En reléguant ainsi la question du réalisme dans la probabilité, Hume confère à l'imagination la compétence d'en juger sans lui

attribuer le pouvoir d'en atteindre la vérité. Ainsi, sans les notions communes, l'empiriste se donne-t-il les moyens de critiquer le réalisme, en faisant porter la critique non plus sur la vérité particulière de cette doctrine, mais sur le statut par rapport à la vérité de tout le domaine des probabilités auquel la question du réalisme appartient. Encore une fois, au souci de démonstration des vérités de fait particulières du rationaliste, Hume oppose son scepticisme modéré, qui retire à la certitude tout ce champ des problèmes pratiques ou «moraux». Toutefois, afin que cette attitude de retrait se justifie ici, la raison doit prouver que le réalisme et l'idéalisme sont tous deux possibles ou intelligibles. Et pour que le réalisme vulgaire soit possible, il faut que l'imagination puisse vraiment former l'idée d'un objet extérieur à elle. Or, loin d'apporter cette preuve, l'empirisme sceptique découvre que, quels que soient les avantages pratiques de l'hypothèse réaliste, l'affirmation dans laquelle elle s'exprime — à savoir que des objets peuvent exister sans être perçus — est parfaitement absurde. Car les limites de la raison (ou de la vérité) sont celles du concevable. Or il est aussi impossible de penser un objet hors de toute perception que de concevoir un point infiniment petit ou un espace non visible ni tangible. Par suite, le réalisme est aussi absurde que l'idée d'une divisibilité infinie ou d'une étendue pure. (On voit donc que l'explication de la nature des corps extérieurs par la pure étendue équivaut à la justification d'une absurdité par l'autre et à la perte définitive de la raison dans ce néant multiplié.) Par conséquent, face au réalisme, le verdict de la raison à priorique est clair: cette opinion n'a aucune vérité, sous aucune des formes possibles de connaissance. Hume doit donc admettre ici le triomphe du scepticisme. Cette question, dit-il, permettra toujours aux sceptiques les plus profonds et les plus philosophiques de triompher, lorsqu'ils cherchent à étendre le doute universel sur tous les sujets du savoir humain. Car ils peuvent nous enfermer dans le dilemme suivant: si nous suivons notre instinct et nous confions à nos sens, nous sommes conduit à croire que l'image sensible elle-même est l'objet extérieur; si par contre nous refusons ce penchant pour embrasser une opinion plus rationnelle et affirmer que les perceptions sont seulement des représentations de quelque chose d'extérieur, nous contredisons nos croyances innées sans parvenir pour autant à satisfaire notre raison, incapable de tirer de l'expérience le moindre argument convainquant en faveur de l'idée d'une connexion entre nos perceptions et les soi-disant objets extérieurs[33].

Le mécanisme par lequel l'imagination produit le réalisme naïf n'est donc pas celui par lequel elle forgerait l'idée vraie de l'objet extérieur, mais au contraire un mécanisme producteur d'erreur. Aussi l'imagination ne fait-elle aucune concurrence à la raison dans la définition de la nature extérieure, attendu que c'est vers des absurdités que son instinct causal la pousse ici. Par conséquent, non seulement l'imagination revendique le réalisme comme sa création, mais elle se le fait assigner par la raison comme son erreur. Quant à cette «raison» que certains philosophes convoquent pour raffiner le réalisme imaginaire en développant une théorie de la représentation des images, elle n'est rien d'autre qu'un pas de plus de l'imagination dans son égarement. Et, à qui en douterait, il suffit de lancer le défi suivant: qu'il essaie donc de concevoir un objet extérieur à sa pensée!

5

Il va de soi que Spinoza, pas plus que quiconque, ne peut relever ce défi. En vérité, c'est la doctrine cartésienne des deux substances qui est visée, si ce défi demande de concevoir quelque chose d'absolument différent de la pensée; mais Spinoza conteste aussi cette doctrine. Par contre, s'il s'agit de concevoir quelque chose d'inimaginable, il devient parfaitement possible de répondre, car l'intelligence va continuellement au delà de l'imaginable. Certes, par la conception d'une idée intellectuelle, la pensée ne sort pas d'elle-même, et en ce sens le défi ne reçoit pas de réponse, à nous en tenir à sa formule stricte. Pourtant, peut-être cette réponse lui donne-t-elle son vrai sens, en niant que le pensable et l'imaginable se recouvrent comme Hume pourrait le supposer. Or il serait juste dans ce cas de faire observer que l'intelligence, sans pouvoir dépasser la pensée, n'en dépasse pas moins l'imaginable, de sorte que, quand le philosophe s'élève de l'opinion à la science, il élargit et augmente la puissance de sa pensée, même s'il n'en sort jamais.

33. «This is a topic, therefore, in which the profounder and more philosophical sceptics will always triumph, when they endeavour to introduce an universal doubt into all subjects of human knowledge and enquiry. Do you follow the instincts and propensities of nature, may they say, in assenting to the veracity of sense? But these lead you to believe, that the very perception or sensible image is the external object. Do you disclaim this principle, in order to embrace a more rational opinion, that the perceptions are only representations of something external? You here depart from your natural propensities and more obvious sentiments; and yet are not able to satisfy your reason, which can never find any convincing argument from experience to prove, that the perceptions are connected with any external objects.» EHU 12,1; H IV 126.

Ainsi, lorsque la raison conçoit notre âme comme une partie de l'entendement — ou, ce qui revient au même, notre corps comme une partie de l'univers physique —, notre pensée ne sort pas miraculeusement d'elle-même pour aller saisir de mystérieuses choses en soi derrière l'écran des idées. Non, elle s'enfonce au contraire en elle-même pour saisir la clarté qui la fait être et pour découvrir cet infini immanent à toute idée qu'est Dieu, ou l'idée de Dieu, ou l'entendement infini, et elle se met à comparer les choses dans cette lumière. Par conséquent, le réalisme intellectuel ne cherche pas à découvrir la vérité — et l'erreur — du réalisme vulgaire en prolongeant sa fiction et en s'élançant plus loin encore dans un absurde néant extérieur pour poursuivre la vaine quête de la réalité représentée. La raison vient au contraire découvrir dans l'infini immanent la condition permettant de penser les êtres finis et leurs rapports, c'est-à-dire, justement, leur extériorité.

Nous savons que, pour Spinoza, toute chose est un mode ou une expression de la substance, c'est-à-dire l'expression d'un être possédant sa raison en lui et auquel par suite tout l'ordre des causes est immanent. Grâce à cette structure de l'être, l'intuition intellectuelle des choses — c'est-à-dire leur déduction immanente à partir du principe absolu — explique comment chaque chose se comprend par rapport à l'infini qu'elle enveloppe. Cependant, cette vision de l'immanence de la substance dans tous les modes paraît en totale contradiction avec le réalisme vulgaire, qui projette, lui, les causes hors des choses. Aussi, plutôt que l'intelligence n'explique l'imagination, seule une conversion complète semble permettre de passer de l'une à l'autre. L'extériorité étant bannie de la connaissance du troisième genre, les rapports de partie à tout n'appartiennent pas non plus à la pure science intuitive, de sorte que le réalisme n'a pas de vérité absolue, dans la mesure où il implique de telles relations d'extériorité (de totalité et de partialité). En effet, conçues dans leur vérité, déduites de leur cause immanente, les choses de la nature se définissent bien comme des modes, mais non pas comme des parties. Car, si Dieu peut posséder des modes, il est en revanche impossible de concevoir en lui des parties, vu que la substance absolue est parfaitement indivisible.

Pour nous en convaincre, supposons que les modes soient des parties de la substance. Dans cette hypothèse, soit ils seront eux aussi des substances, soit non. Si oui, alors une substance pourra en produire d'autres, et la causalité sera un lien purement extérieur, ce qui contredit aux principes du spinozisme. Si non, alors

la substance se composera d'éléments non substantiels et l'infini se réduira à l'indéfini (à une somme de parties finies), de sorte que la substance n'existera simplement plus[34]. Bref, si les modes étaient des parties, ces parties auraient dans une certaine mesure une existence distincte de celle de la substance et pourraient donc exister d'une existence différente de la sienne, si bien que les modes seraient concevables hors de la substance, état qui contredit leur définition en tant qu'êtres en un autre. Toute chose étant mode ou substance, de tels êtres indépendants n'ont aucun lieu, ni aucun être ou aucune vérité, car rien ne peut exister hors de la substance absolue et tout ce qui est est en Dieu[35].

En dépit de cette preuve de l'inexistence des parties, Spinoza explique pourtant le réalisme vulgaire par cette vérité du réalisme rationnel, que l'âme est une partie de l'entendement divin ou infini! Comment peut-il donc être vrai à la fois que les modes enveloppent Dieu et soient en lui, d'une part, et que les choses ne soient que des parties de ce tout, dont nous savons du reste qu'il est indivisible?

Prenons l'exemple de notre corps et cherchons à le situer dans le monde spinoziste. D'abord, il est un mode de la substance; il exprime donc Dieu; autrement dit, il enveloppe l'étendue et s'explique par elle. Il est évident ici que ce rapport du mode à la substance — du corps à l'étendue — ne peut pas être celui de la partie au tout. Néanmoins le corps est également une partie de l'étendue ou de la nature. Mais, en tant que partie, il ne s'explique plus immédiatement par la substance, il n'est plus un pur mode de l'être absolu, car le rapport de la partie au tout est médiatisé par celui de la partie aux autres parties, de sorte que la chose ne se déduit plus de façon immanente, mais de manière extrinsèque. Et, effectivement, en tant que fini ou partiel, le corps est déterminé par le système entier des corps[36]. La détermination extérieure d'un corps par les autres semble donc contredire la causalité immanente par laquelle l'étendue produit et explique adéquatement ce corps. En effet, cette explication immanente implique la présence de l'étendue dans toute son infinité au sein du corps produit, si bien que la présence d'autres causes de ce corps, partielles et externes, semble exclue.

34. E 1,12d; S II 55.
35. «Quicquid est, in Deo est.» E 1,15; S II 56.
36. E 1,28; S II 69.

D'un autre côté, l'étendue n'est pas un principe vide, inerte ou abstrait. Elle existe nécessairement selon certains modes, et notamment — selon son mode infini immédiat — en tant que mouvement et repos[37]. Or, en tant que notre corps s'explique par l'étendue, il enveloppe nécessairement aussi ces modes de l'étendue dans lesquels elle existe, et, notamment, notre corps s'explique toujours par le mouvement et le repos. Toutefois, ici encore, il serait absurde de vouloir comprendre notre corps comme une partie du mouvement et repos infini. Le mode immédiat de l'étendue n'est pas en effet une quantité supportant la division, mais, comme l'étendue elle-même, un principe explicatif infini et indivisible.

En tant que principe actif, en tant que mouvement et repos (et non espace vide et inerte), l'étendue produit nécessairement une infinité de rapports, dans lesquels seuls le mouvement et le repos peuvent exister concrètement. Autrement dit, l'étendue existe toujours en une infinité de modes divers, dont chacun et tous ensemble ne sont rien d'autre que, justement, ses modes. Or, au niveau de ces rapports, la diversité implique la distinction du tout et des parties — du mode infini médiat et des modes finis (médiats aussi) —, c'est-à-dire de la face de l'univers, ou de l'univers en tant que totalité, et des corps singuliers. Et c'est dans cette perspective-là, en tant que mode singulier, que mon corps est aussi une partie de l'univers.

Toutefois, il serait faux de tenir cette détermination pour la définition définitive de mon corps. Car, pour être corps singulier, il ne cesse pas moins d'envelopper l'étendue dans son être infini et, partant, les modes qui sont inséparables de son existence: le mouvement et le repos, et la face de tout l'univers. Il y a donc entre le corps singulier et la nature une double relation: l'une, médiate, de partie à tout, l'autre, immédiate, d'immanence réciproque. Et, par suite, nous retrouvons ici le paradoxe de la définition spinoziste du rapport entre le fini et l'infini, qui oblige à concevoir l'infini à la fois comme divisible et comme indivisible.

Examinons pour vérification ces mêmes choses sous l'attribut de la pensée, et tentons de situer ainsi l'âme par rapport à sa cause absolue. Il est évident qu'elle aussi exprime la substance et enveloppe donc la pensée infinie par laquelle elle s'explique. Il va de soi également que cette pensée, en tant que principe de

37. E 1, 21 ; S II 65 ; & Ep. 64 ; S IV 278.

toute pensée présent en chaque idée, n'est pas divisible et que notre esprit ne peut pas en être une simple partie. Cela reviendrait à dire en effet que les idées particulières ne sont que partiellement «pensée», proposition absurde, puisqu'il faudrait alors additionner les idées pour parvenir à un être qui soit totalement «pensée», et qu'il faudrait en additionner une infinité pour pouvoir vraiment «penser».

Néanmoins, un penser vide ne serait rien non plus, et la pensée doit nécessairement exister aussi selon divers modes. Elle doit notamment penser le principe absolu qui s'exprime en toute chose et en toute idée, si bien que la pensée existe nécessairement en tant qu'idée de Dieu. Or, Dieu étant indivisible, son idée vraie l'est nécessairement aussi. En outre, l'immanence de l'idée de Dieu dans les idées est la même que celle de Dieu dans les choses — ou que du mouvement et repos dans les corps —, l'idée de Dieu habite toujours l'esprit dans son infinité indivise, de sorte que les âmes ne sont pas des parties de l'idée de Dieu.

Toutefois l'idée de Dieu n'aurait aucun être concret si elle ne produisait une infinité de modes, car la cause de soi ne serait rien si elle n'était du même coup la cause de toutes choses — le principe ne se soutient lui-même comme tel que dans la mesure où il fonde une déduction, et, du principe absolu, il se déduit nécessairement une infinité d'idées. L'idée de Dieu s'exprime donc en une infinité d'idées diverses. Comme dans le cas des corps, cette diversité a nécessairement deux aspects et implique deux sortes de modes: les idées singulières, d'une part, et l'ensemble de ces idées, de l'autre. Notre âme est l'une de ces idées singulières et, en tant que telle, une partie d'un tout. Nommons cette totalité face de l'univers, ou entendement infini, ou entendement divin, pour signifier qu'elle comprend toutes choses, objectivement, ou toutes les idées particulières, formellement.

Et voilà que nous avons retrouvé le lieu où l'âme humaine se définit comme une partie de l'entendement. Mais de nouveau il appert combien il serait faux de limiter notre esprit à cette seule définition, attendu que, comme toute idée, il enveloppe Dieu et, partant, les modes d'être inséparables de lui, dont l'entendement infini. Encore une fois nous retombons donc sur ce paradoxe de l'infini et du fini, puisque les modes singuliers sont à la fois des expressions de Dieu et des parties de la totalité indivisible.

Un expédient aisé pour résoudre cette contradiction consiste à distribuer les deux conceptions opposées (la doctrine de l'expression et celle de la totalité) selon deux perspectives de valeurs contraires. Ne suffit-il pas en effet d'attribuer l'idée du vrai infini à l'entendement et celle de la totalité divisible et divisée à la seule imagination? Ainsi la différence de ces deux conceptions devient-elle celle de la vérité et de l'illusion, si bien que seule la vision intellectuelle conserve une valeur philosophique. Dans ces circonstances, la division n'apparaît plus que comme une abstraction, et les parties que nous imaginons séparées se révèlent en vérité ne former qu'un seul et même être dont l'entendement conçoit la nécessaire indivisibilité. La quantité est conçue par nous de deux manières, dit Spinoza, savoir abstraitement ou superficiellement, en tant que nous l'imaginons, ou bien comme substance, par le seul intellect. Vue selon l'imagination, dans son sens habituel, la quantité paraît finie, divisible et composée de parties. Vue selon l'entendement, en revanche, elle se révèle substance, infinie, unique et indivisible (mais cette perspective est plus difficile à atteindre que la précédente)[38]. Il s'ensuit que, au fur et à mesure que notre pensée s'élève de l'opinion à la science, la vision du tout et des parties s'estompe pour faire place à la conception de la substance indivise au cœur de ses modes.

Cependant cette réponse ne satisfait pas à la question de Hume: pourquoi croyons-nous à l'existence du monde extérieur? Et, dans cette division des perspectives, loin que l'entendement s'avère nécessaire pour expliquer le réalisme naïf, il semble au contraire simplement abandonner l'imagination à son erreur pour se tourner vers l'objet de sa contemplation propre. De surcroît, cette division ne paraît possible que dans le cadre d'une doctrine manichéenne donnant au négatif un principe indépendant de celui du positif, alors que le spinozisme enseigne au contraire qu'il n'y a rien hors de Dieu.

C'est pourquoi l'idée de partie, quoique liée à la perspective de l'imagination, n'est pas rejetée, mais continue à valoir dans la philosophie spinoziste. L'homme, en effet, est bien une partie de l'univers, et, même lorsqu'il accède à la sagesse — même

38. «Quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, & facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis, & ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, & eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica, & indivisibilis reperietur.» E 1,J 5s; S II 59.

lorsqu'il comprend les choses par intuition intellectuelle —, il ne diffère pas du sot à cet égard[39]. De plus, cette définition ne détermine pas seulement sa situation par rapport à d'autres corps, de l'extérieur, sans l'affecter dans son être propre, mais elle constitue bien sa puissance actuelle ou son essence même. Toutefois, en tant que partie de la nature, il est vrai, l'homme participe de sa puissance, qui explique son propre conatus ou son pouvoir d'agir. Or cette puissance qui s'exprime en l'homme et constitue sa nature n'est pas celle des choses extérieures, de la totalité des modes étrangers à l'homme, mais celle, immanente à chacun, de la nature en tant qu'elle se définit par l'homme dont elle constitue l'essence. Nous revenons donc encore de l'idée de partie à celle de participation et d'expression immanente de la cause infinie et indivise dans son effet.

Le rapport de la totalité à la partie ne serait-il donc rien d'autre que cette participation de l'effet à sa cause et l'immanence de la cause dans son effet? Alors chaque partie deviendrait totalité, et inversement, selon l'objet de la définition (excepté pour la totalité en soi ou la face de l'univers).

6

La théorie de la totalité correspond chez Spinoza à celle de l'individu, c'est-à-dire du composé. Un corps composé se définit comme une union de parties qui conviennent entre elles. Or, les corps étant étendus, ils sont toujours en mouvement et en repos, de sorte que ce sont des rapports de mouvement et de repos qui définissent leurs parties, leur tout et leurs relations[40]. Il s'ensuit que l'individu — de même que ses composants — n'a qu'un être relatif et qu'il est toujours possible de considérer le même corps tour à tour comme individu ou partie, et de parcourir ainsi tous les degrés de l'univers, depuis les corps les plus simples jusqu'à l'univers dans sa totalité — qui n'est rien d'autre que l'individu absolu, l'individu en tant que tel, défini par la parfaite cohérence de toutes les parties quelles qu'elles soient, et dont la variation ne modifie pas le tout[41].

Comme les rapports des parties dans la totalité sont des relations d'harmonie et de cohérence, la partialité de l'homme

39. «Est enim homo, sive sapiens, sive ignarus sit, naturae pars, & id omne, ex quo unusquisque ad agendum determinatur, ad naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per naturam hujus, aut illius hominis definiri potest.» TP 2,5: S III 277.

40. E 2, 11-7; S II 97-101.

41. E 1,17s; S II 102.

ne s'explique pas seulement par sa participation immédiate au tout, mais également par sa convenance avec ce tout médiatisée par sa cohérence avec les autres parties[42]. Mais qu'est-ce que cette cohérence qui lie les parties et les fait convenir avec le tout? C'est, dit Spinoza, une quasi-absence de contrariété entre les parties due au fait que leurs lois ou leurs natures sont compatibles[43]. Or il est évident que cette définition est orientée par l'idée de l'individu, car les natures des parties — ou leurs lois — conviennent entre elles en ce qu'elles constituent une même nature et se soumettent donc à une même loi (celle du tout)*.

Mais, encore une fois, définir ainsi le rapport des parties et du tout, n'est-ce pas le ramener à celui des modes et de la substance? Car, finalement, c'est parce que la même loi — celle du tout — détermine les parties, que celles-ci conviennent aussi entre elles. Autrement dit, la loi commune par laquelle s'expliquent les parties — la loi qui constitue leur nature commune, ou leur nature de parties — n'est-elle pas la nature même de la totalité telle qu'elle s'exprime dans les parties? Et, partant, le tout n'est-il pas la substance infinie, présente indivise dans ses parties ou modes?

S'il est vrai que la totalité s'identifie à la substance, il s'ensuit qu'elle n'est jamais divisée par ses parties et que ces dernières ne sont ni extérieures les unes aux autres, ni réellement différentes. Par suite, leur cohérence signifie le contraire de leur séparation et les définit entièrement par leur participation au tout. Il en résulte qu'elles cessent d'être des parties aussitôt que la séparation s'introduit entre elles. Et, de même que des modes séparés — doués donc d'une existence autonome — sont inconcevables (parce que cette indépendance contredirait leur nature d'êtres en un autre et qu'ils deviendraient alors des substances), de même des parties de natures réellement différentes et se contredisant réciproquement sont impossibles, parce qu'elles perdraient alors leur rôle de parties pour devenir des touts. Car les choses sont définies comme parties d'un tout en tant que leurs natures s'accordent et les font entrer dans une harmonie réciproque, tandis que, dans la mesure où elles se contrarient, chacune constitue dans notre esprit une idée distincte des

42. «Cogito, homines, ut reliqua, partem tantum esse naturae, meque ignorare, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat, & quomodo cum reliquis cohaereat.»** Ep 30; S IV 166.

43. «Per partium () cohaerentiam nihil aliud intelligo, quam quod leges, sive natura unius partis ita sese accommodat legibus, sive naturae alterius, ut quam minime sibi contrarientur.» Ep 32; S IV 170.

autres, de sorte qu'elles se manifestent comme des touts et non plus comme des parties[44].

Néanmoins, l'analogie entre la relation de la substance et des modes et le rapport de tout à parties n'est pas parfaite et n'autorise pas à réduire entièrement ces relations l'une à l'autre, attendu que les mêmes choses peuvent vraiment être considérées soit comme touts, soit comme parties — soit comme individus, soit comme éléments composants —, tandis que la substance ne peut jamais se confondre avec un mode (ou inversement), sinon par erreur.

De surcroît la confusion de la substance avec un individu est déjà interdite par le fait que celui-ci est un être composé. A moins qu'on ne conçoive une composition où n'intervienne aucune division et où les parties ne soient pas antérieures au tout. Mais un tel rapport impliquerait que le tout soit d'une autre nature que ses parties prises à part, encore que ce tout n'existe pas lui-même à part de ses composants, sinon par abstraction. Or nous connaissons déjà de tels composés: savoir les perceptions complexes de Hume. Dans ces composés, en effet, les éléments n'ont plus tout à fait la même nature selon qu'ils sont considérés en tant que composants ou en tant que substances séparées, attendu que la raison distingue dans les composants d'une perception complexe définie une qualité qui leur est propre, certes, mais devient indistincte dès qu'on considère à part ces composants (c'est-à-dire dès qu'on les perçoit comme substances distinctes). C'est pourquoi, encore qu'inexistant hors de ses composants, le composé est toujours plus que la simple somme de ses composants; et c'est pourquoi l'analyse y découvre autre chose qu'un amas de substances simples: savoir la nature propre du composé, sa face rationnelle: la relation.

Cependant le problème ne semble pas se résoudre ainsi chez Spinoza, où la totalité — contrairement à la substance — peut se réduire à la somme de ses parties, si l'on en croit du moins le *Traité théologico-politique*, qui affirme que la puissance de la nature n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus à la fois[45]. Et, paradoxalement, ce pur rapport de tout à parties en tant que simple sommation des parties — donc comme

44. «Circa totum, & partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quoad fieri potest, inter se consentiant. quatenus vero inter se discrepant eatenus unaquaeque ideam ab aliis distinctam in nostra Mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur.» Ep 32; S IV 170-71.

45. «Universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul.» TTP 16; S III 189.

accumulation externe, purement indéfinie, de parties — est présenté ici comme identique au rapport des modes et de la substance, s'il est vrai que l'essence des choses est leur puissance, de même que l'essence de Dieu est identique à sa puissance. Or, comme Spinoza le rappelle dans ce même passage, cette puissance de la nature entière qui résulte de la sommation de celle des individus ou modes particuliers, est la puissance même de Dieu[46]. Ou bien faut-il comprendre que la puissance de la nature entière, quoique identique à celle de tous les individus particuliers pris ensemble, ne résulte pas d'une addition extérieure des puissances partielles? Ou bien encore la puissance absolue de Dieu ne deviendrait-elle la puissance de la nature entière que dans la mesure où elle se modifie en totalité? Assurément de telles interprétations sont possibles. Seulement il n'en demeure pas moins que l'essence de l'homme (et de toute chose) se définit ou se déduit de deux façons; car d'une part son conatus exprime l'infinité de la puissance absolue, tandis qu'il est d'autre part une puissance particulière qui se joint de l'extérieur à toutes les autres pour former la puissance totale de la nature.

Si le réalisme vulgaire s'explique vraiment par le réalisme rationnel, si la partialité de l'âme qui engendre la perspective limitée de l'imagination n'est pas, dans la science, simplement condamnée à disparaître avec cette faculté, le point de vue de l'extériorité des parties doit conserver sa valeur aux yeux de la raison. Or il n'est pas question que notre imagination s'efface subitement comme un pur mirage, car notre âme est l'idée d'un corps existant en acte, qu'elle perçoit indirectement par ses affections, qui sont réelles aussi. La connaissance de ces images n'est donc pas vide ou vaine, puisque, par elles, nous sentons réellement la manière d'exister de notre corps[47]. En effet, si les images sont des modes de modes, elles n'en sont pas moins d'authentiques modes, et si elles nous représentent une réalité extérieure à elles, elles n'en sont pas moins elles-mêmes des êtres réels, de sorte qu'elles ont, comme toute chose, des causes et une définition vraie*. Et précisément, l'explication des images se fait par l'intermédiaire de la partialité de l'âme, car c'est en tant que l'âme est une partie de l'entendement infini qu'elle possède une imagination. Ainsi cette explication des

46. «Naturae enim potentia ipsa Dei potentia est.» TTP 16; S III 189.
47. «Sequitur hominem Mente, & Corpore constare, & Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.» E 2.13c; S II 96.

imaginations fait-elle jouer les deux aspects de la partie. En effet, d'abord, pour être capable de vérité — et pour pouvoir donc se comprendre comme partie —, l'esprit doit participer de l'entendement, et posséder ainsi les mêmes idées que celles de Dieu. Mais aussi, afin que les imaginations puissent exister en tant que modes de modes et que l'extériorité de leur représentation touve son explication, il faut que l'âme ne participe que partiellement de l'entendement, de sorte que, en tant que partie de l'entendement, l'âme possède le principe explicatif, quoique d'une façon finie seulement. De cette manière, l'âme n'explique que partiellement la réalité ou la vérité, ou, en d'autres termes, l'entendement ne s'exprime par elle que d'une manière finie et ne constitue pas l'essence de notre âme en tant qu'il est infini. Ainsi, comparé à l'âme, l'entendement infini lui est infiniment extérieur, et il y a un nombre infini de réalités que notre esprit ne saisit que dans la mesure où la cohérence des parties introduit en chaque idée partielle les idées partielles des autres membres de la totalité. Or ces idées tronquées ou inadéquates, ce sont précisément les imaginations[48].

L'explication des imaginations doit donc insister sur l'extériorité qu'implique la partialité. Néanmoins elle resterait incompréhensible si elle ne faisait pas appel à la théorie de l'immanence du tout aux parties, dont on voit à présent qu'elle ne signifie pas la présence infinie de la substance dans ses modes, mais une inhérence partielle des parties les unes dans les autres.

Par suite, l'infini est présent de deux façons dans les choses: comme substance et comme totalité, comme absolu et comme déterminé, comme totalement immanent et comme représentation de son extériorité. C'est dans cette seconde perspective seulement que l'âme se définit en tant qu'idée du corps propre, car elle est alors l'idée d'un individu (compris ici sous l'attribut de la pensée), c'est-à-dire une partie de l'individu parfait ou de l'entendement. Rien d'étonnant alors à ce que l'âme imagine justement les corps comme extérieurs en tant qu'elle les perçoit dans son corps propre, car le lieu de l'imagination est maintenant déterminé comme celui de la totalité et des parties, ou de la persistance du tout dans les parties. Et, réciproquement, la partialité apparaît comme la manière d'être des modes, et partant, comme la propriété constante des modes de modes. Car c'est seulement considérés en eux-mêmes — et non comme modes de la substance —, que les modes ont cette manière d'être

48. E 2,11c; S II 94-95.

partielle, et cela selon une infinité de variations. D'ailleurs cette structure du mode découle directement de sa définition comme être en un autre. En effet, vu en lui-même, l'être en un autre n'est plus que partiel — il lui manque cet autre dans lequel seul il peut être effectivement. Néanmoins cette partialité ne peut pas devenir pure séparation, car alors le mode perdrait toute réalité et se réduirait à une simple abstraction, voire, à la limite, au néant. Dans sa partialité le mode reste dépendant, il entre avec les autres parties dans une cohérence qui le rend compatible avec la totalité. Or celle-ci n'est finalement que l'infinité absolue de la nature, en tant qu'elle est représentée comme infiniment extérieure à la partie. Tous les corps, dit Spinoza, sont entourés d'autres corps, et tous se déterminent réciproquement à exister et à opérer d'une façon certaine et déterminée, de telle façon qu'en tous à la fois — c'est-à-dire dans la totalité de l'univers — soit conservé un même rapport de mouvement et de repos. Il s'ensuit que chaque corps, en tant qu'il est modifié d'une manière certaine ou particulière, doit être considéré comme une partie de tout l'univers convenant avec son tout et liée aux autres parties. Et, vu que la nature de l'univers n'est pas limitée, mais absolument infinie, ses parties sont modifiées d'une infinité de manières et pâtissent une infinité de variations de par cette puissance infinie[49].

Cependant, le mode a avec la nature absolument infinie un lien plus direct que ce rapport de représentation de ses propres affections, car il est essentiellement une manière d'être de la substance découlant nécessairement de son infinité, lié si étroitement à son origine que ni le mode ni la substance ne sont concevables l'un sans l'autre, même s'il reste vrai que la substance se conçoit par soi, tandis que le mode n'est conçu que par elle. En effet, outre cette compatibilité extérieure des parties avec le tout, Spinoza affirme concevoir une unité plus *forte* entre les parties et leur tout: savoir celle des modes et de la substance, justement — car, dit-il, la substance étant infinie, chaque corps appartient à la nature de la substance corporelle ou étendue et ne peut sans elle ni être ni être conçu[50]. Toute-

49. «Omnia enim corpora ab aliis circumcinguntur, & ab invicem determinantur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione, servata semper in omnibus simul, hoc est, in toto universo eadem ratione motus ad quietem: hinc sequitur omne corpus, quatenus certo modo modificatum existit, ut partem totius universi considerari debere, cum suo toto convenire, & cum reliquis cohaerere; et quoniam natura universi non est () limitata; sed absolute infinita, ideo ab hac infinitae potentiae natura ejus partes infinitis modis moderantur, & infinitas variationes pati coguntur.» Ep. 32; S IV 172-73.

50. «Verum ratione substantiae unamquamque partem arctiorem unionem cum suo toto habere concipio. Nam () cum de natura substantiae sit esse infinitam, sequi

fois, si la substance peut aussi être appelée totalité, c'est dans la mesure seulement où, étant la cause de toutes les choses, elle les comprend toutes aussi dans son absolue infinité. De même, les choses sont seulement des parties de la substance en ce sens qu'elles enveloppent la cause absolue qui explique tous les êtres. Mais la totalité proprement dite, c'est celle de la face de l'univers, de l'individu suprême, car c'est en elle — et non dans la substance — que la convenance des parties avec le tout passe par la cohérence avec les autres parties et ne s'en distingue pas. Bref, c'est dans les individus seulement que la partie est distincte des autres parties par lesquelles elle se définit extérieurement, et dans l'individu seulement le tout se réciproque avec l'ensemble de ses parties*.

7

Ce monde de la réalité extérieure, de l'univers total comme jeu d'une infinité de parties, c'est sans aucun doute celui dont l'homme fait partie, dans sa lutte pour vivre, celui où notre essence s'exprime en tant que conatus, celui donc où la puissance n'est plus immédiatement identique à ses effets, mais ne s'y exprime qu'à travers la comparaison avec d'autres déterminations, celui où le conatus, le désir, n'est pas possession simple de l'existence, mais tendance à y persévérer médiatisée par l'ensemble des autres conatus. Cette réalité, c'est aussi celle des choses singulières que la physique rationnelle cherche à connaître par comparaisons et en s'efforçant de descendre à la composition du particulier à partir des propriétés communes et des lois qu'elles contiennent. Car qu'est-ce que la propriété commune, sinon justement ce par quoi les choses conviennent ou sont cohérentes entre elles, ce qui favorise les conatus des choses ainsi liées, leur permettant de constituer par leurs puissances réunies celle du tout et de bénéficier en retour de cette puissance totale à laquelle elles participent? Cette appartenance des notions communes à la logique de la totalité ou de l'individu explique pourquoi la physique rationnelle n'atteint qu'une connaissance partielle ou extérieure des choses singulières. Le point de vue de la raison est en effet lié à la relation du tout aux parties, si bien que, dans chaque âme, la raison reste limitée à une partie de l'entendement et aux aspects du tout

ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse, aut concipi posse.» Ep 32; S IV 173.

suprême et des individus inférieurs qui constituent ce en quoi la partie de référence de notre raison, notre esprit, leur convient, c'est-à-dire les propriétés communes (les universelles et les plus particulières).

Mais, demandera-t-on, si la raison dépend elle aussi du point de vue partiel de l'âme, en quoi diffère-t-elle encore de l'imagination? Et comment le réalisme rationnel dépasserait-il et expliquerait-il le réalisme naïf? En vérité, nous savons que la raison n'est effectivement rien d'autre que l'imagination — ou du moins qu'elle n'est rien d'extérieur à elle. Il est donc naturel que la perspective de l'âme demeure la même, soit qu'elle raisonne, soit qu'elle imagine. Et pour cette raison, les principes du réalisme rationnel ne diffèrent pas de ceux du réalisme vulgaire, si bien que l'explication de l'opinion par la science devient justement possible grâce à cette identité. En effet, la raison est dans l'imagination, avons-nous dit; elle en est même, en un sens, une partie: celle par laquelle l'âme participe à la totalité, savoir les notions communes — qui sont à la fois des idées communes aux âmes d'un même individu (aux représentants de la société humaine, par exemple, ou des divers peuples, etc.) et des idées des propriétés communes aux corps d'un même individu, ce qui d'ailleurs revient au même. Autrement dit, la raison est l'âme en tant qu'elle perçoit intellectuellement des totalités, ou encore la partie de l'esprit se définissant par les idées qui constituent la totalité ou l'entendement. Au contraire, l'imagination, en tant qu'opposée à la raison, représente le reste des idées de l'âme, celles qui ne s'expliquent pas par la totalité en elles, celles qui dans l'âme diffèrent des constituants de la totalité ou de l'entendement, celles qui marquent les limites de la partie, qui constituent la partialité de l'âme, qui sont des modes non du tout, mais de la partie, bref, les idées partielles, ou inadéquates, ou confuses, ce qui est tout un[51].

L'intellect infini comparé au nôtre selon le rapport du tout à la partie joue ici un peu le rôle du doute et du malin génie chez Descartes. En effet, supposé qu'il n'existe pas d'autre intellect que le nôtre, alors l'erreur ne saurait exister. Mais il est de fait que nous nous trompons. Il faut donc que la vérité soit parfois différente de nos idées et que l'intellect — la puissance du vrai — nous échappe en partie. Par conséquent l'entendement contient des idées qui nous sont étrangères et il dépasse ainsi les limites de notre esprit. Or, plus il diffère de notre esprit, plus nous pouvons nous tromper. A la limite, s'il est infini, la possibilité que nous tombions dans l'erreur deviendra la plus grande possible, vu qu'une vérité infinie nous échappera. Posons donc l'entendement comme infini pour voir si nous sommes encore

51. E 2,11c; S II 94-95.

capable de concevoir quelque vérité qui soit à l'abri de tout doute. Alors, toutes les idées qui sont en nous en tant que l'entendement constitue ou comprend encore autre chose que notre esprit seront nécessairement inadéquates (ou partielles, attendu qu'il n'y a pas de fausseté positive). Mais, d'autre part, en tant que nos idées sont dans l'entendement considéré comme constituant notre âme seulement — c'est-à-dire dans la mesure où nos idées sont auto-explicatives —, elles sont identiques en Dieu et en nous, et vraies par conséquent, ou adéquates. L'entendement infini explique donc l'erreur et joue simultanément le rôle du malin génie ou du doute hyperbolique, en mettant à l'épreuve nos idées par la représentation d'une pensée infinie nous échappant*.

Si la raison peut expliquer la partialité de l'imagination, c'est parce que, prenant appui sur les notions communes, elle les compare aux imaginations confuses et parvient à situer ainsi la partie dans le tout. Et si l'imagination peut représenter les choses comme extérieures, c'est parce que, dans les images confuses qu'elle perçoit, il y a néanmoins des propriétés communes qui lui donnent une idée indistincte (parce que l'imagination ne saisit pas la propriété commune en soi, mais seulement confusément avec le reste de l'image) de la totalité ou des totalités auxquelles elle appartient. Voilà comment la raison est effectivement cause du réalisme au sein de l'imagination — d'un réalisme savant lorsque cette raison domine la pensée, d'un réalisme vulgaire lorsqu'elle reste enfouie dans l'imagination.

La raison fait donc apparaître la réalité extérieure à partir du rapport de convenance entre la partie et le tout, ou de la cohérence des parties exprimée dans les notions communes (qui lient les hommes, par exemple, et les rendent aptes à constituer des individus de niveau supérieur — les sociétés —, car, la raison étant commune à tous, elle lie automatiquement les hommes et les unis d'autant plus qu'elle a plus de puissance chez chacun d'eux)[52]. Or cette cohérence entre des éléments pourtant distincts sous un certain angle, ne correspond-elle pas au principe que Hume proposait également pour expliquer la naissance de l'idée d'une réalité extérieure? Et n'était-ce pas aussi par la mise en rapport des perceptions distinctes avec un tout seulement partiellement présent en elles que ces impressions acquéraient la faculté de représenter des objets extérieurs? Et ces corps n'étaient-ils pas à la fois identiques à leurs images et différents d'elles, en sorte que ces images devenaient des parties des objets représentés, et que leur représentation devenait partielle aussi?

52. E 4,35; S II 232.

Il y a certes une analogie entre ces deux théories, bien que les différences sautent également aux yeux. Car, encore que dans les deux doctrines la cohérence des parties forme le principe incitant à dépasser la pure séparation des perceptions de l'esprit pour forger l'idée d'une réalité extérieure, le mode de constitution de cette réalité reste pourtant différent de part et d'autre par les genres d'éléments qui composent le tout ici et là. Chez Hume, ce sont les impressions, en tant qu'elles reçoivent la propriété fictive d'exister aussi non perçues — c'est-à-dire de contredire leur propre nature —; chez Spinoza, ce sont les notions communes, en tant que, par elles, nous percevons directement certaines propriétés du tout — ou des individus. Ainsi, d'un côté la totalité n'apparaît qu'indirectement dans l'ordre des perceptions et elle provient d'une sorte de construction hypothétique (instinctive) de l'imagination, dont la raison aperçoit les conséquences absurdes; tandis que, de l'autre, la réalité comme totalité est directement saisie dans les images par ses éléments, savoir les propriétés communes, qui fondent la raison et sa vérité. Au demeurant cette opposition des deux philosophes ne fait que reproduire celle qui les affrontait déjà à propos de la conception du général ou de l'universel — l'un voulant ramener la généralité à la seule abstraction, et l'autre estimant pouvoir l'expliquer par les notions communes. Ainsi, pour Spinoza, et l'universel et la totalité physique extérieure sont de véritables réalités, tandis que pour Hume les idées générales et celles des objets extérieurs n'ont aucune existence hors des perceptions particulières à partir desquelles l'imagination élabore ses fictions. Les deux explications du réalisme semblent donc incompatibles. Par suite, il faut admettre soit que l'une seule est vraie, soit que toutes deux n'ont qu'une valeur d'hypothèse et que la décision en faveur de l'une ou de l'autre est arbitraire (ou erronée), soit qu'elles sont toutes deux fondées philosophiquement et que leur opposition a des raisons plus profondes.

Notre pari favorise cette dernière thèse et nous oblige par conséquent à tenter de poursuivre la confrontation. Toutefois, avant de progresser plus avant, il convient de nous demander si nous progressons réellement dans cette discussion artificielle entre deux philosophes de tempéraments si contraires. Qu'avons-nous gagné en effet à opposer les théories du réalisme de Hume et de Spinoza? N'avons-nous pas simplement réactualisé un moment antérieur du dialogue? N'avons-nous pas simple-

ment touché encore une fois du doigt l'irréductibilité des deux philosophies? Non, assurément pas. Le terme clef des deux théories est le même, savoir la cohérence, et il va nous permettre de leur donner prise l'une sur l'autre. Chez Hume, la cohérence se définit comme une constance particulière, la constance de l'ordre des choses à travers leurs changements. Pour Spinoza, la cohérence est aussi un ordre: celui qui ordonne les parties entre elles de telles façons qu'elles conviennent dans un même tout. Or n'est-il pas possible d'expliquer le premier sens de la cohérence à partir de ce deuxième?

La constance d'un ordre, c'est l'identité d'une disposition de qualités, et c'est aussi — dans la mesure où cette première identité ne supprime pas le temps — l'identité des séquences selon lesquelles ces qualités font place à d'autres. Prises isolément, ces qualités sont indifférentes à tout ordre, de sorte que celui-ci s'impose à elles de l'extérieur — ainsi que l'a montré la critique humienne de la notion de cause. Considéré à part, l'ordre s'évanouit; il n'existe que dans l'ensemble des qualités qui l'expriment. Néanmoins, par simple addition, les qualités ne produisent jamais l'ordre. En outre, quoique présent dans l'ensemble des qualités ordonnées, l'ordre ne s'exprime directement dans aucune d'elles. Il n'y a par conséquent aucun rapport de tout à partie entre eux (au sens que nous avons défini). Maintenant, la caractéristique de la réalité extérieure, avons-nous dit, réside dans sa cohérence ou son ordre. Cependant, il est évident que nous ne croyons pas à l'existence d'un monde extérieur du seul fait qu'un ordre ou une cohérence est engendré dans notre imagination par la composition des perceptions simples. Non, la cohérence que nous supposons entre nos impressions et les objets extérieurs constitue encore un prolongement de celle qui s'est déjà établie à l'intérieur de notre esprit. Or, en dépit de la nature non totalitaire (ou non additive) de l'ordre, cette deuxième cohérence, celle de la nature extérieure, apparaît bien comme une totalité par rapport à ces ordres partiels que nous percevons directement dans l'expérience sensible et qui sont en effet de même nature que le tout dont ils servent à composer la fiction. De plus, ce tout, ils le contiennent et l'expriment aussi d'une certaine façon, tout en s'en distinguant cependant. Les cohérences perceptives de l'expérience sensible des objets extérieurs sont interrompues, et c'est en quoi elles se distinguent de la continuité (ou de la constance) de la cohérence réelle extérieure. Mais, d'autre part, c'est la constance impliquée dans toute cohérence, même

partielle et interrompue, qui pousse l'imagination à feindre la continuité de la réalité derrière les apparences tronquées. Ainsi, dans la fiction du réel, le tout est-il bien présent dans la partie, où il s'exprime comme la plus grande cohérence au sein de la plus limitée, comme le dynamisme poussant l'imagination à se transcender, à représenter plus qu'elle ne perçoit, comme cette réalité extérieure, imaginée au delà même des images.

Ne peut-on pas conclure de là que ces cohérences partielles que l'imagination perçoit parmi ses impressions sont en vérité les idées communes de la raison? Car les rapports ne forment-ils pas l'objet propre de la raison? et l'ordre ne doit-il pas être son objet par excellence? De plus, ces rapports constants qui constituent la cohérence universelle, ne sont-ils pas les vraies propriétés communes des choses? Car comment les réalités extérieures pourraient-elles se définir, si ce n'est par cette constance des dispositions de qualités qui les constitue au sein de la mécanique imaginaire? A cela, voudra-t-on répliquer que les notions communes sont des choses et non des rapports, si bien que les soi-disant propriétés communes de Hume sont très éloignées de celles de Spinoza? Mais c'est en vain, car là est justement le point où elles se correspondent au contraire le plus exactement. En effet, l'individu — le tout — est défini par Spinoza comme un certain rapport de mouvement et de repos qui parcourt l'ensemble de ses parties ou composants[53]. Et par suite, il est évident que le Hollandais aussi pense que les notions communes sont les idées de rapports constants à partir desquelles nous formons l'idée d'une nature physique extérieure.

Voilà donc que les deux théories apparemment opposées du réalisme se révèlent subitement analogues; et, du même coup, c'est l'opposition plus profonde entre les notions communes et les idées générales abstraites qui s'avère non pertinente pour affronter les deux philosophies sur la question de l'universel, vu que, dans ces notions les deux philosophes pensent simplement des réalités différentes.

8

Il subsiste pourtant une différence capitale entre les deux conceptions du réalisme: alors que Spinoza explique et justifie la croyance au monde extérieur par la raison, Hume refuse à cette croyance le droit de se donner pour une connaissance

53. E 2,d(après 13); S II 99-100.

certaine ou philosophique. Toutefois, s'il est vrai que l'analyse humienne du réalisme s'explique à son tour par la théorie de Spinoza, alors ne doit-on pas penser que l'empiriste se contredit en continuant à dévaloriser la croyance au monde extérieur et à la dénoncer comme pure fiction, voire comme une absurdité?

Certes, il est absurde de prétendre qu'une perception puisse exister également hors d'elle-même, et cette croyance doit être critiquée et rejetée comme contradictoire. Néanmoins, le réalisme tel qu'il se déduit de la raison n'oblige pas à soutenir cette contradiction, et il n'est donc pas réfuté avec elle. Assurément — et Spinoza le reconnaît — l'image ne peut nous représenter les corps que comme semblables à elle, bien qu'elle n'en soit pas la vraie figure. Cependant les notions communes par lesquelles nous percevons justement la distinction entre nos images et les corps ne sont plus, elles, ces simples perceptions, mais les idées de propriétés communes, c'est-à-dire les idées de rapports constants. Par la connaissance de ces relations stables, la raison sait que les corps représentés par les images ne sont pas à leur tour des images, mais justement des rapports constituant une cohérence complexe — dont la plus complexe (celle qui contient tous les rapports possibles) est la nature entière. En outre, ces rapports sont les mêmes, qu'on les considère sous l'attribut de la pensée, comme rapports logiques, ou sous l'attribut de l'étendue, comme rapports de mouvement et de repos, si bien qu'il n'y a jamais de contradiction entre une idée et son objet externe dans ce réalisme rationnel. Les images sont perçues dans leur nature de modes de modes, et partant, comme intérieures aux modes proprement dits. Quant aux rapports que la raison perçoit, ils restent les mêmes, qu'ils soient rapportés à la partie que nous sommes ou au tout (plus ou moins complexe) qui forme la nature de l'individu réel ou de la chose extérieure. Or, étant donné que cette nature reste la même qu'on la considère comme rapport logique ou comme rapport de mouvement et de repos, il n'y a aucune différence entre l'essence d'une chose telle qu'elle apparaît à l'intelligence — l'essence objective — et cette même essence telle qu'elle est dans la nature physique — l'essence formelle. Par suite, la conséquence absurde que tire l'imagination de sa perception confuse des corps ne réfute que le réalisme vulgaire; elle laisse par contre intact celui de la raison et de la science physique. En effet, ce qui se déduit du dynamisme de la cohérence des perceptions (dans le conatus ou la nécanique imaginaire), c'est seulement la valeur infinie de cette cohérence, la constance des

rapports au delà des limites de notre expérience, et non pas l'extension de la perception hors d'elle-même — ce qui serait en effet absurde. Sans cette sorte d'infinité ou d'éternité de la raison, l'hypothèse naturelle que la cohérence s'étend au delà de ce que nous en percevons ne pourrait pas se former. Seule en effet la différence entre l'infini des rapports et le caractère limité de la perception ou de l'image permet de supposer ou de connaître l'existence d'un monde extérieur dont l'homme et son expérience ne sont qu'une partie.

Est-il finalement démontré ici que même l'empiriste ne peut pas se passer de déduire le réalisme de la raison? Oui, s'il est vrai que cette démonstration ne présuppose rien d'autre que l'empirisme lui-même et se contente de tirer au jour les présupposés implicites de son analyse. Seulement, voilà qui est loin d'être certain. Car si la raison est éternelle en un certain sens[54], dans le spinozisme, c'est parce que les notions communes sont des idées adéquates qui ne constituent pas seulement les éléments d'une totalité infinie, mais expriment aussi l'absolue infinité ou éternité de Dieu. Par exemple, les rapports corporels ne pourraient pas participer à l'étendue comme totalité s'ils ne l'exprimaient pas aussi absolument, ils ne pourraient pas faire partie de la face de tout l'univers s'ils n'exprimaient le mouvement et le repos, ou ils ne sauraient composer le mode infini médiat sans être du même coup des modes de l'étendue absolue — ou de sa manière d'être absolue, de son mode infini immédiat —, bref, ils ne seraient pas des rapports déterminés de l'individu total s'ils n'étaient aussi des rapports de mouvement et de repos. Par conséquent le réalisme rationnel suppose bien, non ce que l'empiriste présuppose à son insu, mais ce qu'il refuse expressément: savoir la substance absolue unique — ou, ici, l'idée d'étendue comme substance et ce qui y est impliqué: l'idée d'une chose universelle.

Toutefois, il reste à savoir si Hume peut encore soutenir ses théories de l'espace et des idées générales en tant que pures abstractions tout en reconnaissant simultanément le fait du réalisme vulgaire et en l'expliquant par le dynamisme de la cohérence; car la cohérence implique justement l'identité d'un ordre — ou d'un être qui dépasse et surplombe ses apparences dans l'expérience, et ne se laisse donc ni composer, ni remplir par l'imagination.

54. E 2,44c2; S II 126.

Hume reconnaît la difficulté liée à cette hypothèse d'une parfaite cohérence de la nature au delà des ordres partiels donnés dans l'expérience. Déjà dans le cas de l'inférence causale, l'imagination se projette en avant pour prolonger ses séries de séquences similaires, pour dépasser son expérience (sensible et mémorielle), en se fondant sur une sorte de prémisse implicite et instinctive selon laquelle l'inconnu doit ressembler au connu. Et l'explication spinoziste de la transcendance de l'imagination par le soupçon de la réalité rationnelle pourrait éventuellement déjà s'appliquer à cette causalité imaginaire pour ramener la propension centrifuge de l'imagination à la différence de la partie et du tout. Cependant, en un sens, l'imagination ne sort pas encore vraiment d'elle-même dans le raisonnement causal, car les idées des effets et des causes anticipés lui appartiennent encore, et, de surcroît, le processus selon lequel la croyance se confirme par l'expérience sensible dépend aussi entièrement des mécanismes de l'association des perceptions. Par conséquent, si l'inférence causale dépasse effectivement les limites de l'expérience sensible, elle n'en reste pas moins comprise tout entière dans le domaine propre de l'imagination. Il est donc inutile de postuler une instance différente d'elle pour expliquer le raisonnement causal, et Hume garde raison ici.

Toutefois, il n'en va plus de même en ce qui concerne le monde extérieur, car sa cohérence transcende cette fois le champ des impressions de l'imagination. L'ordre supposé par la croyance à la réalité extérieure dépasse celui que pourrait créer l'habitude seule en s'appuyant sur la mémoire pour prolonger ses régularités. Car, loin que la réalité extérieure ne représente qu'une sorte d'agrandissement de l'ordre de nos souvenirs, la mémoire nous présente au contraire un ordre plus complexe, dont celui de la réalité constitue plutôt une simplification. En effet, par rapport à l'ordre plus simple et plus fort du monde, notre expérience nous donne des structures perceptives plus hachées, moins unies, plus diverses, dans lesquelles l'ordre supposé réel est toujours interrompu. Bien sûr, comme la cohérence hypothétique constitue une simplification de l'ordre expérimental direct, comme ces deux ordres se recoupent partiellement et se rencontrent à de fréquents intervalles, on pourrait croire que c'est finalement la nature extérieure qui est contenue dans notre expérience, comme simple partie, plutôt que l'inverse. Mais il n'en est rien, car, quoique plus simple, l'ordre de la nature n'est pas entièrement compris dans notre

expérience, pour la simple raison qu'il est (partiellement du moins) différent de l'ordre de nos impressions. Or il va de soi que rien n'autorise l'imagination à déduire de l'ordre de ses impressions un autre ordre qui leur soit tant soit peu étranger, même si ce nouvel ordre lui paraît plus régulier. Une telle manière de procéder ruinerait en effet le raisonnement probable, au lieu de pouvoir s'en réclamer. Car un certain degré de régularité dans nos perceptions ne donne jamais — selon les lois de la probabilité — de raison d'inférer un degré supérieur de régularité dans certains objets non perçus, attendu que ce raisonnement impliquerait une contradiction, à savoir une habitude acquise par ce qui n'a jamais été présent à l'esprit. Pourtant, il est évident que nous cherchons justement à attribuer aux objets une régularité plus grande que celle de nos simples impressions lorsque nous inférons l'existence continue des objets des sens à partir de la cohérence partielle de nos sensations[55]. Hume doit donc conclure avec Spinoza que l'explication du réalisme par l'inférence causale et la cohérence de la nature extérieure perçue de façon intermitente seulement reste insuffisante et que, par suite, d'autres principes que l'habitude sont à l'œuvre dans la formation de cette opinion[56].

En résulte-t-il pourtant que l'imagination reçoive obscurément cette opinion d'une raison qui, quoique présente en elle, dépend cependant d'autres principes que ceux de la mécanique associative? Non; tel n'est pas l'avis de Hume, qui, plutôt que de renier son pur empirisme, préfère recourir ici à une autre tactique, en tentant de produire indirectement par l'association des idées ce qu'elle ne peut engendrer directement. Il va soutenir en effet que l'inférence dont dépend le réalisme naît du raisonnement causal et de l'habitude d'une manière indirecte et oblique[57]. Au demeurant, nous savons que lorsque l'imagination tend à s'avancer plus loin que ses principes ne peuvent la porter, elle n'est pas pour autant poussée de l'extérieur, mais poursuit seulement son mouvement au delà de sa sphère légitime, entraînée par sa propre inertie, comme un bateau qui

55. «Any degree () of regularity in our perceptions, can never be a foundation for us to infer a greater degree of regularity in some objects, which are not perceiv'd; since this supposes a contradiction, *viz.* a habit acquir'd by what was never present to the mind. But 'tis evident, that whenever we infer the continu'd existence of the objects of sense from their coherence, and the frequency of their union, 'tis in order to bestow on the objects a greater regularity than what is observ'd in our mere perceptions.» THN 1,4,2; H I 487.

56. «The extending of custom and reasoning beyond the perceptions can never be the direct and natural effect of the constant repetition and connexion, but must arise from the co-operation of some other principles.» THN 1,4,2; H I 487.

57. «This inference arises from the understanding, and from custom in an indirect and oblique manner.» THN 1,4,2; H I 487.

continue sa course sans nouvelle impulsion après qu'on a cessé de ramer[58].

C'est d'ailleurs ce qui se passe déjà dans l'inférence causale, en un certain sens. Car, lorsque nous observons des chaînes de séquences causales dans notre mémoire et l'expérience présente, nous y trouvons une grande uniformité. De l'observation de cette cohérence naît le raisonnement causal, qui, pour n'être pas rationnel au sens fort, n'en est pas moins raisonnable ou probable, vu qu'il ne dépasse pas les limites de l'imagination ou de la raison. Car, qu'est-ce que l'inférence, sinon le mouvement de l'esprit qui, continuant sur sa lancée, suppose que l'uniformité observée s'étend plus loin encore et complète ainsi la cohérence expérimentée. Quand l'esprit s'est mis à observer une certaine uniformité parmi des objets, dit Hume, il poursuit naturellement son mouvement jusqu'à ce qu'il ait rendu cette uniformité aussi complète que possible[59]. Ainsi, le même principe qui nous guide dans l'inférence causale et explique comment l'imagination renforce la cohérence de ses perceptions, suffit aussi à expliquer comment elle se jette sans aide extérieure dans des absurdités auxquelles même le philosophe est contraint de croire dès qu'il laisse faiblir son attention critique pour s'occuper de ses affaires courantes[60].

9

La caractéristique de l'explication réaliste spinoziste réside dans sa déduction du divers à partir de l'identique. C'est parce que les corps impliquent l'étendue et que la totalité exprime sa vraie nature au cœur de ses parties, que les propriétés communes rendent présente la totalité dans l'homme et lui permettent de se comprendre en tant que partie de l'univers total. L'identité des propriétés communes constitue le lien entre nos images et les individus extérieurs, car la communauté de ces propriétés consiste précisément en ce qu'elles se retrouvent identiques dans les diverses parties et dans le tout.

A cette théorie, Hume ne peut que s'opposer, puisqu'il n'admet pas l'existence de notions universelles singulières, ou celle d'une identité entre des êtres différents. Seule la ressemblance peut rassembler les perceptions sans supprimer leur distinction — qu'elle implique même. Il semble donc que, en dépit de l'analogie entre les explications rationaliste et empiriste du réalisme, Hume rejette bien la théorie de la totalité qui soutient la physique spinoziste. Ou bien pourrait-on dire que la ressemblance

58. « The imagination, when set into any train of thinking, is apt to continue, even when its object fails it, and like a galley put in motion by the oars, carries on its course without any new impulse. » THN 1,4,2; H I 487.

59. « As the mind is once in the train of observing an uniformity among objects, it naturally continues, till it renders the uniformity as compleat as possible. » THN 1,4,2; H I 488.

60. THN 1,4,2; H I 495. & THN 1,4,2; H I 501.

ne refoule l'identité que dans la comparaison des diverses perceptions, mais qu'ici, en revanche, il ne s'agit plus de composer des perceptions, mais de passer d'une cohérence partielle à une cohérence plus parfaite, et qu'entre des relations les lois des rapports entre objets ou substances simples ne valent plus? Soutiendra-t-on qu'étant saisie par la raison, la relation ne dépend pas des faits, mais est éternelle et infinie par nature, et partant, toujours identique à elle-même? Ce serait oublier que les relations n'existent jamais hors des perceptions qui les composent et qu'elles sont des qualités particulières des perceptions complexes, variant avec ces dernières, et différant donc entre elles autant que les complexes qu'elles constituent. Telle séquence de cause à effet, par exemple, est aussi différente de telle autre séquence que ne diffèrent entre eux les causes et les effets qui les composent. Aussi cette cohérence que l'imagination découvre entre les perceptions pour la projeter au delà n'est-elle pas l'identité pure de certains rapports rassemblant la diversité des choses en une parfaite union essentielle, mais seulement une ressemblance de rapports. Voilà pourquoi l'empiriste ne peut utiliser l'idée de notion commune pour expliquer le réalisme qu'en la modifiant profondément, en y substituant à l'identité une pure ressemblance de relations entre des éléments divers.

C'est cette différence de conception de l'universel qui explique finalement pourquoi le rationaliste peut donner au réalisme une valeur de science vraie, tandis que l'empiriste le dénonce comme une simple erreur de notre fantaisie. Certes, il est vrai pour Hume aussi que nous supposons une identité entre nos diverses perceptions semblables — et partant, entre divers rapports —, il est vrai également que sans cette hypothèse le réalisme vulgaire ne pourrait pas se former; nonobstant, cette simplification n'est qu'une illusion. Lorsque je reviens dans ma chambre après l'avoir quittée ne fût-ce que d'une minute, je ne vois déjà plus exactement ce qui s'est gravé dans ma mémoire une minute auparavant, mes impressions actuelles ne sont pas identiques aux anciennes, quelle que soit leur ressemblance (sinon comment les discernerais-je?), et si je les relie quand même à cause de leur très grande similitude, au point de les considérer comme une même chose, leur union, leur ressemblance ne laisse pas moins subsister entre elles la séparation radicale que constitue l'interruption entre l'ancienne et la nouvelle perception. Aussi, cette «raison» qui nous fait considérer les objets extérieurs comme identiques en dépit de la

discontinuité de leurs apparences[61], cette opinion que ces diverses apparences similaires ne sont qu'une seule chose apparaissant à diverses reprises, ce principe obscur du réalisme n'est qu'une inattention aux différences effectives de notre expérience, qu'une illusion due à la paresse ou à l'inertie de notre imagination[62].

Loin donc que la cohérence de la nature soit la cause de notre croyance en son existence extérieure, elle n'est elle-même qu'un simple produit de l'association des idées, qui, sur sa lancée, dépasse ses limites habituelles et tourne à vide. Car qu'est-ce que cette identité que l'imagination croit exister entre les diverses perceptions semblables d'un «même» objet, sinon la confusion de plusieurs images associées par ressemblance? Et par suite, les notions communes, plutôt que les idées claires au sein des imaginations, ne seraient-elles pas ces idées générales, confuses, dont Spinoza a fait la critique? En tout état de cause, il est évident que les objets que nous croyons extérieurs et doués d'une existence continue derrière la discontinuité des perceptions, ne consistent en vérité qu'en des collections de perceptions, considérées globalement comme une seule chose grâce à l'opération rapide et silencieuse de l'association qui nous transporte si aisément d'une perception à l'autre que nous ne prenons pas garde à leur différence[63].

Il va de soi que Spinoza ne peut pas se sentir directement concerné par cette critique qui confond ce qu'il a distingué et jette ainsi pêle-mêle les idées générales — complexes et confuses — et les notions communes — simples et claires. Car, bien entendu, il n'est pas question que la raison se mette à confondre l'image avec la chose ou la propriété commune. En effet, les choses sont des rapports, tandis que les images ne sont que de simples modes d'être de ces rapports qu'elles enveloppent. Comme les images expriment plusieurs choses, leur objet réel ne peut pas être constitué par le rassemblement des images qui se rapportent à une même chose, si bien que lorsque l'imagination comble les lacunes de son image composée par l'hypothèse d'une cohérence plus large que celle qui est directement perçue, sa connaissance est effectivement confuse et la faculté de

61. THN 1,4,2; H I 489-90.
62. «'Tis a gross illusion to suppose, that our resembling perceptions are numerically the same; and 'tis this illusion, which leads us into the opinion, that these perceptions are uninterrupted, and are still existent, even when they are not present to the senses.» THN 1,4,2; H I 504.
63. THN 1,4,2; H I 492.

représentation des images se révèle être une puissance d'illusion; alors la critique humienne se justifie et le réalisme imaginaire peut être dénoncé comme illusion. Tant que nous considérons les choses à partir de l'ordre d'association des images, de l'ordre commun de la nature, en effet, nous ne saisissons que leurs relations externes et contingentes et restons pris dans la confusion des images que Hume décrit. Il n'est donc pas question de confondre ces relations associatives avec les rapports constitutifs des choses que la raison découvre dans les images lorsque nous les analysons en les comparant pour trouver les propriétés communes qu'elles enveloppent[64]. Bref, en langage humien, la science des choses physiques n'est pas pour Spinoza de l'ordre des matières de fait, mais de celui de la connaissance certaine ou rationnelle — des comparaisons d'idées. En conséquence, la notion commune doit bien être comparée aux relations de raison ou aux abstractions humiennes, plutôt qu'aux idées générales de l'imagination. Néanmoins la différence subsiste entre les deux optiques, car les notions communes semblent se distinguer fortement des idées générales de l'imagination, tandis que les abstractions humiennes s'y rapportent au contraire étroitement.

Mais laissons de côté pour l'instant la question de savoir si cette divergence a ou non plus qu'une valeur stylistique, afin de remarquer que l'opposition des deux philosophies ne porte plus sur la question du réalisme vulgaire, que toutes deux dénoncent comme une illusion née de l'association des images. L'enjeu du débat s'est déplacé de la question de la nature du monde extérieur dans lequel nous vivons communément, vers celle de la nature de la relation du tout et des parties et de son rôle philosophique; bref, c'est le problème de l'extériorité comme relation qui forme finalement le terrain d'affrontement des deux philosophies.

Le monde extérieur dans lequel nous vivons tous — jusqu'aux philosophes pendant la plus grande part de leur vie — n'est rien qu'une illusion tissée entièrement par l'imagination. En affirmant cette vérité, les deux philosophes se présentent comme idéalistes. Mais ils se retrouvent également à l'autre extrémité, parce qu'en un autre sens ni l'un ni l'autre ne défend l'idéalisme. En effet, ni Hume ni Spinoza ne cherchent à constituer la réalité extérieure à partir d'un monde intérieur des idées,

64. E 2,29s; S II 114.

puisqu'ils savent qu'une telle réalité n'est qu'illusion. Aucun des deux ne conçoit non plus un sujet — notre âme ou notre esprit — comme le principe du monde, des idées ou des objets. L'âme spinoziste se réduit en effet à la même chose que le corps propre; il ne s'établit aucune relation causale entre la pensée et l'étendue; et l'homme reste une partie de la nature, même si la représentation imaginaire d'un monde extérieur est dénoncée comme illusion. Quant à l'esprit humien, il ne trouve pas plus de place en deça des perceptions pour se constituer en origine absolue que les objets n'en trouvent par delà: il est comme les choses un produit de l'association des idées, une sorte d'idée générale, que — par une absurdité «spinoziste» — les théologiens veulent comprendre comme la substance dont les perceptions seraient les accidents. En vérité, de même que les «objets extérieurs», notre esprit n'est qu'un amalgame de perceptions que nous prenons pour un sujet unique par distraction. Aussi, lorsque nous disons qu'il est absurde de penser qu'un objet (ou une perception) puisse exister hors de toute perception, cela ne signifie nullement qu'il soit absurde de concevoir un objet ou une perception comme existant séparément ou indépendamment d'un esprit. En effet, il n'y a dans cette dernière opinion aucune contradiction, attendu que les perceptions conservent leur nature lorsqu'elles sont séparées des autres — de celles qui composent notre esprit par exemple[65].

Certes, Hume affirme aussi qu'il est impossible de concevoir quoi que ce soit de différent d'une perception, et il en donne pour raison que l'esprit ne peut atteindre ou posséder aucun autre être que ses perceptions[66]. Mais ce raisonnement ne contredit pas l'antériorité de la perception par rapport à l'esprit. Ce n'est pas la nature de l'esprit qui détermine l'être comme perception, c'est au contraire la nature de la perception qui — en tant que constituant de l'esprit comme de toute réalité — explique la nature de notre esprit et lui interdit d'avoir jamais accès à aucune réalité non perceptive.

Par conséquent, bien que Hume voie dans le spinozisme le modèle de la pensée idéaliste qu'il critique, en vérité aucun des deux philosophes ne défend la théorie d'une constitution de la nature à partir du sujet humain, et aucun des deux n'est idéaliste en ce sens*.

65. «What we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity. Now as every perception is distinguishable from another, and may be consider'd as separately existent; it evidently follows, that there is no absurdity in separating any particular perception from the mind; that is, in breaking off all its relations, with that connected mass of perceptions, which constitute a thinking being.» THN 1.4.2; H I 495.

66. THN 1.2.6; H I 371.

Cette position semblable face au réalisme naïf laisse aussi aux deux penseurs un problème commun: celui de la signification de l'extériorité comme illusion — ou de l'illusion comme extériorité — dans une science où le sujet comme l'objet extérieur n'ont plus aucun pouvoir explicatif.

L'INTENTIONNALITÉ

1

En vérité, lorsque nous faisons s'accorder nos deux philosophes sur l'affirmation que l'extériorité est illusion, leur attribuons-nous une doctrine bien substantielle? Cette assertion n'est-elle pas plutôt une tautologie? Car l'illusion et l'extériorité n'ont-elles pas la même nature, savoir la différence de l'apparence et de la chose? Certes, en un sens les significations de ces deux termes se confondent. Pourtant, lorsqu'on prétend que le monde extérieur est illusoire, on ne veut pas dire simplement qu'il est effectivement extérieur, mais on affirme au contraire qu'il n'existe pas, dans cette extériorité, quoiqu'il nous en semble. Plutôt qu'un pléonasme ou une tautologie, la thèse du caractère illusoire de la réalité extérieure paraît donc contenir une contradiction, attendu qu'elle affirme et nie à la fois la différence entre l'apparence et l'être. Ou, mieux encore, elle contient une sorte de double négation: elle nie l'apparence pour poser la réalité hors de ses images, et elle nie ensuite cette opposition apparente de l'image et de la réalité pour réduire la réalité à l'être de l'apparence. On peut se demander alors si cette double négation ne s'abolit pas finalement pour laisser les choses dans leur état antérieur (la pure présence des images). Mais il n'en est rien, dans la mesure où dire que le réalisme est une illusion ne revient pas à nier purement et simplement qu'il y ait une illusion réaliste, mais à l'affirmer au contraire. Car, dénoncée comme illusion, l'extériorité du monde ne disparaît pas, mais se dévalorise et perd paradoxalement son être sans cesser d'être. Devenue illusion, en effet, la réalité extérieure ne cesse pas d'être extérieure en un sens, elle le devient même plus profondément. Pour le réaliste, l'extériorité signifie que le poids de l'être est hors des apparences, si bien que l'être et la réalité extérieure se confondent. Dans la mesure où elle se manifeste comme illusion, cette réalité perd son poids d'être tout en demeurant néanmoins extérieure aux apparences, devenant ainsi pure apparence d'apparence. C'est pourquoi, chez Spinoza, les

images continuent de manifester la réalité — qui cependant n'est plus en soi l'objet représenté, mais les propriétés communes —, et, chez Hume, les perceptions récupèrent finalement l'être qu'elles avaient répandu hors d'elles, sans cesser d'impliquer la croyance à la réalité extérieure. Quelle que soit la différence de ces deux théories, la conséquence reste donc la même pour le réalisme vulgaire: il apparaît comme une pure illusion. Par suite, les deux philosophes peuvent l'abandonner, exsangue, et se tourner vers la vraie connaissance rationnelle ou interne des choses.

Cependant l'illusion demeure, et même le philosophe perspicace qui a démasqué la fausseté des images, continue à imaginer et à vivre dans ce monde qu'il sait illusoire sans pouvoir le croire constamment, parce que la mécanique associative, ou la lutte des images pour imposer leur représentation, n'est pas soumise à la raison et à la vérité, et ne disparaît pas du simple fait qu'elle les contredit. Les imaginations, dit Spinoza, ne sont pas dissipées par la présence du vrai en tant que vrai, mais seulement par la venue d'autres imaginations, plus fortes qu'elles et excluant l'existence présente des choses que nous imaginions[1]. La pure connaissance ne fait jamais échapper le sage à sa condition humaine, et la réflexion la plus profonde ne nous délivre pas de la vie pratique ni, selon Hume, de la paresse associative[2]. De toute façon, à supposer que nous puissions nous libérer entièrement de nos opinions, l'illusion n'en continuerait pas moins à exister, en tant que celle des autres, et en tant que la nôtre, dépassée et vaincue. Impossible donc de ne pas lui attribuer sa place dans l'être et de lui refuser l'explication que le philosophe doit à tout être.

Mais une absurdité peut-elle se comprendre rationnellement? Il semble que non, s'il est vrai que la contradiction représente la limite du pensable ou de l'intelligible. Or il est contradictoire d'affirmer qu'une perception puisse exister hors d'elle-même; et, comme il est impossible de concevoir ou de penser cette extériorité à soi de quelque façon que ce soit, une telle assertion n'a aucun sens. Pourtant, sans nous soucier de cette absurdité, nous croyons le plus clair de notre temps que nombre d'objets, nombre d'impressions existent hors de nos perceptions. Mais, pour croire quoi que ce soit, ne faut-il pas avoir au moins une

1. «Imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt; sed quia aliae occurunt, iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt.» E 4,1s; S II 212.
2. THN 1,4,2; H I 505.

idée de ce qu'on croit? Et alors, si le réalisme vulgaire ne peut pas consister dans l'idée d'une perception séparée de soi, il faut bien que d'autres idées supportent la croyance qui s'exprime dans cette affirmation inadéquate et absurde. Autrement dit, cette opinion, absurde en elle-même, du dédoublement de certaines impressions doit être née d'idées qui sont, elles, parfaitement concevables. Bref, toute chose qui ne peut évidemment pas être produite directement sans contradiction, doit, pour exister, avoir été engendrée d'une façon indirecte et s'expliquer aussi indirectement ou obliquement, comme dit Hume. Par conséquent, dans la mesure où l'explication oblique du réalisme lui refuse toute justification directe, elle ne peut manquer de lui en donner une autre, indirecte, plus complexe et située à d'autres niveaux. Et effectivement, lorsqu'elle retire à la réalité extérieure l'être plein, elle lui attribue en compensation celui de l'illusion, dont nous savons qu'il ne se réduit pas au néant et demande à être situé, même de façon détournée, parmi les êtres. Ainsi le mécanisme producteur de l'illusion lui donne-t-il un sens oblique en l'installant indirectement dans l'existence, de sorte que jusqu'aux objets extérieurs reçoivent une existence et deviennent concevables, malgré qu'ils n'existent pas de cette existence directe des substances perceptives. Évidemment, l'existence indirecte et la directe ne se côtoieront pas simplement, mais l'une supposera l'autre, et, comme les perceptions sont seules à exister directement ou absolument, l'existence indirecte des objets extérieurs implique nécessairement l'être des perceptions à partir duquel elle naît et s'explique. Pour découvrir la valeur positive de l'illusion, il suffit donc de se dégager de sa fascination immédiate afin de parcourir le chemin oblique de sa genèse, qui passe par les associations perceptives véritablement constitutives de l'illusion.

Cette explication suppose par conséquent une sorte de conversion de la pensée, faisant passer, comme dans la raison spinoziste, de la vision extérieure à la vision intérieure, c'est-à-dire de la considération de la vérité définie par sa relation extrinsèque à l'objet, à l'idée adéquate qui possède son être et sa vérité en elle-même. Former l'idée d'un objet et former une idée simplement, dit effectivement Hume, c'est la même chose, vu que la référence de l'idée à l'objet est une dénomination extrinsèque, de laquelle elle ne porte en elle-même aucune marque ou aucun caractère[3]. Inutile d'insister sur la proximité de cette observation avec celle par laquelle Spinoza cherchait à définir la différence entre la vérité (comme propriété extrinsèque) et l'adéquation (comme vérité intrinsèque). Nous verrons que

3. « To form the idea of an object, and to form an idea simply, is the same thing; the reference of the idea to an object being an extraneous denomination, of which in itself it bears no mark or character. » THN I,1,7; H I 327.

ce rapprochement est plus profond que l'analogie externe de deux formules et qu'il correspond à une distinction semblable de l'existence absolue et de l'existence représentée chez les deux penseurs.

Dès que nous nous mettons à considérer l'illusion réaliste selon la structure interne des perceptions qui la constituent, nous remarquons que l'identité attribuée spontanément à l'objet extérieur existe bien d'une certaine façon dans l'être plein des perceptions, en tant que perception complexe dont les éléments sont de multiples perceptions associées par ressemblance. Il n'y a en effet rien d'étonnant à ce que l'identité de l'objet consiste véritablement en une association, vu que ce lien générateur des perceptions composées surmonte justement en quelque manière la distinction réelle des perceptions associées en permettant de les penser ensemble. Sans association, il n'y aurait pas même d'esprit, chaque perception simple se suffisant dans son existence séparée, et restant d'elle-même sans contact avec quoi que ce soit d'étranger à elle. Par l'association, en revanche, les perceptions sont liées, et l'acte qui les rassemble constitue du même coup une pensée nouvelle. Dans cet acte, notre esprit perçoit donc en continuité ce qui, en soi, reste absolument distinct, si bien que, de cette façon, la pensée circule aisément, d'un seul et même mouvement, à travers les discontinuités perceptives[4]. Ainsi la continuité du réel est-elle maintenant comprise dans sa vérité, à savoir comme l'essence même de l'association ou de l'imagination, et non plus comme l'identité mystérieuse d'un objet impensable en soi.

Lorsqu'il s'agit d'objets simples — d'un outil que j'utilise et abandonne quelque part pour le retrouver au besoin, par exemple —, il est facile de comprendre comment, quand je le revois après une interruption, la nouvelle impression s'intègre aussitôt au groupe complexe qui forme l'idée de cet objet en mon esprit, de telle façon que celui-ci confond simplement cette impression avec ses semblables. Et, supposé qu'un doute naisse concernant l'identité de l'objet retrouvé, je compare alors la sensation actuelle avec certains souvenirs faisant partie de la perception complexe constitutive de l'objet à reconnaître, rendant ainsi explicite le processus automatique de l'imagina-

4. « The very nature and essence of relation is to connect our ideas with each other, and upon the appearance of one, to facilitate the transition to its correlative. The passage betwixt related ideas is, therefore so smooth and easy, that it produces little alteration on the mind, and seems like the continuation of the same action: and as the continuation of the same action is an effect of the continu'd view of the same object, 'tis for this reason we attribute sameness to every succession of related objects. » THN 1,4,2; H I 492.

tion. Cette manière d'agir montre aussi du reste que la capacité qu'a notre esprit de composer dans la simultanéité des perceptions complexes est finie, et qu'il nous est impossible de nous rendre conscientes à la fois toutes les perceptions représentant le même objet, de sorte qu'une partie de cette perception complexe demeure presque toujours latente ou implicite; ce qui signifie que notre pensée ne dispose de la totalité de ses perception complexes que dans le temps, et que les perceptions ne se lient pas seulement par la contiguïté simultanée, mais également par la succession, dans laquelle, par suite, les événements successifs se compénètrent en même temps qu'ils se distinguent. Voilà comment, au regard du philosophe analysant le donné perceptif, l'objet «extérieur» se révèle construit uniquement de perceptions et totalement intérieur à l'immagination.

Cependant les objets ne restent pas toujours identiques à tous égards: ils sont présents ou non, se modifient, et peuvent même être détruits. Faudra-t-il donc en dire autant du complexe perceptif qui les constitue? La thèse paraît paradoxale, et pourtant il est bien vrai que les modifications de l'objet sont en réalité des modifications des perceptions qui le forment. Il suffit de tourner son attention vers les perceptions elles-mêmes pour voir que ces événements que l'opinion attribue généralement au monde extérieur, sont en fait des événements immanents à la pensée. Voire, c'est même la perception complexe qui se modifie le plus, attendu que les perceptions construisent l'objet identique à partir de la multiplicité de ses apparences (ou plutôt dans cette multiplicité même). Ainsi, je regarde ma table, et une partie de l'objet devient impression actuelle des sens; je ferme les yeux, et le tout perd de sa vivacité et s'affaiblit en idée. Ou bien, par diverses circonstances, ma table s'est usée, a changé de couleur, elle se brise, etc., et, dans le même complexe perceptif se dessinent alors des zones différentes de similitudes plus ou moins fortes, unies par une même histoire causale qui représente le lien principal, ou l'identité de l'objet sous ses modifications. Nous savons en effet que les hypothèses de la constance et de la cohérence permettent à l'imagination de relier ces apparences fugitives à l'identité supposée de l'objet extérieur.

Mais que se passe-t-il dans l'imagination lorsqu'elle projette ainsi l'existence des choses hors d'elle? et que devient la chose dans sa nature vraie ou perceptive? N'y a-t-il pas tout de même souvent contradiction entre l'état de la chose extérieure et celui des perceptions qui sont censées la constituer, et cela justement parce que les apparences changent plus que l'objet lui-même?

Quand je ferme les yeux, par exemple, ma table disparaît et reste à la fois: je ne la vois plus, mais je «sais» (selon l'hypothèse réaliste) qu'elle continue d'exister. L'état de la table reste donc identique alors que ma perception de cette table se modifie considérablement. Pourtant il n'y a là aucune vraie contradiction. Il suffit d'analyser l'événement dans sa réalité perceptive pour en découvrir la cohérence. Car ce qui disparaît lorsque je ferme les yeux, ce n'est pas la table, bien sûr, ce n'est pas le complexe perceptif qui la *constitue*, mais *seulement* la présence vive de certains composants — ou de certaines apparences — de cet objet (ou de cette perception complexe). Ce qui reste, par contre, c'est l'idée de la table. Ce n'est donc pas la table elle-même que je suppose exister hors de ma pensée, mais seulement cette table en tant qu'impression. Autrement dit, je crois que si j'ouvre de nouveau les yeux, cette impression va aussitôt surgir, telle qu'elle était avant. Cette persistance de l'impression hors de mes perceptions ne vaut, il est vrai, qu'à la condition qu'il ne se soit rien passé entre temps dans le monde physique qui la détruise. Car si, pendant que j'ai les yeux fermés, j'entends par exemple un grand bruit de bois cassé, je m'attends alors non seulement à retrouver en ouvrant les yeux ma table fracassée, mais également à percevoir les causes de sa destruction, bref, je m'attends à voir toutes choses dans l'état même où je les aurais vues se transformer si j'avais gardé les yeux ouverts et observé le processus. Aussi, en vérité, notre préjugé naturel nous fait seulement supposer que, dans certains cas où un objet ne nous est plus présent que par des idées, les impressions correspondantes restent existantes, quoique hors de notre esprit. Et il n'y a là rien d'absurde, tant que nous ne prenons pas notre esprit pour un sujet absolu, mais simplement pour une construction de la pensée; d'autant que la disparition d'un objet en tant qu'impression n'implique pas sa pure inexistence perceptive, mais seulement l'interruption de sa présence sensible. Ainsi le préjugé de l'existence extérieure des objets ou impressions — ou de leur continuité au delà de ce que l'esprit en perçoit par les sens — est-il légitimé (en tant qu'hypothèse du moins)[5].

Cependant l'interruption est parfois plus totale encore: il arrive constamment que non seulement nous ne percevions plus les objets, mais que nous n'y pensions même plus. Et pourtant

5. «An interrupted appearance to the senses implies not necessarily an interruption in the existence. The supposition of the continu'd existence of sensible objects or perceptions involves no contradiction. We may easily indulge our inclination to that supposition.» THN 1.4.2; H I 496.

ne croyons-nous pas qu'ils existent en dépit de notre oubli ou de notre ignorance? Oui et non. Encore une fois, pour le savoir, il suffit de regarder ce qui se passe effectivement au niveau des perceptions. Je retrouve par exemple un livre que j'avais perdu et auquel ne ne pensais plus depuis longtemps. Alors, certainement, en le reprenant et en l'identifiant (en réincorporant les nouvelles impressions dans le complexe qui constitue l'objet dans ma mémoire), je crois qu'il a continué d'exister durant tout le temps que je ne le percevais plus d'aucune façon. S'ensuit-il pourtant que je le conçoive comme impensable, comme réellement extérieur aux perceptions qui me le représentent? Non, assurément; car croyais-je aussi à son existence indépendante hier et durant toute cette période d'oubli? Loin de là, puisque je l'avais justement oublié. Mais il faut concevoir une chose, de quelque manière que ce soit, pour la croire existante, et il est donc faux que nous croyions jamais en l'existence d'une réalité extérieure dont nous n'avons nulle idée. Conséquemment le problème du réalisme n'est jamais de savoir pourquoi nous croyons à une réalité dont nous n'avons pas l'idée, mais seulement de comprendre comment nous en venons à croire qu'une réalité à laquelle nous ne pensions pas existait pourtant. Et en réponse à cette question, l'hypothèse de la continuité et de la cohérence de nos perceptions est de nouveau plausible et efficace, parce qu'elle produit effectivement cette réalité à laquelle nous croyons. Revenons à notre exemple: je retrouve mon livre perdu et oublié, je le reconnais et voilà déjà que mon imagination le reconstitue dans sa continuité, en liant mes impressions actuelles à celles qui lui ressemblent dans ma mémoire, de telle façon que je pense tout cet ensemble par un seul et même acte et supprime ainsi la différence entre les anciennes et les nouvelles perceptions — ou, du moins, la valeur de séparation radicale ou d'interruption absolue de cette différence. Ce n'est pas tout, car je retrouve mon livre ailleurs que là où je l'avais perdu. Mais je me souviens que j'avais déplacé le meuble où il était, que quelqu'un l'avait vidé, etc., et je reconstitue dans mon imagination les éléments qui manquent dans ma mémoire pour former une histoire continue de l'objet selon les mêmes lois qui guident mon expérience commune, en sorte que je revois le livre poursuivant son existence durant tout ce laps de temps hors de mon esprit.

Le réalisme — dans sa version authentique — se révèle donc être une construction complexe de la mémoire et de l'imagination où l'association des idées établit constamment une conti-

nuité et un lien cohérent entre les impressions passées et présentes (et même futures, dans une certaine mesure). Sans cette association avec les impressions de la mémoire, il n'y aurait pas plus de croyance à la réalité «extérieure» des choses que d'inférence causale[6]. Mais c'est pour une autre raison également que la fonction de la mémoire est essentielle dans la constitution de la réalité extérieure. Car les souvenirs sont non seulement indispensables à la formation des objets, ils sont encore les conditions de la constitution d'une réalité. Et les deux choses ne sont pas identiques, puisque les objets de la pure fantaisie ne se confondent pas plus avec les choses réelles que la réalité des corps ne se confond avec celle des sentiments.

2

Ce qui distingue la réalité des pures imaginations, c'est la croyance — ou la vivacité des perceptions. Et cette force, cette présence plus grande des objets à la pensée, est la prérogative essentielle des impressions. C'est pourquoi, en présence de l'objet, lorsque la chose apparaît à nos sens, nous disons que nous percevons un être réel, ou que nous percevons «réellement» l'objet en question. Supposé que notre esprit soit limité à la seule perception sensible, la question de la réalité extérieure ne se poserait jamais, car les impressions et les objets nous apparaîtraient alors nécessairement comme identiques, et de plus, ils resteraient relativement simples, limités à leur apparence immédiate et au seul degré de complexité dont est capable la perception sensible. Dans ces circonstances, la question de la cohérence du monde perdrait toute pertinence, car l'ordre sensible se présenterait immédiatement comme suffisant dans ses limites étroites. A supposer au contraire que nous n'ayons que des idées — pour autant qu'une telle hypothèse puisse avoir un sens —, le résultat serait le même que dans le monde de la pure sensation, car nos idées deviendraient des originaux — vu que les impressions correspondantes auraient disparu —; autrement dit ces idées deviendraient en fait des impressions, et nous retrouverions l'hypothèse précédente. Supposé maintenant que nous n'ayons que des impressions vives et des idées faibles, sans milieu, alors il se créerait probablement deux mondes différents: le monde réel, immédiat, des impressions — celui de notre

6. «Without the remembrance of former sensations, 'tis plain we never shou'd have any belief of the continu'd existence of body.» THN 1.4.2; H 1 497.

première hypothèse —, et un autre monde, fictif, débile, de la fantaisie, reflétant et déformant de mille façons la réalité. Cependant, ici encore, tous les objets pensables demeureraient à l'intérieur de l'imagination, sans que cela pose le moindre problème.

Mais laissons là les hypothèses, qui pourraient être variées à l'infini, et revenons aux faits. En réalité les impressions des sens ne sont pas les seules que nous expérimentions, car, outre les sentiments, nous avons mille souvenirs — ou impressions de la mémoire —, qui ne diffèrent des sensations que par une légère diminution de vivacité et par ce sentiment qui les accompagne d'une répétition essentielle à leur nature, du rapport constant à une origine disparue ou à un degré de vivacité supérieur et passé. Mais surtout, ce qu'elles ont perdu en force, les impressions de la mémoire l'ont gagné en complexité: elles multiplient les ordres partiels de la sensation et les associent en composés beaucoup plus vastes. Par cette puissance associative, la mémoire appartient à l'imagination (au sens plus restreint), dont elle se distingue pourtant par la stabilité de ses perceptions et de leur ordre, qui leur donne une plus grande complexité totale et raffermit la force de l'union entre les souvenirs par opposition à la ductilité des pures imaginations. Ainsi la mémoire conserve-t-elle l'ordre et la forme des impressions originales, tandis que la fantaisie le varie sans cesse[7]. Entre le flux des sensations et l'agitation des fictions, la mémoire constitue donc un ensemble de perceptions dont la complexité et la richesse croît toujours sans que les structures principales ne varient.

Si maintenant nous considérons ensemble nos sensations et nos souvenirs, nous découvrons un tout à la fois cohérent et puissant dont la présence s'impose irrésistiblement. Opposé aux idées et aux associations moins stables, moins fortes et très disséminées de l'imagination, l'ensemble des impressions des sens et de la mémoire constitue une réalité vive qui s'empare constamment du devant de la scène et refoule à l'arrière-plan le reste des perceptions. De cette façon la totalité de la réalité sensible et mémorielle devient nécessairement l'objet privilégié de la croyance et tend même à en rester le seul. Mais si la lutte des perceptions donne toujours l'avantage aux plus fortes, on se demandera peut-être pourquoi les impressions des sens, plus fortes que celles de la mémoire, ne refoulent pas également les

7. «The imagination is not restrain'd to the same order and form with the original impressions; while the memory is in a manner ty'd down in that respect, without any power of variation.» THN 1.1.3; B I 316.

souvenirs au rang des fictions — ou du moins de demi-fictions. Elles y tendent assurément; toutefois la croyance, ou la réalité, se partage automatiquement entre les sens et les souvenirs, parce que ceux-ci, quoique plus faibles pris individuellement, se renforcent réciproquement par leur cohésion — la vivacité et la croyance circulant entre les perceptions par leurs liens associatifs sans compter que cet ordre se nourrit constamment des impressions nouvelles que l'imagination y intègre aussitôt (notamment par l'inférence causale). C'est donc la mémoire qui relie l'ensemble des impressions en un système cohérent et puissant, capable de s'imposer comme le véritable objet de la croyance, c'est-à-dire comme «la» réalité[8].

Toutefois ce système des sens et de la mémoire n'a encore qu'une cohérence limitée (sans quoi toute la réalité serait immanente à l'esprit). L'ensemble de nos impressions (sensations et souvenirs) ne nous donne en effet que des fragments de la réalité extérieure, où celle-ci est constamment interrompue et présentée d'une manière très incomplète. Il reste donc toujours à expliquer comment notre esprit passe de la connaissance du système partiel de ses perceptions «réelles» à la croyance en l'existence d'un système plus parfait de la nature. Et, si la mémoire se contentait de conserver l'ordre statique du passé, il serait peut-être impossible d'expliquer notre croyance à la réalité extérieure — tout comme, au demeurant, il serait impossible d'être réaliste. Mais la mémoire appartient à l'imagination et participe de son dynamisme, si bien qu'elle se répand par la mécanique imaginaire, de même que l'habitude se prolonge automatiquement par l'inférence; bref, les ordres donnés ont une tendance instinctive à s'agrandir en amalgamant à leurs régularités de nouveaux éléments. En d'autres termes encore, les idées complexes tendent dans la mesure de leurs propres forces à s'étendre*. Ainsi, dans l'inférence, la mémoire se prolonge-t-elle constamment en s'agglomérant certaines nouvelles idées de l'imagination auxquelles elle confère par cette union une plus grande vivacité et, partant, une plus grande crédibilité. Nous retrouvons ici tout le principe du raisonnement probable et découvrons en lui le moteur par lequel les ordres partiels du système réel immanent à la mémoire se complètent pour former un système encore plus cohérent et plus apte à faire circuler et

8. «Of these impressions or ideas of the memory we form a kind of system, comprehending whatever we remember to have been present, either to our internal perception or senses; and every particular of that system, join'd to the present impressions, we are pleas'd to call a *reality*.» THN 1,3,9; H I 407-8.

à renforcer la croyance. Par ce procédé, le système des impressions originaires (des sens et de la mémoire) s'assimile certaines des fictions que leur faiblesse destinait d'abord à rester au dernier plan, afin de les faire participer à la croyance, dans la mesure où elles renforcent la cohésion et l'union du premier système. Aussi la réalité que nous nommons «extérieure» n'est-elle que cette fiction incorporée au système réel par le processus décrit ici, si bien que, en vérité, elle n'est pas extérieure à l'imagination, mais seulement à ce premier système d'impressions qu'elle vient compléter — par un jugement prolongeant la sensation analogue à celui de l'inférence. Par ce moyen le premier système s'agrandit indéfiniment, la réalité s'étend au delà de nos impressions originales — ou de notre expérience au sens fort — jusqu'aux limites de l'univers, et la nature se peuple d'êtres qui viennent remplir les vides du puzzle ébauché dans l'expérience[9]. Alors cette cohérence qui forme l'ultime achèvement du système de la réalité (achèvement sans cesse ouvert, bien entendu, comme toute probabilité), devient aussi le critère qui autorise à décider de l'être réel ou fictif de chaque objet ou perception*. Si une perception est vraie ou fausse — dans le sens probable —, si une sensation est une représentation fidèle de la nature ou une pure illusion des sens, c'est finalement la cohérence de ce système complet de la réalité qui en décide souverainement[10], en tant que l'objet de la croyance par excellence, c'est-à-dire la force ou l'autorité de fait.

Ainsi, bien que l'édifice de la réalité repose sur les sens, sa force globale dépasse largement celle des sensations particulières, de sorte que les impressions sensibles peuvent, quand elles contredisent la cohérence de la nature (comme c'est le cas des miracles, par exemple), être expulsées du système de la réalité en tant que purement illusoires**! Le contenu de l'illusion semble donc avoir changé complètement: maintenant, ce n'est plus la réalité extérieure, mais les perceptions contraires au système de la réalité qui sont ainsi dévalorisées et rejetées hors

9. «But the mind stops not here. For finding, that with this system of perceptions, there is another connected by custom, or if you will, by the relation of cause or effect, it proceeds to the consideration of their ideas; and () it forms them into a new system, which it likewise dignities with the title of *realities*. The first of these systems is the object of the memory and senses; the second of the judgment. 'Tis this latter principle, which peoples the world, and brings us acquainted with such existences, as by their removal in time and place, lie beyond the reach of the senses and memory.» THN 1,3,9; H I 108.

10. «We may draw inferences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses.» THN 1,3,5; H I 386.

de l'être vrai ou consistant. Or, dans ce sens, la signification de l'illusion et de l'extériorité qu'elle implique devient parfaitement claire: l'être illusoire n'est pas exclu de l'existence, absolument, mais seulement de cette alliance de perceptions détentrice de la force, savoir du système réel. Inversement, le sens de l'extériorité du monde extérieur devient patent: les corps n'existent jamais hors des perceptions, mais seulement hors des impressions proprement dites — ils continuent en effet à exister quand nous ne les voyons pas, ne les touchons pas, ne les sentons pas, etc., grâce aux fictions réelles qui leur donnent cette existence continue.

Cependant, observera-t-on, les pures fictions existent également hors des impressions, et personne ne leur attribue pour autant une existence extérieure. Non, effectivement; et c'est avec raison qu'on s'en abstient, car les pures fictions existent entièrement selon leur nature individuelle propre, sur le mode des pures idées, tandis que les objets extérieurs, qui sont également de simples idées — en partie du moins, pendant les interruptions de la sensation, par exemple —, existent pourtant selon le mode des impressions, comme des réalités auxquelles s'attache notre croyance. En effet, l'existence des objets que nous jugeons extérieure, n'est pas leur existence absolue — ce qui serait absurde, nous le savons —, mais seulement leur réalité, ou leur existence réelle; bref, l'extériorité ne définit ici qu'un mode d'être et non pas l'être de la chose. La réalité du corps ne devient extérieure à la perception que dans la mesure où elle ne s'explique pas directement par elle, mais seulement obliquement ou indirectement, par la cohérence du système entier de la réalité. Car, tant qu'on regarde directement les choses, il est évident que l'existence est identique à son objet et que celui-ci se confond avec son apparence ou sa perception; et il paraît donc absurde de vouloir dissocier ce que nous ne pouvons concevoir qu'uni[11]. Néanmoins il est faux de conclure de là qu'il n'y a aucune réalité hors de l'esprit; car l'existence réelle — qui est la condition tant de l'esprit que des choses physiques — ne se confond pas avec l'existence absolue, qui seule était perçue dans la vue directe.

Cette confusion de la réalité et de l'existence absolue produit deux erreurs opposées: celle du réalisme vulgaire ou philoso-

11. « As the *appearance* of a perception in the mind and its *existence* seem at first sight entirely the same, it may be doubted, wether we can ever assent to so palpable a contradiction, and suppose a perception to exist without being present to the mind. » THN 1,4.2; H I 494.

phique, pour lequel certaines choses existent absolument hors de leurs apparences ou perceptions, et celle de l'idéalisme, qui nie l'extériorité de l'existence réelle du monde physique par rapport à l'esprit. En vérité, cette confusion du réel et de l'absolu n'est rien d'autre que la confusion des deux ordres de la connaissance: de la science certaine ou rationnelle, pour laquelle la perception est identique à son existence, d'une part, et de la science probable, pour laquelle l'existence réelle se définit par la croyance et s'oppose à la fiction, d'autre part. En effet, pour la raison intuitive, l'existence est la condition de la pensée — et vice versa —, et son contraire, la non-existence, est le contradictoire, le pur impensable — et inversement —; tandis que, pour la raison probable, l'existence et l'inexistence (le réel et l'irréel) sont de simples contraires relatifs qui fondent les calculs de probabilité et en constituent l'enjeu — ce pourquoi l'existence et l'inexistence d'un même objet demeurent toujours simultanément possibles, absolument, l'inexistence probable, l'irréel, continuant à exister pour l'intuition.

Que signifie donc la qualification d'illusoire appliquée à la réalité extérieure? Cela seulement que, pour la science certaine, l'idée d'une existence extérieure, absolument, est impossible et absurde, tandis qu'elle est possible au contraire en un sens plus restreint, au regard du raisonnement probable, qui en vient à la considérer faussement comme une vérité absolue. L'illusion concerne le niveau de la connaissance probable (ou des matières de fait, ou de l'être réel, comme on voudra), et elle définit l'implication immédiate de la croyance dans une perception qui se fait contester par la cohérence du système entier de la réalité (par exemple, je vois le bâton brisé lorsqu'il est plongé dans l'eau, et, en soi, cette vision implique ma croyance, que je lui retire seulement par la considération d'autres expériences qui me font juger que le bâton reste intact). Dans la stricte connaissance rationnelle, l'illusion n'a pas de sens ni de place, attendu que la raison ne reconnaît qu'un seul mode d'existence. Aussi, pour pouvoir dénoncer la confusion des modes de connaissance, le philosophe doit-il se placer au niveau de la probabilité et énoncer une sorte de paradoxe: celui de l'existence absolue de la réalité en tant qu'illusion. Car le réalisme paraît une illusion par rapport à la raison de la même façon que certaines impressions deviennent des illusions des sens par rapport au système réel — l'inexistence de l'irréel, que l'instinct croit absolue, se révèle existence authentique, selon un mode particulier, au regard de la raison —,

et ainsi, toute la connaissance probable devient une illusion par rapport à la vraie science. Par suite, reconnaître que la réalité n'est qu'illusion, voilà le scepticisme; reconnaître que cette illusion est la réalité, voilà l'empirisme.

C'est pourquoi, dans la mesure où elle ne cherche pas à se hausser à la vérité philosophique, la position réaliste a sa valeur, que le philosophe retrouve en redescendant du scepticisme à l'empirisme. On peut donc classer les opinions concernant la réalité extérieure en trois catégories: l'opinion du vulgaire, celle des fausses philosophies, et celle de la vraie. On remarque alors que la vraie philosophie approche plus du sentiment commun que de celui d'une science erronée[12], car si le premier est imparfait et mène parfois à des absurdités, le second développe, lui, ces absurdités pour en faire son principe constant.

Cette explication du caractère positif de l'illusion réaliste pourrait-elle valoir également dans le spinozisme? L'hypothèse paraît très vraisemblable; car la mécanique de l'imagination est largement la même dans les deux pensées, et l'opinion engendrée par l'imagination spinoziste a également ce caractère de probabilité typique des matières de fait. Les choses particulières sont en effet contingentes en tant qu'objets de l'imagination[13], et le trait distinctif du premier genre de connaissance réside justement dans ce caractère seulement possible de ses objets — et, partant, dans la possibilité que chacune de ses opinions soit ou vraie ou fausse. De surcroît, comme chez Hume, cette propriété de l'imagination découle du fait que l'opinion résulte de la lutte des images, dans laquelle les plus fortes seules restent présentes et imposent leur représentation. Si l'on ajoute encore que les images peuvent se lier entre elles et se renforcer par association, tous les principes de la théorie humienne de la croyance et de la probabilité seront présents chez Spinoza afin de produire la réalité illusoire ou l'illusion réelle dont nous venons de décrire la nature.

A vrai dire, non, il en manque encore un, et le plus important, car, pour pouvoir expliquer l'existence irréelle particulière de l'illusion, il faut disposer d'une distinction entre les concepts d'existence réelle et d'existence absolue. Par suite la solution

12. «In considering this subject we may observe a gradation of three opinions, that rise above each other, according as the persons, who form them, acquire new degrees of reason and knowledge. These opinions are that of the vulgar, that of a false philosophy, and that of the true; where we shall find upon enquiry, that the true philosophy approaches nearer to the sentiment of the vulgar, than to those of a mistaken knowledge.» THN 1,4,3; H I 508.

13. E 2,31c; S II 115.

humienne ne pourra valoir chez Spinoza que si ce dernier reconnaît en deça de la probabilité la nécessité, et s'il place sous le réel et l'irréel de l'opinion l'existence absolue, sans contraire, de la science. Autrement dit, en deça de la contrariété qui s'exprime dans la lutte des contraires et leur permet de s'exclure et de s'évincer sur le fond d'une existence commune, inaffectée par les résultats de cette lutte, il doit y avoir une contradiction absolue, où le contradictoire soit purement impensable et inexistant. Or, cette contradiction absolue est évidemment présente dans le spinozisme où elle joue le même premier rôle que chez Hume, celui d'identifier le néant et l'absurde et de déterminer ainsi les limites absolues de la pensée et de l'être. La raison pour laquelle le cercle carré n'existe pas, dit Spinoza, est indiquée dans sa propre nature, savoir dans le fait qu'il enveloppe une contradiction[14]. Et, bien entendu, comme chez l'Écossais, la réciproque est vraie aussi: ce qui est compris dans les frontières de la pensée possède absolument l'existence et est donc nécessaire. Spinoza formule même ce principe avec une plus grande radicalité, puisqu'il ne dit pas simplement que tout ce que l'esprit conçoit peut exister (et possède par conséquent l'existence nécessaire et absolue des possibilités), mais que tout ce qui est concevable existe nécessairement, ou, plus encore, que tout ce qu'aucune raison ni aucune cause n'empêche d'exister existe nécessairement[15]. En effet, ce que nulle raison n'empêche d'exister, c'est-à-dire ce qui n'implique aucune contradiction, existe absolument; et ce que nulle cause, c'est-à-dire nulle existence contraire, n'empêche d'exister, existe réellement (pourvu que, nonobstant la synonymie de ces deux termes chez Spinoza, l'on veuille bien admettre ici une légère différence de sens entre une raison et une cause, la raison s'étendant à l'argument par l'absurde tandis que la cause reste une détermination positive). Cette formule rassemble donc puissamment les deux principes, de l'existence absolue et de l'existence réelle (le deuxième de ces principes n'étant autre que celui du caractère originaire des impressions et dérivé des idées, chez Hume, c'est-à-dire de la naissance directe du réel, et indirecte seulement, par comparaison et refoulement, de l'irréel et de l'illusoire).

Il s'ensuit, clair comme le jour, que les images — même en tant que puissances d'illusion — ne sont pas contradictoires dans

14. «Rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat: nimirum, quia contradictionem involvit.» E 1,11d; S II 53.

15. «Sequitur, id necessario existere, cujus nulla ratio, nec causa datur, quae impedit, quominus existat.» E 1,11d; S II 53.

un sens absolu, et qu'elles existent donc nécessairement. Cette nécessité est d'ailleurs impliquée dans la propriété que les images partagent avec tous les modes, d'être des expressions de Dieu ou de l'existence absolue — car nous savons que les affections des choses sont bien, elles aussi, quoique indirectement, des affections de la substance, vu que les choses sont elles-mêmes des modes de l'être absolu. Bref, considérées en elles-mêmes, nos puissances d'erreur et l'illusion, nos imaginations, sont des entités positives et vraies. Elles ne contiennent en soi aucune erreur et notre esprit ne se trompe pas encore du seul fait qu'il imagine: il tombe seulement dans l'erreur ou l'illusion en tant qu'il est considéré comme privé de l'idée qui exclurait l'existence réelle des choses qu'il s'imagine présentes[16]. Or il saute aux yeux que cette explication serait contradictoire si la vérité et l'erreur dont il est question ici devaient se situer sur le même plan; car, dans ces circonstances, la représentation illusoire de l'objet ne serait pas erronée en tant que contenue dans l'imagination, tandis qu'elle deviendrait une erreur en tant qu'elle n'est pas supprimée par une autre idée! A moins que cela ne veuille dire simplement que l'erreur n'existe pas pour celui qui en reste inconscient! Mais alors, elle n'existerait plus non plus pour celui qui l'aurait reconnue! Non; en tant que les imaginations sont, leur existence est nécessaire, elles expriment Dieu et sont par suite des vérités; en revanche, en tant qu'elles sont en outre engagées dans une lutte pour la représentation de la réalité, elles reçoivent comme les perceptions humiennes une deuxième valeur, de croyance, et elles peuvent nous tromper à ce niveau — ce qui arrive lorsqu'elles nous représentent un objet comme présent à la faveur de l'absence d'autres représentations plus fortes et mieux assurées qui excluraient sa présence et imposeraient une autre vision de la réalité. C'est pourquoi, du reste, l'erreur n'est possible que pour l'imagination — c'est-à-dire pour cette manière de connaître les objets dans leur contingence, selon l'ordre commun de la nature que Hume appelle, lui, la connaissance purement probable des matières de fait. La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté, celle du deuxième et du troisième genre est nécessairement vraie, dit Spinoza[17]; le contraire de toute probabilité — et,

16. «Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat.» E 2,17s; S II 106.

17. «Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, & tertii est necessario vera.» E 2,41; S II 122.

partant, le contraire de toute «vérité» probable, l'erreur probable — reste toujours possible, alors que la vérité rationnelle est certaine, nécessaire et éternelle, confirme Hume.

3

Toutefois, même si Spinoza définit bien l'imagination comme un mode de connaissance probable et explique, lui aussi, l'illusion par l'association des images et leur lutte, même s'il peut accepter l'explication humienne de la production du réel imaginaire, affirmera-t-il pourtant encore avec lui que la réalité et l'illusion sont une seule et même chose? L'illusion dont est capable l'imagination est celle que Hume décrit aussi comme illusion des sens, celle où une impression se voit contredire parfois sa valeur de croyance par l'ensemble du système de la réalité. Mais est-il vraiment possible de concevoir tout ce système comme illusoire et, partant, comme un pur produit de l'imagination? S'il est vrai que la raison, par ses notions communes, connaît les mêmes modes réels que les images représentent aussi, alors, loin que la réalité soit illusoire, elle est l'objet de certitude, de sorte que, si l'imagination reste seulement probable et erre dans sa représentation, c'est seulement par la manière dont elle se rapporte à cette réalité et non pas parce que son objet serait une réalité essentiellement contingente et illusoire. Et s'il en va ainsi, le retournement du sens de l'illusion qui autorise Hume à qualifier toute la réalité d'illusoire n'est plus possible.

Les deux philosophes définissent les choses réelles par des rapports. Cependant, pour Hume ces rapports sont ceux de l'association des idées, et leur valeur épistémologique ne dépasse pas la probabilité imaginaire; tandis que les rapports constitutifs des individus sont chez Spinoza les objets de la raison, de la connaissance certaine, si bien que la réalité qu'ils forment est douée d'une existence nécessaire — de laquelle se déduit l'éternité de la totalité de la nature, la «face de l'univers» exprimant la première médiation, ou la condition des médiations, selon lesquelles la substance s'exprime dans son mode d'être absolu. Au demeurant, nous savons que la physique rationnelle spinoziste étudie la même nature que l'imagination tente, elle, avec plus ou moins de bonheur, de représenter, et que la vraie science de la nature doit, grâce à cette homogénéité entre la réalité de la raison et celle des sens, rejoindre les données expérimentales.

Certes, la critique de l'imagination n'est pas remise en question: il est acquis que la simple association des images ne peut composer qu'une réalité illusoire. Néanmoins cette critique n'implique aucune hétérogénéité entre les objets des images et ceux de la raison. Car que sont les rapports de la raison, et qu'est-ce que la représentation des images? En ce qui concerne les rapports définissant les individus, nous savons qu'ils diffèrent effectivement des relations associatives des images, de sorte qu'ils ne se confondent pas avec les liens de ces conglomérats de perceptions par lesquels Hume définit les corps. Toutefois, s'il est vrai que les rapports constitutifs des individus sont bien les propriétés communes des choses, ils ne sont pas étrangers aux images, mais se trouvent au contraire en elles. C'est du reste le cas, car, rappelons-le, Spinoza situe les propriétés communes dans les images singulières elles-mêmes — dans chacune s'il s'agit d'une propriété universelle, dans celles qui proviennent uniquement de certains corps (et qui les représentent aussi par conséquent) s'il s'agit de propriétés communes au corps humain et à certains autres corps seulement[18]. C'est cette imanence qui rend inutile la composition externe des images pour en tirer les éléments de réalité qu'elles comportent. Prenons la plus universelle de ces propriétés, le mode absolu, le mouvement et repos. Quel genre de rapport est-ce donc? A vrai dire, ce mode infini est encore en deça des rapports, dont il constitue plutôt la condition; ou, si l'on veut, il n'est pas un rapport déterminé, mais le rapport en soi, l'essence absolue du rapport sous l'attribut de l'étendue. Et c'est de cette essence de tout rapport que découlent les lois concernant tous les rapports particuliers, dont l'ensemble infini constitue la totalité universelle, la face de tout l'univers. Il s'ensuit que la propriété absolument universelle est présente en tout mode, au cœur de toute image comme de tout corps extérieur — c'est pourquoi les corps les plus simples que nous puissions concevoir se résument à des expressions des lois universelles du mouvement et du repos, et n'ont d'existence qu'un certain rapport de vitesse simple qui les distingue les uns des autres[19]. Les corps sont donc des rapports, parce qu'ils ne peuvent exprimer la substance que sous la condition du rapport, le rapport en soi formant le mode absolu de l'étendue. Mais cette détermination prend deux formes différentes quand on la

18. E 2,38&39; S II 118&119.

19. «Corpora ratione motus, & quietis, celeritatis, & tarditatis, & non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.» E 2,l1; S II 97. & E 2,remarque après a2 après l3; S II 99.

considère dans sa seconde condition, dans sa condition concrète, dans le mode infini médiat, dans la totalité comme rapport des rapports. En effet, en tant que partie, le corps se définit par un rapport externe qui le distingue du reste de l'univers; en tant que tout, en revanche, comme individu, il se définit par un rapport interne, qui forme la loi de ses propres parties. Or lequel de ces rapports (de l'externe ou de l'interne) la raison perçoit-elle lorsqu'elle définit un corps? Est-ce comme parties ou comme touts que les corps impriment leurs rapports dans les vestiges qu'ils laissent dans notre corps? S'il est vrai que la raison ne connaît pas les essences singulières des choses, alors elle ne trouve pas non plus dans les images les rapports constitutifs des individus particuliers en tant que touts, mais seulement ceux qui les définissent comme parties: les rapports externes des choses qui sont des propriétés communes à toutes les parties d'une totalité et ne constituent par conséquent l'essence d'aucune d'elles[20], de même que les lois universelles de la nature n'expliquent jamais l'être singulier des choses. Par suite, la raison, limitée aux propriétés communes, ne connaît pas l'essence propre des corps que les images représentent, mais seulement les essences d'individus supérieurs au corps humain — c'est-à-dire de totalités dont les hommes font partie, si bien qu'ils en subissent la loi et reçoivent leur rapport constitutif comme une propriété commune aux hommes et, éventuellement, à d'autres choses*.

Les objets immédiats des imaginations et des notions communes ne se confondent donc pas. Les objets représentés dans les images font partie des individus définis par les propriétés communes, et les imaginations enveloppent les idées de la raison un peu de la même façon que les parties impliquent les totalités qu'elles composent, quoiqu'elles ne soient pas ces parties elles-mêmes, mais leurs affections, non pas de purs rapports, mais des images. Dans ces conditions, la connaissance parfaite des choses singulières ne peut s'acquérir ni par la raison seule, ni par l'expérience commune ou systématisée. En effet, la physique rationnelle atteint les rapports constitutifs d'individus supérieurs à ceux des objets que nous rencontrons communément, si bien que nous ne pouvons déduire que des traits généraux des rapports constitutifs des choses familières, nous apprenant

20. «Id, quod omnibus commune, quodque aeque in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.» E 2,37; S II 118.

seulement de quelle manière ils appartiennent à divers touts. Quant à l'expérience, même systématisée, la représentation qu'elle nous donne des choses particulières ne nous les fait pas paraître non plus telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais nous présente seulement leurs modes d'être par rapport à notre propre corps (donc, encore une fois, une relation étrangère à leur pure essence). Voilà pourquoi la physique spinoziste doit sauter sans cesse la crevasse entre la science certaine des rapports vrais des choses les plus universelles et l'expérience des choses singulières qui ne nous en donne qu'une représentation confuse et partielle.

Aussi opposés qu'ils paraissent à certains égard, ces deux modes de connaître ont — psychologiquement — un même lieu: savoir les imaginations. Corrélativement, chaque image a deux dimensions: la représentation de l'objet individuel et l'enveloppement des propriétés communes. La représentation dépend de la force de l'image et de sa position dans la lutte des affections de notre corps, de sorte que l'objet apparaît et disparaît, devient plus ou moins présent, selon que le sort de l'image est plus ou moins favorable. Quant aux propriétés communes, elles restent au contraire indépendantes du sort des images singulières, malgré qu'elles se présentent en elles; et elles possèdent ainsi une sorte d'éternité qui leur fait surplomber en quelque façon cette lutte des images où elles sont enveloppées.

Mais comment la raison peut-elle saisir des rapports réels dans des images qui, selon leur essence propre — leur conatus —, tendent à imposer une représentation obscure d'un objet qui n'est qu'une partie de ces modes infinis accessibles à la raison? L'existence d'un rapport présuppose celle d'une diversité et, partant, celle d'un tout et de parties. L'image ne peut donc envelopper des rapports qu'à condition d'être composée. De plus, en tant que modes de parties (du corps humain et des corps extérieurs), les images doivent être composées de telle sorte qu'elles impliquent aussi certains des touts auxquels appartiennent ces parties.

Or n'est-ce pas précisément la distinction humienne des deux connaissances, rationnelle et probable, que nous retrouvons ici? En effet, les deux perspectives — de la raison et de l'imagination — s'ancrent en un même lieu: la perception ou l'image. C'est des mêmes images que naissent d'un côté les associations extérieures et fortuites ou contingentes, de l'autre les relations nécessaires ou éternelles. C'est également des mêmes images que

l'imagination tire les degrés divers de la croyance, selon l'intensité des perceptions et de leurs liaisons, et que la raison tient sa certitude concernant les rapports qui forment leurs lois éternelles de composition, concevant ainsi non pas de simples règles abstraites, mais la présence du composé comme tel, à la fois comme irréductible à ses parties et comme inséparable d'elles. Le réalisme rationnel de Spinoza se ramène-t-il finalement à cette science rationnelle des purs rapports ou des relations d'idées en tant qu'elle ressaisit son rapport avec l'imagination? Alors, certainement, ce réalisme-là, celui de la raison, celui de Hume aussi, naît d'une conversion totale de la pensée quittant l'opinion pour découvrir la vérité de son réalisme, qui peut bien être déclaré illusoire dans sa totalité. Alors aussi le philosophe retrouve-t-il la réalité propre de l'objet représenté, à savoir une existence absolue qui n'est pas la projection imaginaire, mais un rapport de la raison, ou une propriété commune. Enfin, il est évident aussi que la science et l'opinion demeurent hétérogènes quoiqu'elles soient les dimensions d'une même expérience, car l'une ne peut pas vraiment remplacer l'autre, même si la raison explique l'imagination, et l'explique de l'intérieur.

Mais les deux théories sont-elles bien réconciliées? la raison n'est-elle pas abstraite chez Hume, tandis qu'elle est concrète pour Spinoza? Or l'abstraction des idées ne s'oppose-t-elle pas à la concrétude des associations perceptives? D'autre part, la concrétude des rapports constitutifs des êtres physiques ou réels ne diffère-t-elle pas entièrement des abstractions de l'opinion née de la contingence de l'ordre commun de la nature? Mais si le réel est illusion, cette différence n'est-elle pas abolie? Et, dans ce cas, la différence du réel et de l'illusion ne s'efface-t-elle pas devant celle de la certitude et de la probabilité? Mais, à bien les considérer, ces difficultés ne viennent-elles pas de ce que nous jonglons avec les mots plutôt qu'avec les vrais concepts des deux philosophes? car, finalement, ne définissent-ils pas tous deux la raison comme la science de l'essence du tout? Et cette science n'est-elle pas identique de part et d'autre? En effet, chez Hume aussi, en un sens, le composé s'exprime dans ses composants, sans en constituer l'essence; et, de l'autre côté, Spinoza admet aussi que la propriété commune constitue une autre essence que celle des choses auxquelles elle appartient en commun. Dans ces circonstances, rien ne nous retient plus de regarder comme identiques l'abstraction rationnelle de Hume et la notion commune de Spinoza, et de considérer ainsi les deux philosophes comme réconciliés en ce qui concerne le débat sur

l'universel. (Il reste bien entendu une différence d'accent, la continuité entre la réalité physique connue par la raison et celle que perçoit l'imagination étant plus grande chez Spinoza que chez Hume, vu que la logique et la causalité sont identiques chez l'un et non chez l'autre.)

4

Des deux aspects des images, c'est la représentation qui constitue essentiellement la dimension d'extériorité de la réalité, attendu que les propriétés communes ont, directement, un caractère immanent. L'illusion réelle provient donc entièrement de cette faculté qu'ont les idées de représenter autre chose qu'elles-mêmes. Par suite, le réalisme — illusoire ou non — n'atteste-t-il pas par sa propre existence l'existence de sa condition nécessaire, c'est-à-dire du caractère intentionnel de la pensée? Et ce dernier à son tour semble impliquer un certain dualisme entre les idées et les objets, dont la différence est prouvée par la possibilité de l'illusion — ou de l'inadéquation. La constatation de cette différence est d'ailleurs probablement à l'origine de la doctrine cartésienne des deux substances, et l'on peut se demander si ce n'est pas aussi la raison de cette différence «réelle» que Spinoza insère entre les attributs — notamment entre la pensée et l'étendue. Car l'affirmation de cette différence, en manifestant la nécessaire ouverture de la pensée sur quelque chose d'autre qu'elle, ne conteste-t-elle pas le principe de l'Écossais selon lequel l'être est perception? En effet, si l'erreur ou l'illusion constituent un cas évident d'inadéquation entre le représentant et le représenté, ou entre l'image et son objet, n'en résulte-t-il pas que cette différence entre l'idée et l'idéat est absolument universelle, impliquée dans la nature même des idées, et qu'elle se trouve par conséquent jusque dans les idées vraies? Or, effectivement, il nous est possible de distinguer entre l'idée et l'objet jusque dans le cas des idées vraies abstraites, comme dans les idées des figures géométriques; car nous ne confondons pas, par exemple, l'idée du cercle avec le cercle lui-même, et nous n'attribuons pas les mêmes propriétés aux deux: nous définissons le cercle par l'étendue et lui donnons des qualités spatiales, tandis que nous refusons de dire que l'idée du cercle ait une périphérie et un centre, ou un diamètre de telle grandeur. Ainsi, en général, nous ne confondons pas l'idée d'un corps avec ce corps lui-même, de sorte que nous pouvons

conclure que l'idée vraie est quelque chose de distinct de son idéat[21].

Cette vérité est évidente du seul fait que nous pouvons la penser, car, si nous savons que l'idée d'un corps est différente de ce corps, il faut bien que nous puissions penser par des actes différents soit le corps soit son idée; il faut donc que ces actes ne se confondent pas, c'est-à-dire qu'ils se comprennent chacun selon son principe d'intelligibilité propre (l'étendue ou la pensée). Et, quand nous discernons l'idée pour la concevoir en elle-même, alors, de même que le corps est l'objet d'une idée, cette idée devient à son tour l'objet d'une autre idée, grâce à laquelle nous pouvons la connaître. Ainsi cette différence de l'idée et de l'objet correspond-elle nécessairement à une différence de leurs conceptions ou de leurs idées, si bien que la différence des attributs devient la condition de la connaissance de la pensée elle-même[22].

Toutefois une telle constatation paraît contredire aussi bien la conception spinoziste de l'identité de la chose — comme idée ou comme corps — que le principe humien de l'identité de la perception et de l'existence. Mais Spinoza entend-il la différence réelle des attributs dans le sens d'une séparation existentielle? Certainement pas, car alors une idée pourrait exister sans son idéat (ou inversement), ce qui est impossible s'il est vrai que la perfection ou la réalité d'une idée, sa force d'exister, est proportionnelle à celle de son objet (car, l'objet disparu, son idée n'a plus non plus aucune force pour exister et disparaît aussi, et inversement, l'objet étant, l'idée est aussi avec la même force). Or Spinoza affirme que les idées sont d'autant plus parfaites qu'elles expriment plus de perfections d'un objet[23].

On pensera peut-être que cette proposition n'est qu'une conséquence du «parallélisme», et que, si la réalité de l'idée correspond à celle de l'objet, c'est seulement à cause de la similitude de l'ordre des causes — qui produit à part l'un et l'autre, quoique parallèlement —, et non pas en raison de la nature même de l'idée et de son idéat. Cependant, c'est plutôt le contraire qui se passe. Car même une fiction — qui ne correspond par définition à aucune réalité extérieure — peut être plus parfaite ou plus admirable qu'une autre. Pourtant sa perfection est également fonction de celle de son idéat (bien qu'il ne soit que fictif, ici). Il s'ensuit que la

21. «Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato: Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam, & centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus.» TIE; S II 14.

22. «Cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile; hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae.» TIE; S II 14.

23. «Ideae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt.» TIE; S II 39.

correspondance de l'idée et de son idéat (quel qu'il soit) est plus universelle et plus fondamentale que celle du «parallélisme» entre les attributs, attendu que, jusque dans les cas où il n'intervient pas, l'idée se comporte *objectivement comme son idéat formellement ou réellement*[24]. Cette proposition reste valable indépendamment de l'ordre causal (et donc du «parallélisme»). Imaginons par exemple un objet séparé du système de la nature. Ses liens seront coupés et il n'aura plus de relations causales avec le reste des choses, si bien que son idée correspondante ne pourra pas non plus être produite selon l'ordre universel des causes. Et pourtant, dans cette hypothèse, il faudra encore attribuer à cette chose une idée: une idée isolée, elle aussi, sans origine et aussi stérile que son objet. Cependant une telle idée n'est pas pensable, et par conséquent de telles choses réellement séparées du reste de la nature n'existent pas. On voit dans le mouvement concret de cette démonstration négative de l'unité de l'être que la correspondance de l'idée et de l'idéat n'est pas instaurée par le «parallélisme», mais que c'est elle au contraire qui fonde la possibilité d'explications parallèles de la réalité substantielle et modale. Nous retrouvons donc l'identité fondamentale de l'idée et de la chose, qui fait maintenant problème face à la distinction — clairement affirmée aussi — de l'idée et de l'idéat.

La difficulté de concilier les deux vérités opposées, de l'identité et de la différence de l'idée et de l'objet, vient en partie de ce que la constatation de la différence entre l'idée et l'idéat paraît impliquer la possibilité de séparer les attributs et semble contredire ainsi la thèse de l'identité de la chose à travers tous les attributs. Cependant la différence des attributs ne se confond pas simplement avec celle de l'idée et de l'objet, puisque ces deux distinctions ne coïncident pas toujours et que la distinction de l'idée et de l'objet implique toujours celle de l'idée et de sa propre idée. La différence du corps et de l'âme, par exemple, correspond entièrement à celle de l'âme et de l'idée de l'âme, et, à vrai dire, ces deux distinctions sont identiques: l'idée de l'âme est unie à l'âme de la même façon que l'âme est unie au corps[25]. Toutefois le rapport de l'âme au corps est simultanément celui de deux attributs, tandis que la relation de l'âme à son idée reste intérieure à la seule pensée. S'ensuit-il que l'idée et son idée diffèrent l'une de l'autre comme deux attributs, et qu'elles sont donc réellement distinctes? Tant s'en faut. Nous savons au contraire que la chose reste la même, qu'elle soit conçue comme idée dans l'attribut de la pensée ou comme corps dans l'étendue. Par conséquent, en dépit de la distinction évidente entre l'idée et son idée qui est au fonde-

24. «Idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter.» TIE; S II 16.

25. «Mentis idea eodem modo unita est Menti, ac ipsa Mens unita est Corpori.» E 2.21; S II 109.

ment de la différence de l'idée et de l'objet en général, l'idée de l'idée et l'idée sont néanmoins une seule et même chose. L'âme, par exemple, est toujours aussi sa propre idée ou conscience — elle est essentiellement conscience de soi —; et de même que l'âme et le corps sont un seul et même individu conçu tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue, de même leurs idées (l'idée de l'âme et l'âme) sont une seule et même chose conçue sous le même attribut (la pensée)[26]. Et par suite, de même que l'identité de la chose traverse les divers attributs, de même elle traverse la distinction de l'idée et de l'idéat, qui n'est jamais une séparation ontologique. En outre, cette distinction de l'idée et de l'idéat, en tant qu'elle s'effectue entièrement dans un même attribut, ne représente pas un degré de différence inférieur à la différence réelle des attributs. Elle constitue au contraire le cas général dont, en un sens, la différence des attributs pensée et étendue n'est qu'un exemple. Cette différence fondamentale est en effet celle entre l'être formel et l'être objectif, celle de l'idée et de la chose, dont il est montré qu'elle ne supprime pas l'identité des différents; c'est la différence de la puissance de penser et de la puissance actuelle d'agir, dont Spinoza affirme qu'elles sont pourtant égales, absolument (ou en Dieu). Car, de cette égalité première de l'objectif et du formel découle l'unité de l'ordre causal[27] (et non l'inverse), de sorte que, encore une fois, la différence entre la puissance de penser et la puissance d'agir ne coïncide pas nécessairement avec une différence d'attributs et n'est pas essentiellement externe à la pensée — au contraire, c'est dans la pensée qu'elle se fonde.

Pour comprendre cette distinction, revenons aux définitions de l'être formel et de l'être objectif. Et remarquons d'abord que la distinction entre l'essence formelle et l'essence objective ne correspond pas simplement à celle qu'il y a entre l'idée et l'idéat; car, en un sens, tant l'idée que l'objet possèdent ces deux essences. Un corps, par exemple, a une essence formelle qui constitue sa pure identité; mais il a aussi une essence objective, son idée, distincte de lui (comme un attribut de l'autre). Ainsi, l'idée vraie de Pierre est l'essence objective de Pierre, qui est en soi quelque chose de réel et d'entièrement différent de

26. «Ostendimus () Mentem, & Corpus unum, & idem esse Individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur; quare Mentis idea, & ipsa Mens una, eademque est res, quae sub uno, eodemque attributo, nempe Cogitationis concipitur.» E 2,21s; S II 109.

27. «Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexione sequitur in Deo objective.» E 2,7c; S II 89.

Pierre lui-même[28]. De nouveau cette différence peut être ou non celle de deux attributs, selon que je considère l'essence formelle de la chose en tant que corps ou en tant qu'âme. En effet, quelle que soit l'idée constituant l'essence objective d'une chose, elle est à son tour une essence formelle, ce qui lui permet de devenir l'objet d'une autre idée et d'avoir aussi une essence objective. De cette façon les choses se multiplient du côté des essences objectives. Mais s'ensuit-il qu'en reculant ainsi de l'essence formelle à l'essence objective, la pensée s'éloigne de son objet, et que sa structure intentionnelle la rende ainsi extérieure à la chose? Evidemment non; car les essences formelle et objective définissent la même chose et lui appartiennent également, attendu qu'elles sont produites par une même puissance, et qu'elles ont donc une même existence et forment une même essence — de par l'identité absolue (en Dieu) des trois termes. Toutefois il y a un lieu dans la chose, savoir l'idée, où l'essence objective et l'essence formelle coïncident plus particulièrement, car l'idée a justement comme deux faces — objective et formelle —, si bien qu'elle comprend toujours en son être la distinction de l'idée et de l'objet. Envisagée comme essence objective, l'idée n'existe pas pour elle-même, mais seulement par rapport à son objet (l'idée de Pierre, par exemple, est l'essence objective *de* Pierre et non d'elle-même). Par contre, en tant qu'essence formelle, l'idée existe en elle-même, comme distincte de son objet. Or nous savons que la condition de cette dictinction est que l'idée devienne à son tour l'objet d'une autre idée; et, par suite, l'idée en soi est aussitôt idée de l'idée (en effet, la puissance de penser étant égale à la puissance d'agir, toute forme correspond à une idée). Autrement dit, en tant qu'essence formelle, l'idée est nécessairement l'objet d'une idée identique à elle, de sorte qu'elle devient son propre objet et possède ainsi une nouvelle essence objective qui n'a pas d'autre existence que la première. Ainsi, seul ce redoublement de l'idée fait apparaître son essence objective comme essence formelle[29]*. Or cette essence formelle est ici celle de l'idée en tant qu'idée, c'est-à-dire en tant qu'essence objective d'une chose. Par conséquent, ce redoublement de l'idée forme aussi la condition à laquelle elle s'apparaît en tant qu'essence objective. Autrement, il ne paraît rien d'autre dans l'idée que son objet.

28. «Vera autem idea Petri est essentia Petri objectiva, & in se quid reale, & omnino diversum ab ipso Petro.» TIE; S II 14.

29. «Idea Mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur.» E 2,21s; S II 109.

C'est en effet une même chose pour l'idée que d'être distincte de son idéat et que d'être intelligible, ou pensée elle-même[30]. Sans cette réflexion, l'idée se fond entièrement dans son idéat et s'identifie totalement avec l'essence formelle de son objet, autrement dit, elle en est purement et simplement l'essence (et n'est plus à proprement parler une idée). Peu importe du reste que cet objet soit une pensée ou un corps, ou cette même chose considérée sous un autre attribut quelconque. En effet, s'il y a un certain parallélisme dans les attributs, ce n'est pas entre eux, hors de la pensée, mais dans celle-ci. Car, en lui-même, un attribut n'a aucune relation aux autres, si ce n'est à la pensée, dans la mesure où tout mode est objectif aussi bien que réel ou formel, ces deux aspects restant inséparables, sinon indistincts.

Il appert donc que la distinction de l'idée et de l'idéat — ou le caractère intentionnel de la pensée — n'implique aucune extériorité des choses par rapport à la pensée, bien au contraire. Il reste toutefois le problème de savoir comment cette extériorité peut néanmoins exister et comment, dans certains cas, la distinction de l'idée et de son objet peut devenir une représentation inadéquate.

5

Cette différence immanente à l'idée, cette intentionnalité, explique comment l'idée a la propriété d'être fondamentalement conscience ou connaissance — «l'idée ou la connaissance», dit Spinoza (*idea sive cognitio*)[31]. Par suite, le défaut d'une telle différence intentionnelle dans la perception humienne — qui, lorsqu'elle n'est pas composée, est une substance absolument simple (ce pourquoi sa nature exclut immédiatement la séparation du monde en deux réalités indépendantes) — semble la priver aussi de cette conscience qui caractérise pourtant la perception. Mais, évidemment, un philosophe peut difficilement accepter de se couper ainsi des conditions de sa propre activité, et Hume ne peut donc guère nier l'existence d'une intentionnalité dans les idées, s'il est vrai que la conscience est identique à ce dédoublement interne de l'idée, ou à la division entre l'idée et l'objet. Or, sans même exclure qu'une conscience non intentionnelle du vrai soit possible, on peut affirmer en tout cas que

30. TIE; S II 14 (cit. note 22).
31. E 2,19d; S II 108.

la conscience illusoire implique au moins la distinction de l'idée et de l'objet. Et, cette distinction, Hume la reconnaît nécessairement: c'est ce qu'il définit comme la représentation. Toutefois cette représentation n'est pas comme chez Spinoza limitée à la sphère des images, c'est-à-dire à la représentation de la réalité extérieure — ou plutôt, chez Hume, toutes les idées sont des images. La représentation est une caractéristique universelle de la pensée, ce qui la définit comme telle et peut donc se substituer aux différences de vivacité pour distinguer les idées des impressions. En effet, non seulement l'idée peut représenter un objet, mais l'existence de cet objet est nécessaire à celle de l'idée[32]. Cependant, vu que toute idée n'est pas l'idée d'un objet réel (ni à plus forte raison d'une réalité extérieure), il va de soi que l'objet représenté essentiel à l'idée ne se définit pas comme le corps étendu, mais comme objet dans un sens plus fondamental du terme, savoir au sens où il désigne le support de toute objectivité, c'est-à-dire l'impression. Ainsi, les idées représentent toujours leurs objets ou impressions, et, vice versa, certains objets sont nécessaires pour faire naître toute idée. On voit du premier coup d'œil que cette définition de l'idée par la représentation ne fait que reformuler en d'autres termes le principe selon lequel toutes les idées sont précédées par des impressions semblables, dont elles sont les copies et qu'elles représentent, justement. Conséquemment, la représentation se définit comme un certain type de relations perceptives, où entrent la ressemblance et la succession. Certes, ces deux relations ne suffisent pas à expliquer la représentation; et, même, la succession peut paraître n'intervenir qu'accidentellement, attendu que l'objet n'est pas toujours représenté comme passé. Cependant, l'existence passée de l'objet — ou de l'impression — peut toujours se déduire de son idée et elle s'y trouve par suite toujours représentée d'une certaine manière, vu que la référence à l'impression correspondante antérieure est constitutive de l'idée. En effet, supposé que je forme à présent une idée dont j'ai oublié l'impression correspondante, je puis aussitôt conclure de cette idée qu'une telle impression a existé autrefois, et je crois automatiquement à ma conclusion[33]; car une idée dépourvue d'une telle référence serait en vérité une impression*.

32. «Ideas always represent their objects or impressions; and *vice versa*, there are some objects necessary to give rise to every idea.» *THN 1,3,14; H I 452.*

33. «Suppose I form at present an idea, of which I have forgot the correspondent impression, I am able to conclude from this idea, that such an impression did once exist; and () this conclusion is attended with belief.» THN 1,3,9; H I 406.

Il y a toutefois dans la représentation quelque chose de plus que la ressemblance et la succession; ou plutôt la représentation implique tout particulièrement une dimension particulière du temps — ou inversement —, à savoir l'opposition de l'absence et de la présence. Car l'idée humienne, contrairement à l'image spinoziste, ne représente pas tant son objet comme présent que comme absent. En effet la représentation a ici un peu le même sens que dans les affaires humaines: un être présent — l'idée — en représente un autre, absent — l'impression ou l'objet. Il y a néanmoins cette différence que la représentation de l'idée garantit l'existence passée du représenté. Ce qui ne signifie pas du reste que l'idée se borne à représenter son objet comme passé. Non, dans la mémoire, les souvenirs situent leurs objets en des endroits précis de ce passé, et, en outre, les idées de l'imagination les représentent sous d'autres modalités temporelles, le présent ou l'avenir. Cependant, qu'il paraisse comme passé, futur, ou même présent, l'objet est toujours représenté comme absent, si bien que cette absence forme un élément constitutif de la représentation.

Il est vrai toutefois qu'en un sens, chez Hume aussi, le représenté peut apparaître comme présent en un sens fort. C'est le cas lorsque nous considérons des images sensibles ou des impressions comme des doubles de leurs objets, comme cela se passe dans les illusions des sens, par exemple, où nous distinguons l'aspect perçu de la réalité sans renoncer à les confondre en un autre sens, et comme cela arrive aussi couramment lorsque les sensations se donnent comme des aspects ou des parties de l'objet représenté. Et l'on voit ici que la représentation dépasse la stricte relation de copie des idées par rapport aux impressions — sans s'en émanciper vraiment pourtant, car l'impression devient justement idée dans la mesure où elle devient représentative (nous l'avons déjà montré dans le cas de l'illusion des sens; quant à celui de la sensation considérée comme aspect de la chose présente, le cas est plus compliqué, car l'impression devient ici idée sans cesser d'être impression authentique; mais la situation est la même en ce qui concerne les souvenirs, dont nous savons qu'ils sont à la fois impressions et idées). Par conséquent, jusque dans la présence réelle de l'objet représenté, la représentation définit encore sa dimension d'absence.

Cette dimension d'absence n'est du reste pas propre à la seule représentation humienne, car, chez Spinoza, si les images tendent à représenter leur objet comme présent, il ne s'ensuit pas aussitôt qu'elles y réussissent; et nous savons au contraire

que toute une catégorie d'images y échoue complètement. Les fictions en effet se font refouler hors du champ de la réalité par d'autres images, contraires et plus fortes, si bien qu'elles ne peuvent plus représenter leur objet que comme irréel ou absent. A un degré moindre les souvenirs sont également refoulés du présent par les sensations, et même ces dernières restent illusoires en tant que constituantes de la représentation imaginaire, de sorte qu'elles ne présentent jamais absolument leur objet comme présent, mais le représentent seulement comme tel, c'est-à-dire aussi comme absent dans une certaine mesure.

La liaison de la représentation à la lutte des images laisse donc deviner que son lieu n'est pas tant l'idée vraie dont nous avons analysé la structure intentionnelle chez Spinoza, que le domaine de la connaissance purement contingente ou probable. Et Hume confirme entièrement ce soupçon quand il lie la représentation à la croyance et, partant, aux différences de vivacité des perceptions qui déterminent leur lutte. (Ainsi, la représentation est habituellement orientée par rapport à cette hiérarchie des degrés de vivacité: en général la perception la moins vive représente la plus vive, comme dans le cas de l'idée par rapport à l'impression correspondante, ou de l'impression illusoire par rapport au système réel qui la corrige.)

La représentation paraît donc être une qualité des idées (et d'impressions acquérant un caractère d'idée) par laquelle elles s'ouvrent sur un être étranger à elles. Mais comment cette propriété se manifeste-t-elle à l'intérieur de l'idée? Rappelons d'abord que, contrairement à l'idée spinoziste, la perception humienne ne comporte pas de distinction intentionnelle originelle entre une essence objective et une essence formelle. L'impression est en effet souvent identique à l'objet — comme dans toutes les impressions que nous jugeons justement internes parce que nous ne distinguons en elles aucun aspect objectif «extérieur», ou, en langage spinoziste, parce que nous ne pouvons en aucune manière discerner l'idée et l'idéat. Et l'on chercherait en vain à trouver ce rapport intentionnel dans n'importe quelle idée considérée en soi, car plus nous examinons une idée selon sa propre nature, plus son aspect représentatif s'évanouit. Ce phénomène n'est pas dû au fait que l'idée, considérée en soi, se révélerait comme une forme vide, étrangère à l'objet; car une telle dissociation de la forme et du contenu des substances perceptives est parfaitement impossible. Au contraire, au sens fort, former une idée et penser un objet,

c'est la même chose; ou, en d'autres termes, la perception et l'objet sont identiques[34]; et c'est pourquoi, en soi, l'idée ne représente pas l'objet mais le constitue. En conséquence, la représentation — dans laquelle l'idée présente se distingue de l'objet absent — ne peut être qu'une qualité extrinsèque aux substances perceptives dans lesquelles elle se manifeste.

Il y a donc deux perspectives possibles dans la considération des idées, de même qu'il y a deux façons de définir le rapport authentique des idées aux choses chez Spinoza — soit comme adéquation, soit comme vérité —: en effet, selon qu'on examine l'idée en soi ou par rapport à d'autres, l'objet est identique à l'idée ou bien les deux termes sont extérieurs l'un à l'autre. Hume paraît donc affirmer lui aussi que seules les idées capables d'être vraies ou fausses — les idées considérées dans leurs rapports extérieurs, par conséquent — sont représentatives, tandis que les idées adéquates — les substances perceptives considérées en elles-mêmes — sont immédiatement identiques à leur objet, à leur vérité ou à elles-mêmes. Dans ces conditions, la représentation est l'une de ces propriétés qui doivent être recherchées non pas dans les idées séparées, mais dans leurs relations.

La représentation se définira-t-elle alors simplement comme un rapport entre deux substances, entre l'idée et son objet? Est-elle la simple relation extérieure entre un représentant et un représenté en principe indépendants l'un de l'autre, la pure association de deux perceptions, d'une idée et de son impression correspondante? En un sens oui, la représentation est une relation extérieure de perceptions. Toutefois une telle définition serait très insuffisante, car il faut encore expliquer que ce rapport ne lie pas deux perceptions données de la même manière, vu que le représenté paraît par ou dans le représentant, et qu'il est présenté comme demeurant simultanément absent. Le vrai problème ne consiste donc pas tant à savoir quelles perceptions entrent ici en rapport, qu'à comprendre comment il peut y avoir une relation entre une idée présente et un objet absent, ou comment une perception peut se rapporter à une autre qui lui est extérieure et n'a pourtant pas d'autre existence actuelle que cette relation.

Tentons d'éclaircir ce paradoxe par le recourt à l'association des idées. Supposé que la représentation naisse d'une simple association d'idées, alors dès que le représentant apparaîtrait à

34. THN 1,1,7; H I 327 (cit. note 3).

notre esprit, notre pensée concevrait le représenté correspondant. Ainsi, lorsque nous regardons le visage de quelqu'un, son expression nous suggère automatiquement l'idée des sentiments qu'il ressent. De cette façon, tandis que nous ne voyons que les effets d'une cause cachée et inconnaissable en soi, ces signes nous font concevoir pourtant leurs signifiés invisibles[35]. Mais il est évident que ce mécanisme du signe — où le signifié est introduit associativement par le signifiant — n'explique pas la représentation, dans laquelle le représentant ne s'efface pas pour laisser paraître le représenté en personne. Au contraire, ici l'idée continue à remplacer l'objet, qui est représenté comme absent.

Par exemple, lorsque nous avons une idée générale abstraite, la capacité limitée de notre esprit — c'est-à-dire les lois de la lutte ou de la compatibilité des perceptions — nous empêche de percevoir d'un coup toute l'extension des objets concernés; et hors de ces objets il n'existe aucune qualité abstraite, universelle et substantielle susceptible de se présenter comme perception individuelle. Par suite, s'il n'y avait que ces deux possibilités de penser les notions générales — soit la présence en personne de la généralité abstraite, soit la présence simultanée de toutes les idées individuelles concernées (ou de la collection entière des perceptions formant et impliquant l'idée générale) —, il nous serait tout à fait impossible de former de telles idées. En fait, nous les pensons d'une autre façon: l'idée complexe est représentée par l'une ou l'autre des idées particulières qui la composent, et c'est la représentation qui permet ainsi de satisfaire aux deux exigences opposées. Ainsi les idées abstraites sont-elles individuelles en elles-mêmes, bien qu'elles deviennent générales dans leur représentation. L'image dans l'esprit est seulement celle d'un objet particulier, encore que son application dans nos raisonnement soit la même que si elle était universelle[36]. Contrairement à ce qui se passait dans le cas du signe, le représentant continue ici à remplacer le représenté, qui ne devient jamais présent en personne, attendu que l'actualisation simultanée d'idées aussi complexes que le sont la plupart des abstractions n'est pas possible*.

Mais l'exemple des idées générales abstraites n'est-il pas un cas particulier? Car les impressions que les idées représentent

35. «When any affection is infus'd by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it.» THN 2,1,11; H II 111.

36. «Abstract Ideas are () in themselves individual, however they may become general in their representation. The image in the mind is only that of a particular object, tho' the application of it in our reasoning be the same, as if it were universal.» THN 1,1,7; H I 327-28.

habituellement ne sont-elles pas, elles, des perceptions susceptibles de devenir actuelles, attendu que la structure de l'idée implique le renvoi à l'existence passée d'une impression similaire? Toutefois il est évident aussi que l'idée ne peut pas être un signe de son objet, car elle ne se contente pas de l'appeler à notre esprit pour s'effacer devant lui; que dis-je? la plupart du temps l'idée ne va seulement pas jusqu'à introduire l'impression elle-même (ceci n'arrivant que dans certains cas de prévision des effets). Si je regarde par exemple le portrait d'un ami absent, son image peut provoquer une association d'idées et me faire penser à mon ami, au lieu où il se trouve, aux souvenirs communs, et ainsi de suite. Dans cette fonction le portrait n'est ni une représentation, ni une copie du visage de mon ami — mais bien un signe. Supposons maintenant que je ne voie plus dans ce portrait que l'image de mon ami. Alors, évidemment, je continue à discerner cette image d'avec mon ami, et je ne me mets pas subitement à croire mon ami présent parce que je pense à lui et considère son effigie. Néanmoins, pour l'instant, cette image est l'idée de mon ami (qui peut faire place à mille autres ou se composer avec elles, mais là n'est pas le point), et, par suite, elle le représente, elle le remplace sans se substituer entièrement à lui, parce qu'elle me le présente et m'indique simultanément son absence réelle. Si l'image se substituait purement et simplement à mon ami, elle deviendrait une hallucination comme tendent à le devenir effectivement les images selon Spinoza (et selon Hume aussi, comme nous allons le voir). Mais qu'est-ce qui retient l'image de se présenter simplement comme l'objet, au lieu de se contenter de le représenter? En elle-même l'idée est en effet identique à l'objet, si bien que seule une contrainte extérieure peut lui infliger cette division et empêcher l'hallucination. Or cette contrainte, nous la connaissons: c'est la lutte des images. Revenons en effet, par métaphore, à notre exemple. Regardant le portrait de mon ami, je vois également autour de sa figure le cadre du tableau, qui, par sa présence insistante, m'interdit de croire à la présence réelle de mon ami, de sorte que cette figure reste bien mon ami, mais absent.

La représentation suppose donc la constitution du monde de la croyance ou de la réalité, et, plutôt qu'elle n'explique l'illusion, elle s'explique comme elle par la contrainte exercée par le système des perceptions réelles sur les perceptions particulières. Aussi n'est-il pas étonnant que l'objet et la chose réelle soient devenus presque synonymes, puisque le repré-

senté est généralement à la fois l'objet de l'idée et une chose réelle[37].

Il reste pourtant encore un mystère dans le phénomène de la représentation, savoir celui de sa direction, de l'orientation du rapport de l'idée la plus faible mais présente, vers une perception plus forte mais absente. En outre, on peut se demander comment la représentation en vient à concurrencer les degrés de vivacité en tant que critère de distinction entre les idées et les impressions, au point qu'elle nous permet de corriger le classement établi à partir des seuls degrés de vivacité. Car, nous le savons, lorsque certaines impressions deviennent représentatives, nous avons tendance à les considérer comme de pures idées, hallucinatoires (ainsi les cartésiens tendent à identifier comme pensée toutes les impressions dans la mesure où le doute peut les séparer, chacune, de la réalité, dont elles deviennent alors de simples représentants), et, inversement, une perception même très faible sera prise pour une impression si elle n'a aucun caractère représentatif — une très légère douleur, par exemple, un sentiment à peine sensible compteront pour des impressions parce qu'ils ne représentent rien et se confondent parfaitement avec leur objet.

On comprend alors pourquoi, aussitôt après avoir distingué les idées des impressions par leurs degrés de vivacité, Hume pouvait citer des contre-exemples: il possédait en fait un autre critère de différenciation. On comprend aussi pourquoi il pouvait énoncer le principe de la précédence des impressions par rapport aux idées en lui donnant une valeur absolue: car, en définissant l'idée comme copie, il indiquait simplement son deuxième critère de classement. C'est une question de fait que de savoir si les perceptions les plus vives précèdent toujours les plus faibles, et, en ce sens, le principe de la précédence des impressions par rapport aux idées n'a qu'une valeur probable (que Hume ne manque pas d'indiquer aussitôt); par contre, le caractère dérivé des copies par rapport aux originaux exprime une pure relation d'idées, si bien qu'en ce sens le principe de la précédence des impressions par rapport aux idées constitue une certitude (à laquelle Hume se réfère également en maintes occasions). Ce principe, dans son deuxième sens, a donc une valeur tautologique, et il est absurde de vouloir le contredire, puisque celui qui prouverait qu'une idée n'est pas une copie montrerait simplement par là qu'elle est une impression. On voit aussi que la méthode du défi est plus qu'un simple renvoi aux sens, fondé sur une induction contingente, et qu'elle pose en vérité l'exigence de la fondation des représentations dans les objets mêmes, conçus dans leur présence propre*.

37. EHU 12.1; H IV 126.

Toutefois cette constatation du lien entre l'orientation de la représentation et la définition des idées par rapport aux impressions ne résout pas encore le mystère du caractère représentatif des idées et du fait de cette orientation de la représentation. On peut toujours se demander pourquoi les deux critères de distinction des idées et des impressions coïncident généralement et pourquoi ce sont les perceptions les plus faibles qui représentent les plus fortes et non l'inverse.

Une première réponse est vite trouvée: les impressions, par leur vivacité, impliquent la croyance, si bien qu'elles sont immédiatement tenues pour réelles. Par suite, en elles, l'objet est présent en personne, et il est inutile de les distinguer de la réalité dont elles constituent précisément le critère originaire. Du reste, le caractère représentatif que le vulgaire donne parfois aux impressions en les alignant sur les illusions sensibles, aboutit, comme nous le savons, à un pur redoublement — strictement impensable — de l'impression, qui est considérée comme impression subjective d'un côté et comme objet réel de l'autre; mais en vérité le représenté ne peut pas être pensé ici comme différent de l'impression, attendu qu'il n'en diffère en rien sinon par cette projection hors de la perception donnée, hors du concevable, de sorte que cette opinion devient parfaitement absurde — ainsi que le principe du réalisme vulgaire ou faussement philosophique selon lequel les objets sont extérieurs à la perception*. Il faut donc reconnaître que les impressions s'imposent par leur vivacité comme les objets réels mêmes et les supports de la réalité. Cette position ne peut leur être contestée que dans certains cas d'hallucinations ou d'illusions des sens, qui présentent toujours un caractère d'exception. Car c'est encore par la force réunie des autres impressions que certaines se font évincer de la position que leur vivacité propre leur promettait.

L'idée, moins vive, en revanche, parvient plus difficilement à s'imposer dans la lutte des perceptions et à s'attacher une croyance immédiate. Elle est constamment contestée dans sa présence directe par la cohérence du système de la réalité, et notamment par les impressions présentes simultanément et contraires à elle. C'est dans ce recul forcé que naît la représentation. Revenons à mon ami absent, par exemple. Je me mets à penser à lui et à l'imaginer. J'ai donc une image ou une idée de lui. Si cette idée était seule, alors rien ne m'obligerait à distinguer en elle sa réalité de celle de son objet, et je considérerais

mon ami comme présent (sous le mode précis de l'idée que j'en ai). Cependant je ne vis pas dans une sorte de vide perceptif, et, tout en pensant, je vois simultanément le paysage autour de moi, j'entends les bruits de la nature, je sens mon corps, etc. Toutes ces impressions, vives ou fortes par elles-mêmes, se liguent de surcroît en une cohérence indéfiniment prolongée et renforcée par ma mémoire et mon imagination; et cet ordre exclut la présence de mon ami. Pourtant je possède son image. Cette contradiction se résout alors par une distinction de l'idée et de l'objet, ou de l'apparence et de la réalité, l'aspect de mon ami me restant présent, tandis que sa réalité devient absente. Je sais en effet, selon cette cohérence du système réel, que mon ami est à présent dans telle ville, loin de moi, ou que son souvenir se situe dans telle partie de la succession qui constitue les chaînes d'événements passés dans ma mémoire; ou même, si cet ami est mort, ou s'il est fictif, je sais qu'il n'a plus ou pas de place dans cet ordre réel, et cette opposition de la réalité présente ou de la réalité entière à mon idée constitue son caractère de pur souvenir ou de simple fiction.

Il y a donc dans les idées une contradiction constitutive de leur nature d'idées et opposant leur présence immédiate ou leur existence absolue à leur absence relative en tant qu'elles se situent dans le système de la réalité ou hors de lui. Cette contradiction est la représentation même, rapportant une idée représentante à un objet — ou une impression — représenté. En effet, l'idée est ce dont la réalité est contestée par le système des impressions les plus fortes, tandis que son objet représenté est cette même idée considérée hors de sa présence absolue et réinstallée à sa place dans l'ordre objectif du système réel. Le critère de ce classement est celui des associations extérieures dans la lutte pour la présence, cette présence réelle ne dépendant plus de la seule existence absolue des êtres, mais de la vivacité de la perception, si bien qu'en cas qu'une idée, trop faible pour s'imposer directement, se voit contester cette présence réelle, sa tendance à se donner comme une impression originale prend un chemin détourné et continue à faire valoir son être comme impression refoulée, ou absente, ou passée, ou aussi future, selon les contraintes de la cohérence du réel*.

Cette opposition du représentant et du représenté dans l'idée correspond à celle des deux modes de connaissance — la certitude rationnelle, et la probabilité imaginaire. En effet, l'idée en tant que substance est l'objet de certitude et de science absolue.

alors que l'idée en tant qu'objet réel, en tant que copie d'impression, est l'objet de croyance ou d'opinion*. (Ce qui n'empêche pas que cette opinion dépende aussi d'une certaine raison — la raison probable — et qu'elle soit capable de vérité, voire de la seule vérité qui importe généralement dans la vie pratique; et c'est pourquoi Hume peut définir la vérité — en ce sens — comme l'accord entre l'idée et l'objet représenté.)[38] Par suite, la contingence et la nécessité ont bien chacune leur domaine distinct, dont la représentation exprime la tension. Elles s'étendent néanmoins exactement aussi loin l'une que l'autre, et communiquent toujours plus ou moins directement. Lorsque l'existence et la réalité se confondent entièrement, comme dans la pure impression, la représentation disparaît, tandis qu'elle détermine notre pensée partout où le possible dépasse la présence réelle, c'est-à-dire partout où une probabilité est exclue comme telle par une plus forte, bien qu'elle laisse nécessairement subsister sa condition nécessaire, savoir la possibilité absolue ou l'existence absolue de ce qu'elle exclut en réalité. Par conséquent, la pensée en tant que représentation est l'infini possible demeurant sous le fait présent, sous le probable organisé par les relations naturelles en un ordre contingent, dépourvu de la force ultime de la contradiction absolue, si bien qu'il laisse toujours subsister dans l'exil ce qu'il bannit du présent réel.

Ayant pour ressort la contradiction entre l'existence absolue et l'existence réelle, la représentation forme la nature de la copie ou de l'idée. Toutefois, n'est-il pas possible en fait qu'une idée ne représente rien et qu'il existe, par exemple, une pure fiction dont l'objet soit exclu de tout l'ordre réel et reste par suite identique à son idée, sans place et isolé comme elle? Non; car une telle fiction redeviendrait une impression et constituerait en soi une sorte de réalité à part, en concurrence avec le reste du monde réel. Mais il est invraisemblable qu'elle puisse ainsi demeurer à l'écart sans se faire happer par la cohérence du système réel. Car, si elle est exclue du présent réel, alors son objet (décomposé éventuellement en éléments plus simples) sera aussitôt situé dans un passé encore indéfini, dans un de ces trous que la mémoire laisse à l'oubli et qui ne se comblent que pour maintenir la cohérence universelle par des êtres hypothétiques. Ainsi la croyance à l'existence passée d'un objet non définitive-

38. THN 2,3,3&10; R II 195&223.

ment classé n'en sera pas moins ferme que la croyance aux souvenirs les mieux situés. Seulement, ici, l'idée isolée animera cette croyance par sa propre force, vu que la réalité ne tend qu'à l'exclure purement et simplement, sans y réussir parce que l'existence absolue supporte toujours une probabilité minimale. Autrement dit, prise en elle-même, toute idée est une impression, si bien qu'elle peut diffuser sa force ou la croyance comme n'importe quelle autre impression et contribuer dans la lutte avec les impressions plus fortes à former l'ordre qui l'exclut de la pleine présence, mais dans lequel elle s'installe tout de même, comme impression seulement représentée, et tirant en vérité son être de son représentant toujours actuellement existant, mais devenu exsangue[39].

6

De cette sorte de double nature de l'idée, à la fois original et copie (la copie continuant toujours à comprendre l'original dont elle se distingue), il suit que la distinction de l'idée et de l'objet impliquée dans la représentation est, comme chez Spinoza, corrélative d'un redoublement de l'idée, si bien que l'idée peut toujours être prise à son tour pour objet par une nouvelle idée, puisqu'elle conserve toujours sa réalité absolue ou son caractère d'impression ou d'objet. Ainsi, de même que les pures impressions ont leur place dans le système réel, les idées y ont la leur aussi, en tant qu'impressions — elles peuvent par exemple devenir l'objet de souvenirs au même titre que les autres impressions et (de par leur qualité d'impression) devenir l'objet d'une même croyance que celles-ci, selon le principe que nous venons d'expliquer[40].

Dans ce jeu entre l'existence absolue et l'existence réelle qui est le lieu de la représentation, la limite est formée par les impressions. Et c'est en elles aussi que la croyance touche à la certitude. Car, à proprement parler, à son plus haut degré, là où l'impression s'impose dans son pur être en soi, la croyance disparaît et se confond avec la certitude. Pourtant, les deux

39. «Suppose I form at present an idea, of which I have forgot the correspondent impression (). As this idea is not here consider'd, as the representation of any absent object, but as a real perception in the mind, of which we are intimately conscious, it must be able to bestow on whatever is related to it the same quality, call it *firmness, or solidity, or force, or vivacity*, with which the mind reflects upon it, and is assur'd of its present existence. The idea here supplies the place of an impression, and is entirely the same, so far as regards our present purpose.» THN 1,3,9; H I 406.

40. «Upon the same principles we need not be surpris'd to hear of the remembrance of an idea; that is, of the idea of an idea, and of its force and vivacity superior to the loose conceptions of the imagination.» THN 1,3,9; H I 406.

types de connaissance demeurent distincts du fait que la croyance vise encore l'impression dans sa relation externe au système réel; et c'est pourquoi jusqu'à sa plus haute certitude reste encore probable, dans la mesure même où toute impression particulière peut se révéler illusion. Au contraire, la certitude absolue voit une impression incontestable en toute perception, parce qu'elle constate son existence absolue que n'abolit pas la probabilité négative. Néanmoins, par ce point de contact, la croyance peut — comme nous venons de le constater — réinstaller toute perception dans son statut d'impression et repartir d'elle comme d'un nouveau niveau de réalité. C'est ainsi, par exemple, qu'il est possible de reconstituer un système réel d'idées, qui n'est pas incompatible avec leur être représentatif, mais réordonne ces perceptions à un autre niveau où elles valent comme impressions — elles forment alors le monde, réel aussi à sa façon, des idées. On comprend également pourquoi, en dépit de l'irréductibilité des deux types de connaissance, on peut dire cependant que la connaissance probable atteint elle aussi une sorte de certitude en son genre; car la certitude probable a sa source dans la certitude absolue.

Il n'est pas difficile de voir à quel point cette explication de la représentation peut correspondre à la théorie de l'intentionnalité de Spinoza. Il suffira de remarquer que le principe de la lutte des images pour représenter leur objet comme présent en elles, ainsi que la dissociation du représentant et du représenté qui découle de la contradiction des images dans cette lutte, jouent également leur rôle dans la théorie spinoziste. (la fiction ne diffère du sommeil, pour Spinoza, que par le fait qu'elle est confrontée aux sensations qui excluent sa représentation de la réalité, tandis que les représentations des songes se développent librement.)[41] Il suffira d'observer encore que, dans l'idée, le rapport de l'idée à l'objet correspond à celui de l'essence objective à l'essence formelle, et qu'en outre la distinction générale de l'idée et de l'impression a son répondant dans ces deux types d'essences; et que la vérité probable ou représentative correspond à la vérité définie par l'adéquation extrinsèque, tandis que la certitude humienne se rapproche, elle, de la vérité en tant que pure adéquation*. Il suffit, dis-je, d'établir quelques

41. «Fictio in se spectata non multum differat a somnio, nisi quod in somniis non offerantur causae, quae vigilantibus ope sensuum offeruntur: ex quibus colligunt illa repraesentamina illo tempore non repraesentari e rebus extra se constitutis.» TIE; S II 24n. & E 2,17; S II 164.

corrélations lexicales et conceptuelles pour découvrir la grande analogie des deux conceptions de l'intentionnalité. Je ne chercherai donc pas à la décrire plus avant ici, laissant au lecteur le plaisir de découvrir lui-même dans le détail ce nouvel accord des deux philosophies. Au demeurant, les différences résiduelles ne manqueront pas d'apparaître aussi; comme celle, par exemple, des deux types de «parallélisme» entre le système des idées et celui des choses — la différence des attributs n'intervenant pas chez Hume comme chez Spinoza, et l'ordre des idées n'étant pas chez le premier identique à celui de leurs objets représentés, alors qu'ils semblent l'être chez le second. Néanmoins, même ici une considération attentive des textes permettrait de montrer que cette opposition n'est que superficielle et que c'est seulement entre les idées vraies (ou les idées de l'entendement) et les choses, et non pas entre les images et leurs objets que Spinoza affirme une parfaite identité. Or, pour qui comprend que la chose est l'être formel — donc l'impression chez Hume — et se souvient que toute idée est impression pour la raison intuitive, et qu'en outre l'idée est originellement identique à son objet, la différence des deux philosophies à propos de cette identité des idées et des choses ne sera pas loin de s'évanouir — car il est évident que l'ordre imaginaire, quant à lui, continue toujours à diviser l'idée de l'objet, c'est-à-dire à exister comme représentation. En effet, l'ordre des idées et celui des images sont identiques[42] — chez Spinoza comme chez Hume — et, par suite, il n'y a, absolument, aucune différence entre les modes et les images, ou, ce qui revient au même, entre les choses et les idées, ou encore entre les existences et les perceptions; c'est avec la représentation seulement que le décalage de l'image et de l'objet se produit.

Certes, encore une fois, aussi impressionnant soit-il, cet accord n'est pas entier. Où Spinoza conçoit une différence réelle entre des attributs, Hume refuse de définir par exemple une nature de la pensée qui l'opposerait réellement à celle de l'étendue. Et, comme les attributs restent distincts malgré l'identité de la substance ou des choses comprises en eux tous, et comme, tout en exprimant cette unité des choses, l'intentionnalité manifeste aussi la différence des attributs, il semble devoir rester une incompatibilité entre les deux conceptions de la relation de l'idée et de l'objet.

42. E 5,1; S II 281.

MORALE ET NATURE

LE MONDE DE LA VIE PRATIQUE

LE SUJET PENSANT ET AGENT

1

Le monde réel est une illusion en un sens particulier, pour ainsi dire inverse de celui des illusions des sens; mais surtout, il est l'illusion par excellence, celle dont dépendent toutes les autres, de même que le principe de la réalité, la représentation, est à l'origine de toutes les opinions. La philosophie se développe en deça de cette illusion, qu'elle comprend dans sa genèse. De cette façon, elle n'est pas compromise par la contingence imaginaire, quoique, d'un autre côté, ce retrait lui interdise aussi d'engendrer la moindre nouvelle opinion ou illusion, si bien que la philosophie paraît privée ainsi de toute influence réelle. Par suite, à l'homme qui cherche à se situer dans le monde, à s'installer dans la réalité, à maîtriser les choses ou à se concilier la nature, bref, à l'individu pris dans les problèmes de la vie concrète, il semble que le philosophe n'ait rien à dire. Car, à en croire Hume, une fois sorti de son cabinet de travail, le penseur ne reprend-il pas ses croyances, et ne rentre-t-il pas aussitôt dans l'illusion afin de rejoindre dans la réalité les gens actifs? Et les quelques instants qu'il s'est plongé dans les abîmes du scepticisme pour ramener l'illusion dans les limites de l'existence perceptive absolue ne le rendent sûrement pas plus habile que les autres à marcher dans la réalité. Voire, n'a-t-il pas combattu la nature par ses réflexions? ne l'a-t-il pas détruite dans son scepticisme? Et, dans ces circonstances, lorsque le sceptique revient à ses opinions, ne renie-t-il pas simplement sa philosophie pour agir? Ou, du moins, ne l'oublie-t-il pas dès qu'il a

retrouvé la vie concrète? En effet, le scepticisme ne corrige pas les opinions, il les suspend. Or, comme la vie dépend de ces opinions qui nous dirigent en dépit des doutes que le sceptique tente de leur opposer par instants, il s'ensuit que le philosophe ne connaît, hors de son bureau, rien de plus que le commun des hommes, si bien qu'il se retrouve avec eux jeté dans la même illusion et livré aux mêmes mécanismes instinctifs de l'imagination dirigeant chacun au sein du monde réel où toute vie se joue. La suspension sceptique de l'illusion réelle ne constitue qu'un épisode momentané dans la vie du philosophe, car elle est bientôt suspendue à son tour par la force de l'instinct qui nous contraint de croire à la réalité[1]. Si le sage platonicien revient de son plein gré dans la caverne, auprès de ses compagnons, rempli d'une nouvelle science acquise dans son escapade à l'air libre, le philosophe humien est forcé, lui, de revenir toujours partager le sort et les illusions du vulgaire. Car que lui sert d'avoir vu les choses à la lueur du feu ou du plein jour, s'il s'agit finalement de s'y retrouver habilement au seul royaume des ombres? En définitive, le mouvement des vraies figures n'a-t-il pas pour seul rôle la production de l'harmonie envoûtante des ombres? Et les lois immanentes de ce monde des ombres ne constituent-elles pas ce qu'il importe finalement à l'homme de comprendre?

A moins que les figures n'expliquent vraiment les rapports concrets des ombres. Alors le philosophe pourrait concilier les deux ordres, régler l'imagination par la raison et comprendre les expériences singulières par les notions communes. Car, en fin de compte, le scepticisme ne suspend que les croyances, tandis qu'il laisse intactes les vraies certitudes; et, si le monde réel de l'imagination se révèle illusoire, nous savons par contre que l'illusion existe bien et qu'elle a sa vérité, sa vérité philosophique ou absolue. Par conséquent la science de l'illusion n'est pas vide ou vaine, et le philosophe ne reste pas si étranger au monde qu'il *pouvait* le paraître. Certes, le sage ne découvre pas un arrière-monde derrière notre réalité, où il pourrait émigrer. Non, il continue à vivre avec les autres hommes au sein des images. Néanmoins, à en croire Spinoza, dans la mesure où il n'oublie pas sa science, en un sens, il imagine d'autant moins qu'il comprend davantage intellectuellement. Autrement dit, sa

1. «As the sceptical doubt arises naturally from a profound and intense reflection on those subjects, it always encreases, the farther we carry our reflections, whether in opposition or conformity to it. Carelessness and in-attention alone can afford us any remedy. For this reason I rely entirely upon them; and take it for granted, whatever may be the reader's opinion at this present moment, that an hour hence he will be persuaded there is both an external and internal world; and going upon that supposition, I intend to...» THN 1.4.2; H 1 505.

science lui permet de vivre éveillé parmi les images, car, plus il a percé l'illusion principielle de la représentation, moins il risque de tomber dans les illusions particulières, moins il forme de fictions[2].

Quelle est donc la pertinence de la philosophie pour le vivant concret? La connaissance de la constitution illusoire ou représentative du monde réel donne-t-elle à l'homme la capacité de s'y situer plus adéquatement?

A supposer que, dans son analyse du réel commun, le philosophe ait simplement pris une sorte de recul en distendant les fils de la croyance pour observer les mécanismes véritables dont naît la représentation, alors, certainement, une telle étude devrait élargir le champ de sa connaissance et se montrer utile au sein de l'illusion afin d'en découvrir l'ordre. (Telle serait par exemple la façon cartésienne ou phénoménologique de comprendre la philosophie.) Toutefois cette supposition fait de l'esprit humain un sujet antérieur à la réalité, si bien que la critique du réel née de ce sujet serait idéaliste, contredisant ainsi les positions philosophiques de nos deux penseurs. Rappelons en effet que, chez Spinoza, l'âme est l'idée du corps et qu'elle est par suite contemporaine de celui-ci — en sorte qu'elle ne peut pas lui préexister pour le constituer —; alors que chez Hume, l'esprit est un produit de l'association des perceptions au même titre que la réalité extérieure, si bien que l'analyse dissout automatiquement l'esprit avec la réalité pour les fonder tous deux dans la pure existence perceptive: en effet, le sceptique ne perd pas seulement la réalité, dans son doute, mais également sa propre âme — et c'est pourquoi, en un sens, il n'existe pas, il n'est plus une personne réelle —; il faut la contrainte de la nature, du monde réel, pour le reconstituer par delà ses doutes et lui insuffler la vie réelle, c'est-à-dire la condition de «croyant».

Si la réalité est illusion, mais illusion objective et non pas simple fiction subjective, l'homme, l'indivinu pensant et agissant, doit être compris aussi à partir des mécanismes par lesquels l'imagination produit ses fictions. Et, comme en ce qui concerne la nature extérieure, la méthode conduisant à cette connaissance est la critique qui reconduit l'objet de l'opinion à son fondement dans le donné perceptif absolu.

Mais cette analyse ne mènera-t-elle pas nécessairement à retrouver sous les réalités la pensée et le sujet pensant? Et

2. TIE: S II 22.

l'idéaliste ne triomphe-t-il pas obligatoirement dès que la nature de la réalité est définie comme illusion? Revenons donc à l'examen des arguments en faveur de l'opinion que le sujet pensant est à l'origine de toute réalité. D'abord, concédons à l'idéaliste que nous ne pouvons concevoir aucune existence échappant à la pensée ou à la réflexion. En découle-t-il pourtant que le sujet pensant précède le monde? Certes non. Il s'ensuit seulement que la chose est identique à son idée, l'existence à la perception, et l'objet à l'impression. Pour déduire de cette identité la précédence du sujet pensant, il faut recourir à un autre principe, savoir à la constatation que toute pensée — toute idée, toute impression toute chose, etc. — implique un «je pense», ou que toute perception se définit par son «être perçu», qui présuppose un «être percevant» ou un esprit, bref, il faut supposer que les pensées impliquent un sujet les produisant et leur donnant un lieu et une référence, de telle façon que les pensées se définissent comme des êtres par et pour le sujet pensant. Mais qu'est-ce que ce je? une substance? Assurément. Cependant, fait remarquer Hume, si l'esprit est une substance dont toutes les pensées, toutes les choses, sont des modes, alors il se confond avec le Dieu spinoziste, avec la substance absolue et unique, identique à la nature entière. Quant à Spinoza, il se refuse, lui, à confondre l'âme avec Dieu et à soutenir l'absurdité «spinoziste» que Hume attribue aux partisans de l'âme-substance: non, l'homme n'est pas une substance, mais un mode, et son âme se réduit à l'idée de son corps, si bien que notre esprit n'est rien d'antérieur à notre corps ou d'indépendant de lui. L'idéaliste répliquera peut-être alors que le sujet n'est pas une substance dans le sens spinoziste, pas une substance dont toutes les choses seraient des modes, mais une substance distincte des autres, ayant son existence propre, à part. Et l'on pourra entendre ce rapport du je substantiel aux pensées en deux sens: soit que la substance pensante produise toutes les autres, soit que le sujet se juxtapose simplement à ses pensées. Évidemment, seule la première de ces conceptions reste idéaliste au sens fort. Or elle est réfutée aussi bien par la doctrine spinoziste de la causalité — selon laquelle une substance ne peut pas en produire une autre parce qu'il n'y a jamais de cause purement extérieure — que par la critique humienne de la causalité — qui situe le rapport de production causale au niveau des matières de fait, et supprime, absolument, la présence anticipée de l'effet dans la puissance d'une cause individuelle, afin de placer, dans l'existence absolue, la cause et l'effet sur pied d'égalité. Quant à la

deuxième conception, elle semble pouvoir recevoir un sens chez Hume (et même chez Spinoza, pourvu qu'on conçoive l'esprit comme un mode juxtaposé à d'autres modes), et elle aurait l'avantage de situer aussitôt le sujet pensant dans le monde (ou le système des réalités) tout en lui donnant une identité stable.

En effet, attendu que les perceptions sont des substances distinctes, rien ne nous interdit de supposer que notre moi, le je pensant et agissant, ne soit une perception restant constante durant toute notre vie, de sorte que nous pourrions dire qu'un je pensant accompagne toutes nos perceptions, en ce sens que toutes nos pensées se réfèrent à une pensée particulière constituant notre moi ou notre conscience. Cependant l'expérience infirme cette hypothèse en nous montrant mille perceptions diverses, dans un flux continuel, où aucune ne reste constante afin de constituer notre identité personnelle. L'idée de notre identité, que nous avons incontestablement, ne provient donc pas d'une telle impression simple et constante servant de référence à toutes les autres[3]. D'ailleurs, l'expérience nous apprend que, lorsque nous cherchons à ressaisir ce qui constitue notre pur moi, dans son existence distincte, nous échouons et tombons toujours sur quelque idée particulière, en soi indépendante de notre pure identité. Regardant en moi, en effet, je m'aperçois que le je pensant n'est rien sans complément, et que, le cherchant, c'est toujours l'objet pensé que je découvre. Bref, je ne puis me saisir sans une perception, et je ne peux rien observer d'autre que la perception. Et quand mes perceptions disparaissent pour quelque temps, comme dans un profond sommeil, je n'ai plus conscience de moi, si bien qu'on peut dire vraiment que je n'existe pas[4]. Maintenant, supposé que quelqu'un conteste cette expérience et affirme posséder une impression constante de soi, on ne peut que lui concéder qu'il est vraisemblablement d'une nature différente de celle du commun des hommes, et continuer de chercher à comprendre cette nature humaine plus commune, dans laquelle l'identité de la personne est plus complexe.

3. «Self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos'd to have a reference. () But there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea.» THN 1,4,6; H I 533.

4. «I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of *myself*, and may truly be said not to exist.» THN 1,4,6; H I 534. «Ourself, independent of the perception of every other object, is in reality nothing.» THN 2,2,2; H II 131.

Or, une fois réfutées les doctrines qui font de l'esprit une substance simple, une seule voie reste ouverte: celle de concevoir notre esprit de la même façon que les objets extérieurs, à savoir comme une collection de perceptions diverses et toujours changeantes. On peut alors comparer l'esprit à une sorte de théâtre ou de cinéma, où les images se succèdent sans qu'aucune ne reste continuellement présente. Toutefois l'analogie n'est pas parfaite, car il serait faux d'en tirer la conclusion que le spectateur au moins, ou le théâtre, ou l'écran, ou le lieu des scènes présentées, demeure constant et constitue ainsi le réceptacle des images. Non, ce théâtre qu'est l'esprit n'a pas de lieu hors des images, pas de spectateurs installés dans ses fauteuils, pas même de scène; il se réduit absolument aux scènes jouées elles-mêmes, aux images et perceptions qui s'assemblent et se succèdent, formant ainsi elles-mêmes le lieu et le temps de leur apparition[5]. Autant dire donc que le théâtre disparaît dès que nous voulons le saisir en soi, de même que s'évanouissait à l'analyse la supposée pure impression du moi; et de nouveau, absolument, les perceptions restent seules. La critique nous reconduit à la dissolution du penseur ou du sceptique.

Cependant, nous vivons dans la réalité, et, si le sujet n'a pas d'existence absolue antérieure au monde, du moins existe-t-il réellement parmi les choses, où nous savons que nous agissons en tant que personnes. Car, que je vis, que j'agis, que je m'efforce de survivre, que je cherche à savoir ce que sont les choses et ce que je suis, n'est-ce pas l'une des premières évidences de mon expérience? En effet, dans ce monde, non seulement j'ai conscience de l'existence réelle des choses, mais j'ai encore le sentiment de l'identité de ma personne, de mon histoire propre et de ma perspective sur la réalité. En outre, même si je ne suis qu'un flux de perceptions, je suis conscient que ce flux me constitue comme un sujet, dont la cohérence est à la fois égale à celle de la nature extérieure et distincte d'elle. Qu'est-ce donc qui forme cette perception extrêmement complexe et confuse, cette idée que j'oppose à la nature extérieure et que je nomme mon esprit, mon sujet pensant, ma personnalité intime? Comme pour toute réalité complexe, l'essence de ma personne, mon

5. «The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. () The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd.» THN 1,4,6; H I 534-35.

identité, doit consister en une certaine cohérence; et, comme toute cohérence partielle, l'ordre qui me constitue en tant que sujet individuel doit faire partie de l'ordre total ou de la nature. Toutefois, contrairement aux objets extérieurs, mon esprit, ma cohérence intime, ne peut guère naître simplement de la nature extérieure, puisque ma personne, en tant que sujet pensant — mon «esprit ou personne pensante» (*mind or thinking person*)[6] —, se constitue en face de cette réalité, dans l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur. Il semble donc que l'esprit doive avoir son principe propre, distinct de celui de la physique.

Néanmoins, les principes qui lient les perceptions pour en faire un esprit sont à peu près les mêmes que ceux qui produisent la nature physique. D'abord, ici comme là, le lien fondamental du système est formé par une certaine constance des perceptions qui le composent. Il y a en effet une ressemblance assez forte entre les perceptions que nous avons à divers moments de notre vie. Supposons par exemple que nous puissions regarder, comme par transparence, dans l'âme de quelqu'un et observer la succession de perceptions qui constitue son esprit*; alors, dans la mesure où sa mémoire conserverait toujours une grande partie des perceptions passées, nous verrions dans cette succession une grande identité en dépit de ses constantes variations[7]. Ainsi, comme pour le système de la téalité extérieure, la mémoire joue le rôle de fondement de l'identité de l'esprit. Ensuite, dans l'esprit humain comme dans la réalité extérieure encore, la constance première du groupe des perceptions similaires s'assimile le changement lui-même, par des associations selon l'habitude et l'inférence causale. De cette façon, l'ensemble des perceptions d'un esprit humain forme un système dynamique de perceptions, liées par la relation causale, et se produisant, se détruisant, s'influençant et se modifiant les unes les autres tout en conservant la cohérence de l'ensemble[8]. Bref, nous retrouvons le procédé par lequel l'imagination construisait déjà le système de la réalité ou de la nature. Aussi la question n'est-elle plus tant celle de voir comment les mécanismes de l'association peuvent produire un système cohérent,

6. THN 1,4,6; H I 541.

7. «To begin with *ressemblance*; suppose we cou'd see clearly into the breast of another, and observe that succession of perceptions, which constitutes his mind or thinking principle, and suppose that he always preserves the memory of a considerable part of past perceptions; 'tis evident that nothing cou'd more contribute to the bestowing a relation on this succession amidst all its variations.» THN 1,4,6; H I 541.

8. «As to *causation*; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other.» THN 1,4,6; H I 541-42.

que de discerner les deux collections de perceptions: celle qui forme l'esprit d'une part, et celle qui constitue la réalité de l'autre.

Etant donné que les principes d'union sont les mêmes dans les deux cas, on s'attend à ce que les résultats soient les mêmes également. De surcroît, comme les perceptions de nos sens, de notre mémoire et de notre fantaisie composent aussi bien les choses du monde que les pensées de notre esprit — et comme Hume ne met aucune différence d'attribut entre les idées et les choses physiques —, il s'ensuit que la nature et l'esprit doivent être identiques. Et si cette conclusion est vraie, on ne comprend plus, de nouveau, comment la personne pensante peut se sentir faire partie du monde et n'a généralement pas conscience d'être Dieu ou la nature. Certes, on pourra répondre que la nature apparaît en perspective et que cette perspective est une production de l'imagination, qui se confond avec l'esprit. Mais alors, l'esprit ne serait plus un point de vue sur le monde, et la perspective serait la nature en personne — c'est pourquoi d'ailleurs ce théâtre qui symbolise la nature de l'esprit peut devenir également le symbole du monde dans lequel nous nous sentons vivre[9]. Toutefois, on ne dira pas que la nature est une perspective sur l'esprit, et cette absence de réciprocité montre que la nature extérieure et l'esprit ne sont pas si identiques qu'il avait pu paraître un instant. Non, notre personne n'est pas identique au monde, et il suffit de considérer notre esprit pour s'en convaincre. En effet, la majeure partie de la réalité se compose de ce que nous nommons le monde extérieur; or l'extériorité des corps n'a de sens que par rapport à une intériorité corrélative, qui est celle des perceptions de l'esprit. Et, si une même perspective constitue et la nature et l'esprit, elle ne les confond pas pour autant, pas plus que les couleurs et le paysage représenté ne se confondent dans un tableau. D'abord, il y a des perceptions typiquement intérieures — comme les sentiments —, et les objets extérieurs présentent des aspects extérieurs et intérieurs distincts — comme dans les illusions des sens. En outre, la cohérence des corps n'est pas identique à celle des impressions dans lesquelles ils se présentent, car nous savons que la réalité extérieure naît de l'hypothèse d'une cohérence plus grande que celle que nous expérimentons immédiatement entre les perceptions actuelles. Or la frontière entre l'extérieur et l'intérieur est celle que franchit cette hypothèse, si bien que

9. HHR 3; H IV 316.

l'esprit peut se définir comme ce premier système de perceptions actuelles qui sert de fondement à l'hypothèse réaliste. Autrement dit, puisque cette hypothèse n'est rien d'autre que le mouvement automatique de la représentation, le système des représentants constitue l'esprit en opposition au système des représentés, qui forme la nature, les impressions dessinant leur surface de contact. En d'autres termes encore, les perceptions dont nous pouvons avoir une idée directe — celles qui donnent lieu à une idée d'idée — appartiennent à l'esprit, tandis que les autres — les objets qui disparaissent dans une telle idée réflexive — font partie de la réalité extérieure; ou bien, le domaine de la philosophie au sens strict (la raison) est l'esprit ou la nature humaine[10], alors que les sciences naturelles ou probables, l'instinct, sont la réalité extérieure. On voit que cette division est bien marquée dans la philosophie de Hume. Il ne faudrait pas la confondre toutefois avec celle des impressions et des idées, ni même avec la différence entre les réalités et les pures idées, car les sentiments, par exemple, sont bien des réalités, quoique internes, et les idées elles-mêmes sont réelles dans la mesure où elles peuvent devenir les objets d'autres idées. A vrai dire, l'esprit constitue plutôt une sorte de niveau intermédiaire dans la genèse de la réalité. Et en ce sens, on pourrait de nouveau reprocher à Hume un certain idéalisme.

Cependant, dans le sens où l'esprit signifie cette plateforme plus consistante de perceptions qui supporte la représentation et la réalité extérieure, il n'est pas encore entièrement constitué comme sujet ou comme personne pensante, bref, il n'est pas encore un esprit réel, de même que la nature présente dans nos seules impressions n'est pas encore la nature réelle. La division de l'intérieur et de l'extérieur n'apparaît en effet que par la représentation, et c'est en elle également que notre esprit se forme, car il possède lui aussi une réalité qui ne se limite pas à l'existence actuelle des représentants. Paradoxalement, notre intériorité a également son extériorité propre par rapport au pur donné perceptif originaire. Car, si la mémoire, en tant que système d'impressions, est le fondement de notre identité personnelle (comme de l'ordre naturel, du reste), l'ordre qu'elle produit se prolonge automatiquement par la causalité vers le système de la réalité, dans lequel notre esprit lui-même reçoit un supplément de cohérence par lequel il devient un sujet personnel, de la même façon que les objets deviennent des réalités

10. THN 1; H I 306-7.

physiques par participation à cette cohérence accrue qui forme la nature. Seule cette insertion dans la réalité donne à la personne cette sorte d'identité par laquelle elle s'étend au delà de la pure actualité impressive et vient se situer parmi les autres réalités. La mémoire est la condition de la causalité et de son idée, ainsi que de ces chaînes causales qui constituent notre moi ou notre personne, et de leur idée. Mais une fois cette causalité donnée, elle étend automatiquement notre identité au delà de notre mémoire et nous fait exister en des temps et des circonstances que nous avions oubliés, et nous attribue des actions dont nous n'avions plus aucun souvenir, mais que nous reconnaissons nous appartenir grâce à la cohérence du système de la réalité dont nous faisons partie[11]. C'est ainsi que nous sommes capables de redécouvrir des événements de notre vie et des traits de notre psychologie en discutant avec d'autres, ou que nous pouvons entrer en contact avec d'autres personnes sans nous confondre aussitôt avec elles, ou encore que nous pouvons agir pour des motifs non conscients. Par opposition à l'esprit désincarné — identique à une nature encore non réelle — que l'idéaliste prend pour un sujet substantiel, la perspective réelle renverse le sens des choses: elle fait de notre personne une partie de la nature, et non son origine, et elle réduit notre mémoire à un rôle secondaire, où cette faculté se contente de redécouvrir des réalités antérieures à elle, au lieu de produire le système qui soutient toute réalité — cette production étant au contraire l'acte de la mémoire impersonnelle et absolue dont nous avons parlé jusqu'ici. Bref, comme le dit Hume, notre mémoire, en tant que faculté psychologique d'une personne réelle, ne produit pas, mais découvre notre identité personnelle, de même qu'elle ne produit plus la relation causale, mais la retrouve[12].

Ce retournement des significations ne constitue pas, bien entendu, une contradiction dans la pensée de Hume, mais le passage de la perspective de la pure raison à celle de la raison causale.

11. «Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person. But having once acquir'd this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of our persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, but suppose in general to have existed.» THN 1,4,6; H I 542.

12. «In this view, therefore, memory does not so much *produce* as *discover* personal identity, by shewing us the relation of cause and effect among our different perceptions.» THN 1,4,6; H I 542-43.

2

Nous savons que Spinoza s'accorde avec Hume pour nier que l'homme (et donc son âme) soit une substance. Mais cette thèse entraîne-t-elle nécessairement la conclusion que nous n'avons pas d'idée particulière de nous-même? Certes, si cette idée se définissait comme une sorte de conscience vide constituant le sujet pensant à part des objets et indifférente aux contenus qui viendraient la remplir de l'extérieur, pour ainsi dire, alors une telle théorie serait absurde et devrait être rejetée selon l'enseignement de Spinoza, qui interdit qu'une idée puisse exister séparément de son objet et selon un autre mode que lui. En vérité, il y a une idée constitutive de la personne, et cette idée a un objet propre, car l'être de l'âme est bien l'idée d'un objet, de sorte qu'il n'est pas possible de la concevoir vraiment sans penser aussitôt cet objet. En effet, tandis que Hume voit défiler sous ses yeux n'importe quelles idées lorsqu'il cherche à trouver celle, particulière, qui représenterait ou constituerait l'esprit, Spinoza sait, lui, de quel objet précis l'âme est l'idée: savoir le corps et rien d'autre. Et de surcroît il existe de cette âme une idée ou une connaissance, qui est même une connaissance vraie, vu qu'elle est absolue (en Dieu) — car il y a en Dieu une idée ou une connaissance de l'âme humaine[13]. Or nous savons que cette idée de notre esprit lui est liée comme l'âme au corps, et qu'elle lui est donc identique. Par suite, dans la mesure où nous avons l'idée du corps, nous avons également celle de l'âme et nous nous connaissons en tant qu'être pensant. Alors, comme nous sommes une âme et un corps, et partant, aussi l'idée de cette âme (et l'idée de cette idée, etc.), ne devons-nous pas nécessairement connaître notre personne en tant qu'agissante parmi les corps et pensante au sein des idées? Et, si tel est le cas, l'idée du moi que Hume ne trouvait pas serait effectivement découverte. De là il faudrait conclure soit que Hume serait réfuté dans son constat négatif, soit que Spinoza devrait être compté parmi ces quelques métaphysiciens dont la psychologie étrange comporte une idée singulière du moi.

Du reste, Spinoza conviendra aisément que la connaissance du corps et de l'âme reste fermée au commun des mortels, pris dans la fascination des images. Car les idées des affections du corps n'enveloppent pas sa connaissance adéquate, et, partant,

13. «Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio.» E 2,20; S II 108.

les idées de ces idées n'enveloppent pas non plus la connaissance adéquate de l'âme. On peut donc concéder à Hume que l'idée du moi ne se trouve pas parmi les images. Mais s'ensuit-il que nous n'ayons aucune autre idée de notre esprit? Non; s'il est vrai que notre âme et son idée ou sa connaissance sont impliquées dans toutes nos idées. Toutefois, pas plus que notre corps n'est un corps simple, notre âme n'est une idée simple, car l'homme est un individu complexe, composé d'une multiplicité d'autres individus. Par conséquent, l'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine est aussi composée d'un très grand nombre d'idées[14], dont chacune est l'âme ou l'idée d'un des individus qui composent notre corps. Or, de ces composants, nous n'avons aucune connaissance adéquate[15], si bien que nous ne pouvons pas connaître l'âme par ses constituants. Enfin, notre esprit ignore ce que le corps est en soi, car il ne le connaît que par les images, ou plutôt par les idées de ses affections[16]. Et, puisque l'âme et le corps sont une même chose, si notre idée du corps se confond avec celle de ses affections, notre idée de l'âme se réduit elle aussi aux idées de nos imaginations. C'est pourquoi, loin d'être une connaissance vraie, notre esprit a seulement une conscience confuse du corps et de soi-même. Considérée en elle-même, notre conscience ou notre âme n'est pas claire et distincte[17].

Par conséquent, encore que nous soyons bien conscient de nous-même, de notre âme et de notre corps, en tant que personne singulière, cette conscience demeure pourtant confuse aussi longtemps qu'elle reste prise dans la seule perspective de l'âme. En d'autres termes, pris en eux-mêmes, séparés du reste de la nature, l'âme et le corps ne sont que des assemblages mal définis d'éléments, et non pas des choses ou idées simples, lesquelles ne peuvent être conçues que clairement. En conséquence, l'idée que nous avons de nous-même dans notre imagination se réduit à un amalgame confus d'images, analogue à la collection de perceptions par laquelle Hume définit l'esprit[18]. Il est évident en effet que ces images forment un flux perpétuel à travers lequel aucune ne subsiste pour constituer l'identité de notre moi, puisque la nature de l'individu consiste justement en

14. «Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.» E 2,15; S II 103.
15. E 2,24; S II 110.
16. E 2,19; S II 107.
17. «Idea, quae naturam Mentis humanae constituit, demonstratur () non esse, in se sola considerata, clara, & distincta.» E 2,28s; S II 113.
18. E 2,23; S II 110.

un rapport de mouvement et de repos — ou de vitesses différentes — entre des corps dont les images ne marquent que les chocs. Et par suite, loin de contredire l'analyse humienne de l'identité personnelle, celle de Spinoza la confirme parfaitement.

Le caractère de pur composé du sujet humain se vérifie d'ailleurs dans le fait de sa variabilité essentielle. En effet, si son identité provenait de la persistence d'une seule idée singulière, chaque homme serait absolument identique et incapable de changement dans sa nature propre, tandis que, dans le composé, l'identité varie selon que le principe d'union est plus ou moins fort. Or, remarque Spinoza, les modifications d'une personne peuvent être parfois si importantes que nous hésitons à lui attribuer cette identité qui nous fait habituellement distinguer les gens[19] (par exemple, l'homme mûr a peine à s'identifier au bébé qu'il sait avoir été, pour ne rien dire des transformations produites par certaines passions ou la folie). Or si nous pouvons ainsi hésiter à reconnaître une personne, c'est que l'idée que nous nous faisons de son identité est susceptible de degrés, ou, autrement dit, qu'elle dépend des ressemblances entre les composants de l'individu. C'est ce qu'observe Hume aussi, lorsque, ayant montré que l'explication philosophique définit l'identité personnelle en tant que lien des perceptions composant l'esprit, capable de divers degrés de force, il laisse ouverte la question de savoir à partir de quel degré précis de cohésion un ensemble perceptif peut être tenu pour une chose identique. Ces hésitations possibles, qui ont leur fondement philosophique, doivent, de l'avis de Hume, être tranchées par la grammaire selon l'utilité pratique[20]. C'est dire à quel point cette identité se réduit à un effet très dérivé — même purement verbal en partie — et est loin de constituer un principe de science certaine*.

Étant acquis que l'idée que l'esprit a naturellement de lui-même est très complexe et confuse, il en résulte que notre conscience de nous-même et l'idée de notre âme qui est en Dieu ne peuvent pas être identiques, vu que, contrairement à la première, cette dernière est adéquate. Cependant, si l'âme et son idée sont une seule et même chose, l'idée que nous avons de nous-même et celle que Dieu a de nous ne doivent-elles pas être identiques? Et alors n'y a-t-il pas contradiction, dans le spinozisme, à attribuer de la confusion à la conscience de soi de l'esprit humain? Il n'en est rien. Pour comprendre comment la même idée peut pourtant différer en nous ou en Dieu, il faut se souvenir que l'homme n'est qu'une partie de la nature, si bien

19. «Fit () aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim.» E 4,39s; S II 240. & CT 2,p,n; S I 52.

20. «All the nice and subtile questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties. () All the disputes concerning the identity of connected objects are merely verbal, except so far as the relation of parts gives rise to some fiction or imaginary principle of union, as we have already observ'd.» THN 1,4,6; H I 543.

qu'il ne peut pas s'expliquer en lui-même dans sa particularité. Et c'est pourquoi l'idée que l'esprit humain a de soi dans l'imagination reste nécessairement confuse. En effet, dans cette idée imaginaire, le corps ou l'âme se confondent avec les autres choses, comme cela arrive dans toutes les imaginations, si bien que notre conscience ne permet pas de définir ce qui appartient en propre à notre nature particulière par contraste avec ce qui appartient aux autres parties de la nature. Néanmoins, comme toutes les imaginations encore, cette idée de notre âme, en soi confuse, devient adéquate en Dieu, non pas par un changement de contenu ou de forme, mais seulement par son intégration dans l'entendement infini — autrement dit, par sa situation dans le contexte de la totalité à laquelle elle appartient et où elle est comprise avec les autres parties, au lieu d'apparaître seule. L'assurance que nous avons immédiatement de notre existence — ou de notre activité pensante en tant que sujet ou personne singulière — est confuse justement à cause de son immédiateté, c'est-à-dire à cause de la manière globale dont nous nous saisissons comme totalité, alors que la définition de notre particularité implique au contraire la référence à d'autres choses, à une totalité plus vaste, et suppose donc une reconnaissance de la singularité de notre âme telle qu'elle est donnée en Dieu. Car Dieu a l'idée ou la connaissance de notre corps en tant que la pensée infinie est affectée d'un grand nombre d'autres idées, et non pas en tant qu'elle constitue l'esprit humain; c'est la raison pour laquelle l'âme ne connaît pas vraiment le corps[21] (ni elle-même). Et pourtant, absolument (ou en Dieu), l'âme n'est pas différente de ce qu'elle est dans sa connaissance de soi-même, si ce n'est de par sa relation à autre chose qu'elle. Dieu connaît l'homme tel que celui-ci se connaît, excepté qu'il connaît en outre ce qui le détermine dans l'extériorité. Par suite, ce que nous connaissons de notre corps est vrai, quoique incomplet (d'où la confusion). Aussi le corps existe-t-il bien tel que nous le sentons, c'est-à-dire en tant que complexe d'affections[22]; et l'âme est effectivement ce flux d'idées que nous percevons. Ce qui nous échappe ou ne se présente à nous que confusément, c'est la particularité vraie de notre personne, qui se définit par rapport à l'ensemble de la réalité, auquel toute

21. «Deus itaque Ideam Corporis humani habet, sive Corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis Ideis affectus est, & non quatenus naturam humanae Mentis constituit, hoc est, Mens humana Corpus humanum non cognoscit.» E 2,19d; S II 108.

22. E 2,13c; S II 96.

détermination modale finie renvoie par le jeu infini des chaînes causales entre modes finis.

Or n'est-ce pas, en d'autres mots, ce que dit aussi Hume? Car, cherchant à trouver le sujet pensant, nous ne pouvons d'abord découvrir que des images ou perceptions particulières, qui composent notre esprit sans définir encore entièrement notre identité personnelle tant que le système de perceptions que nous sommes n'a pas été situé dans le système entier de la nature ou de la réalité, dont nous faisons partie en tant qu'individu concret. Dans cette analyse, chez Hume comme chez Spinoza, l'homme part d'une connaissance inadéquate de lui-même pour arriver, à travers sa critique, à la connaissance adéquate de sa nature, en tant que système partiel ou individu particulier.

Pourtant, ces deux analyses jumelles ne recouvrent-elles pas une différence essentielle? Car, si l'Ecossais juge que notre esprit est réellement composé de perceptions, il semble que Spinoza distingue, lui, les idées qui le composent et les imaginations qu'il possède. Les composants du corps sont en effet des individus de degrés inférieurs (les organes, le sang, etc.), tandis que les images sont seulement des affections de ces organes (et surtout du cerveau). C'est du reste pourquoi nous ne connaissons pas adéquatement les composants réels du corps par ses affections. En outre, comme les composants de l'âme sont les mêmes choses que ceux du corps, l'imagination ne nous en donne pas non plus une connaissance plus claire. Comment est-il possible alors de prétendre que le corps existe de la manière que nous le sentons? Car, ce que nous connaissons de lui, ne sont-ce pas seulement ses affections, tandis que ses composants forment des individus réels représentés de façon confuse seulement dans les images? Il semble que ce soit deux choses distinctes, que de connaître d'une part la manière dont le corps existe — c'est-à-dire ses propres modes ou affections — et de l'autre son essence — ou le rapport de ses composants. Pourtant, cela ne signifie nullement que les images, en tant que modes de modes, se réduisent à de pures fictions sans réalité, car, comme toutes choses, elles sont en Dieu, même si elles n'affectent la substance que dans la mesure où celle-ci est déjà modifiée par le corps humain. Autrement dit, les images par lesquelles l'âme perçoit son corps comme existant en acte, sont vraies en tant qu'elles appartiennent à cette âme[23]. Maintenant, si chaque image

23. «Ideae affectionum Corporis in Deo sunt, quatenus humanae Mentis naturam

exprime une manière d'exister particulière du corps (ou l'une de ses modifications), l'ensemble des images n'exprime-t-il pas son mode d'existence total? Et le mode d'exister du corps ne constitue-t-il pas sa nature? Car, pour une chose, exister, c'est être déterminé comme un mode de l'existence absolue, si bien que le fait qu'un mode soit déterminé d'une multiplicité de manières ne constitue pas pour lui une circonstance presque extérieure ou inessentielle. Non, le mode n'est pas antérieur à sa détermination; et pour le mode fini, cette détermination passe par l'infinité des autres modes. Aussi chaque détermination particulière le définit-elle, et chaque affection qu'il reçoit contribue-t-elle à modifier son existence, de sorte que la totalité de ses affections n'exprime pas seulement l'ensemble de ses manières d'être, mais aussi son mode d'être entier, ou sa nature.

Par conséquent les images sont bien, elles aussi, les parties du corps — et les imaginations, celles de l'âme —, quoiqu'elles lui appartiennent d'une autre façon que ses composants réels (c'est-à-dire les organes et les autres parties du corps découvrables par l'anatomie). En effet, du point de vue de la réalité, seuls ces individus réels forment les vrais composants de l'homme, et les affections indiquent seulement leurs interactions; du point de vue de la science première ou de Dieu, en revanche, les images sont les composants originels du corps, ceux qui le constituent absolument*; et c'est pourquoi, même si les imaginations sont confuses en tant qu'elles forment le premier genre de connaissance, elles sont cependant les voies d'accès — et les seules — à la science vraie, à la connaissance des choses extérieures, de notre corps propre et de notre esprit[24]. Au contraire, les parties réelles ne sont des composants du corps que d'une façon extérieure; en soi, elles restent indépendantes de lui, comme n'importe quel autre corps. Seul le rapport qui les unit les contraint à faire partie de notre corps, si bien qu'elles lui *appartiennent seulement dans la mesure* où *elles* agissent les unes sur les autres et s'affectent réciproquement (selon une certaine loi), de telle façon qu'elles apparaissent ainsi comme les causes des images[25]. Or cette doctrine convient parfaitement avec celle de Hume, dans laquelle les perceptions

constituit, sive Mens humana easdem affectiones percipit, & consequenter ipsum Corpus humanum, idque, ut actu existens.» E 2,19d; S II 108.

24. E 2,26; S II 112. E 2,19; S II 107. E 2,23; S II 110.

25. «Partes, Corpus humanum componentes, ad essentiam ipsius Corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant, & non quatenus, ut Individua, absque relatione ad humanum Corpus considerari possint.» E 2,24d; S II 110.

forment également l'existence absolue dont naît la réalité et le monde représenté, au sein duquel ces mêmes perceptions reparaissent, dégradées au rang de purs effets des contacts entre les choses réelles, tandis que ces dernières se composent entre elles, s'emboîtant les unes dans les autres comme les individus spinozistes, comme des systèmes partiels dans d'autres plus amples à l'intérieur de l'ordre total de la nature.

3

Toutefois, pour Spinoza, quelle que soit sa composition interne, l'individu constitue un mode authentique de la substance qui peut, à ce titre, donner lieu à une idée adéquate, et non pas seulement à un amas d'imaginations confuses. En conséquence, l'essence de l'homme peut se définir de l'intérieur également, comme manifestant d'une certaine façon l'essence divine. Or, par ce lien à l'infini, l'essence individuelle acquiert une identité difficilement explicable à partir de la composition des images. Par suite, si l'essence de chaque homme enveloppe l'indivisibilité de la substance, le mode, considéré en soi, ne doit-il pas posséder une nature indépendante de ses propres modes d'être particuliers, ou du moins une nature antérieure à ses propres affections? Si tel était le cas, les affections de l'homme n'exprimeraient plus que ses diverses situations parmi les autres choses, et non plus sa nature intime. Cependant une telle façon de comprendre l'essence des modes contredirait non seulement la théorie humienne de l'identité personnelle, mais aussi les principes spinozistes, comme nous venons de le montrer; à moins que toute cette analyse de l'individu ne concerne que l'opinion sans rien préjuger de la science intellectuelle, pour laquelle l'essence du corps ne se confondrait pas avec ses affections.

Comment l'essence d'une chose se définit-elle donc en tant qu'elle est une expression de Dieu, c'est-à-dire justement un mode de la substance? Dans cette perspective, l'essence actuelle d'un mode est sa tendance à persévérer dans son être, et rien d'autre[26] (car l'essence se réciproque entièrement avec la chose)[27]. En effet, la substance qu'expriment les modes est indivisiblement être et action, ou existence et puissance absolues, de sorte que l'existence que les modes enveloppent est

26. «Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.» E 3,7; S II 146.
27. E 2,d2; S II 384.

simultanément l'existence en acte et la puissance de la cause de soi — c'est-à-dire la puissance qui pose l'essence de la chose comme existence. Or, étant donné que le mode fini est partiel, ou déterminé de l'extérieur par d'autres modes, dans la durée, cette puissance s'exprime en lui comme une tendance à conserver son être dans la lutte des parties ou des modes finis. Cette définition des choses par le conatus a donc le double avantage d'expliquer l'identité personnelle de l'homme et de le comprendre dans son être réel, comme un agent dans le monde, tandis que la pure collection de perceptions par laquelle l'imagination définit l'individu n'explique pas encore comment l'homme devient un sujet agissant, et non uniquement un sujet pensant. Car comment un flux de perceptions pourrait-il avoir une volonté et tendre vers un but, comment pourrait-il accomplir une véritable action, une action orientée, sans posséder de véritable identité préalable à sa multiplicité externe? En revanche, le conatus unifie aussitôt le mode dans son principe actif, dans son essence actuelle, qui est déjà la volonté ou l'appétit. Car la volonté n'est rien d'autre que le conatus tel qu'il est compris sous l'attribut de la pensée: c'est l'essence actuelle de l'âme. Quant à l'appétit, c'est ce même conatus en tant qu'il désigne l'essence de l'homme comme corps et âme simultanément[28]. Et ce principe actif est automatiquement conscient, vu que l'âme est identique à sa conscience de soi, si bien que la volonté — ou l'essence de l'âme — est nécessairement l'objet d'une idée identique à elle, d'une sorte de conscience active, qui n'est autre que le désir ou la conscience de soi de l'appétit[29]. N'est-ce pas là le portrait authentique de la personne dans sa réalité, capable de pensée et d'action, douée de ressort et de conscience, telle que l'expérience nous la montre vivant réellement dans le monde?

Mais cette théorie du conatus implique-t-elle vraiment une critique de la figure éclatée du mode dans l'imagination? Puisque, pour porter effectivement, cette critique devrait supposer que le caractère actif de l'individu est incompatible avec une identité de pure composition, voyons si Hume en est vraiment réduit à comprendre l'homme comme un pur sujet pensant. Reposons donc la conclusion de la critique de l'identité person-

28. «Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, Voluntas appelatur; sed cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia.» E 3,9s; S II 147.

29. «Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.» E 3,9s; S II 148.

nelle: le sujet pensant n'est pas plus identique que les plantes ou le corps des animaux, dont l'union consiste en une sorte de fin commune des parties, ou d'harmonie fondée sur une influence réciproque des composants[30], cette identité étant par suite fictive au même titre que la réalité[31]. Ceci admis, il est exclu que l'idée de l'esprit puisse se concevoir comme un premier principe simple de l'action humaine, et l'individu apparaît plutôt comme un résultat complexe que comme une origine, une cause, ou une puissance active. Et pourtant, il est faux de refuser tout dynamisme propre à l'idée complexe sous prétexte qu'elle est du côté des effets et non des causes par rapport à ses composants tels que l'analyse les découvre. En effet, résultat et partie du dynamisme de l'imagination, le flux de perceptions qui forme notre âme n'a rien de statique; c'est lui au contraire qui coule à travers la réalité et anime son théâtre.

Pour exprimer ce dynamisme et l'identité de la personne, disons que l'esprit humain est une substance. Ce faisant, nous ne contredisons nullement la critique humienne de la substance, pourvu que nous n'entendions pas ce terme ici dans le sens absolu où il désigne l'autonomie parfaite des perceptions simples, mais dans son sens relatif où il signifie l'union d'un composé. En effet, tant qu'on ne confond pas ces deux significations, il n'y a aucun inconvénient à définir l'esprit ou la personne (ou n'importe quel objet complexe) comme une substance. Car alors nous ne voulons pas dire que, finalement, le composé est tout de même un objet simple paraissant sous des aspects variés (selon les opinions d'une philosophie confuse) — car cela, on peut bien le prétendre verbalement, mais non pas le concevoir —; non, ce que nous entendons vraiment dans de telles expressions, c'est justement que la chose est un composé, comme il va de soi. Bref, nous appelons dans ce cas «substance» un ensemble de perceptions réunies, ou une collection de qualités, dont l'«identité» commune n'est pas celle de la chose simple[32]. Or telle est précisément l'identité de la personne.

C'est la confusion de ces deux sens de «substance» qui nous fait croire à l'existence d'une qualité simple et autonome formant l'union des composés là où nous découvrons une union de qualités, et c'est parce que nous ne trouvons nulle part cette

30. THN 1,4,6; H I 538.

31. «The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies.» THN 1,4,6; H I 540.

32. «We have () no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities, nor have we any other meaning when we either talk or reason concerning it» THN 1,1,6; H I 324.

perception séparée et simple qui constituerait l'union substantielle, que nous supposons la substance cachée sous les qualités qu'elle supporte et réunit. Mais cette fiction de la substance simple et inconnue à laquelle se référeraient les qualités de la substance composée est inutile pour comprendre cette dernière; car le principe d'union des perceptions complexes (telles que l'esprit) peut être découvert ailleurs, dans les relations qui associent les composants[33] (celles de contiguïté et de causalité, par exemple, dans les cas les plus courants de substances corporelles, celles de ressemblance et de causalité pour l'esprit, etc.). Or cette qualité relationnelle ou associative de la substance complexe exprime justement le dynamisme qui constitue son essence. Car non seulement les perceptions sont associées et maintenues ensemble en une totalité dont la cohésion peut être très forte — au point que nous sommes souvent tentés de prendre le complexe pour un élément simple —, mais le principe d'union des perceptions composées tend — selon la dynamique de la ressemblance qui est à l'origine de l'association des perceptions et qui fonde d'ailleurs ainsi toute dynamique — à se répandre toujours hors de ses limites passées et à s'amalgamer d'autres qualités pour les assimiler progressivement au noyau de la substance complexe[34]. Du reste, où pourrait bien se situer le dynamisme dans un monde de perceptions dont les éléments simples sont des substances réellement distinctes et autonomes, sinon dans les relations qui s'établissent entre ces substances simples et les associent?

Mais jusqu'à quel point ce dynamisme de la substance composée est-il comparable au conatus? Car Spinoza ne présente pas le conatus comme le lien des affections d'un mode, mais comme la tendance du mode à affirmer son être dans la lutte des modes pour l'existence actuelle. Autrement dit, si la substance complexe se définissait par un conatus, elle n'existerait qu'autant qu'elle tendrait à se conserver dans le flux des existences. Or c'est évidemment le cas. Il va de soi en effet que la puissance d'assimilation de la substance complexe tend justement à la conserver dans l'existence actuelle ou à la faire redevenir actuelle le plus longtemps possible; car, en s'assimilant de

33. «The particular qualities, which form a substance, are commonly refer'd to an unknown *something*, in which they are supposed to inhere; or granting this fiction should not take place, are at least supposed to be closely and inseparably connected by the relations of contiguity and causation.» THN 1.1.6; H I 324.

34. «The principal of union being regarded as the chief part of the complex idea, gives entrance to whatever quality afterwards occurs, and is equally comprehended by it, as are the others, which first presented themselves.» THN 1,1,6; H I 324-25.

nouvelles impressions, la substance entière acquiert par ce lien la réalité de ces impressions — alors que si la substance complexe restait une pure collection statique, elle perdrait ce contact direct avec le présent et, partant, elle cesserait aussitôt de posséder l'existence actuelle, si bien que le monde resterait purement fictif et que la réalité se limiterait à la pure suite des ordres relativement peu complexes et instables des impressions. Il est évident aussi que l'expansion dynamique de la substance complexe entre bien dans une lutte pour l'existence parmi d'autres substances concurrentes, car c'est dans la mesure où la relation entre les éléments d'une substance et les nouvelles impressions est plus forte ou plus directe, que cette substance se les associe et l'emporte ainsi sur ses concurrentes. En outre, de même que le conatus est l'essence du mode, cette association des parties de la substance complexe en constitue également l'essence, attendu que, hors de ce lien, cette substance n'est rien, tandis qu'elle existe nécessairement dès que cette union est donnée. Ainsi, comme chez Spinoza, la chose complexe ou l'individu a une essence nécessairement active, car elle est constituée par le dynamisme même qui tend à la conserver dans la réalité pour une durée indéfinie*.

De surcroît, non seulement les deux conceptions de la chose réelle sont compatibles en ce qui concerne leur puissance d'exister, mais la structure intime des deux doctrines est également très semblable, si bien qu'elles paraissent ici marcher entièrement de pair. En effet, si l'essence du mode est le conatus, il n'en demeure pas moins que les modes sont aussi des individus dont l'essence est un certain rapport propre. En conclura-t-on que les modes ont deux essences différentes? Évidemment non. Il suffit de lire Hume pour voir que les choses tendent naturellement à se conserver ou à se prolonger dans la réalité justement parce qu'elles sont des rapports. Voilà pourquoi le conatus et le rapport sont deux expressions équivalentes de l'essence de l'individu. Et effectivement, comment un individu persisterait-il dans la durée réelle autrement qu'en trouvant toujours des parties réelles qu'il puisse soumettre à sa loi et lier ainsi selon son rapport constitutif? Et les lois de la conservation des individus[35] dont Spinoza fait la théorie n'expliquent-elles pas précisément la manière dont la substance complexe doit rester liée aux impressions pour continuer à exister réellement?

35. E 2; S II 99-102.

L'apparente contradiction entre l'aspect de composition de l'individu et l'unité de sa puissance disparaît donc*. Du même coup, il ne reste plus d'opposition de nature entre le mode et ses affections, car l'effort du mode complexe pour persister dans l'existence réelle se révèle identique à la poursuite — à tous les niveaux de complexité ou d'association — de la lutte des images pour la présence dans la représentation. Quant à la différence faite par Spinoza entre les parties réelles du corps et les images, elle complète la description humienne de la substance complexe en discernant les composants absolus et les composants représentés, distinction qui se déduit du caractère réel de l'identité de la personne ou de l'objet complexe. (En ce qui concerne la divergence dans la dénomination de la chose composée, soit comme substance, soit comme mode, nous pouvons la considérer ici comme purement verbale, car elle ne prendra d'importance que pour la conception de la relation des choses à leur origine absolue.)

De cette théorie commune aux deux philosophies de la chose réelle et de l'identité personnelle, il découle encore quelques conséquences sur lesquelles les deux philosophes devraient se trouver automatiquement d'accord.

La volonté, par exemple, est pour Spinoza identique au conatus en tant que celui-ci définit l'esprit humain. On peut donc supposer que chez Hume aussi la volonté s'identifiera au principe d'union de la perception très complexe qu'est l'esprit humain, dont elle désignera simplement le dynamisme. Ceci expliquerait que les deux philosophes tiennent également à ne pas excepter la volonté humaine du déterminisme universel, car, si l'homme pouvait se décider à agir sans raison, il faudrait en conclure qu'il s'est aussi créé lui-même, par une simple décision de son libre arbitre, vu que la volonté et l'essence actuelle de l'esprit sont une seule et même chose. Et effectivement, le principe actif de l'homme, que Hume désigne plutôt comme son caractère, est bien identique au lien qui constitue le moi (comme nous le verrons dans l'examen des passions).

Il est vrai que le *Traité* ne définit pas la volonté de cette façon, mais comme une impression que nous sentons lorsque nous entreprenons consciemment une nouvelle action, soit que nous commencions un mouvement corporel, soit que nous fassions apparaître une nouvelle idée; ce sentiment est original et ne se réduit à aucun autre[36]. En fait, cette im-

36. «By the *will*, I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind.*» THN 2.3.1; H II 181.

pression n'est rien d'autre que l'effort dont nous sommes conscient lorsque nous voulons quelque chose — effort qui n'apparaît presque pas tant que nous dirigeons le flot aisé de nos pensées, mais qui se fait fortement sentir au contraire dès que nous astreignons notre corps à des actions pénibles. (Nous savons que ce sentiment nous impressionne même tellement que nous faisons de l'effort le modèle du lien causal, et le projetons dans toute cause, attribuant ainsi à celle-ci une force fictive qui produirait l'effet justement par une sorte d'effort semblable à celui dont nous sommes conscient quand nous agissons.)[37]

Cette définition de la volonté paraît contredire celle de Spinoza, pour qui la volonté est l'essence active de l'âme; car il n'y a pas d'idée particulière de l'esprit, tandis que la volonté de Hume est bien un sentiment singulier, distinct en soi du reste de l'esprit. Toutefois, ici encore, la différence des doctrines est purement verbale. En effet, ce sentiment distinct de volonté n'est qu'une perception accompagnant les nouvelles associations par lesquelles l'esprit s'étend et se conserve dans la réalité; il n'est pas cette association elle-même, pas plus que l'effort n'est la causalité, si bien que le véritable «effort» pour persévérer dans l'existence est l'association elle-même ou la «volonté» constitutive de l'esprit, qui n'apparaît jamais qu'à la réflexion, lorsque le sujet humain se ressaisit en tant que perception très complexe. Cette volonté-sentiment décrite par Hume se rapporte donc à la volonté-essence comme le sentiment d'effort à l'appétit corporel ou à la connexion causale effective.

La volonté étant l'effort de l'âme pour conserver son être parmi les autres réalités, celles-ci se présentent à la conscience active qui accompagne cette volonté — au désir — comme des résistances ou des aides, et, dans cette fonction, les autres modes ne restent pas étrangers à l'âme, mais contibuent à déterminer son essence (d'où le sentiment d'effort qui accompagne souvent l'action volontaire). La volonté est en effet la puissance de l'âme en tant que celle-ci fait partie d'un tout dans lequel seul elle peut exister réellement et accomplir son essence d'âme singulière. Aussi cette puissance de l'âme (ou du corps, ou de l'homme) par laquelle elle subsiste dans le monde, n'exprime-t-elle plus Dieu absolument, mais seulement de façon partielle ou limitée; et cette manière dont elle exprime Dieu est identique à celle dont l'ensemble de la nature imprime la cause absolue en elle. En effet, les principes de l'association — en tant qu'ils forment l'esprit individuel — ne sont pas les relations absolues de la raison, mais les liens constitutifs d'un système dont l'existence n'est plus considérée dans son absoluité, mais dans sa réalité, c'est-à-dire dans son rapport à la totalité du système réel, qui détermine ses composants par lesquels il est

37. «No animal can put external bodies in motion without the sentiment of a *nisus* or endeavour (). These sensations, which are merely animal, and from which we can *à priori* draw no inference, we are apt to transfer to inanimate objects.» EHU 7,2; H IV 64n. & H IV 56n.

déterminé en retour. C'est donc essentiellement que l'âme est une partie d'un tout, si bien qu'elle se définit par cette seule participation, en tant qu'elle est réelle ou finie; ce qui n'empêche pas au demeurant qu'elle conserve aussi une vérité absolue.

Cette définition de l'âme par rapport au système de la réalité a aussi pour conséquence l'identité de l'âme et du corps dans la personne concrète (ce qui confirme la doctrine spinoziste de l'identité des modes à travers les attributs); car la différence entre l'intérieur et l'extérieur qui fonde la définition de l'esprit individuel, implique une comparaison d'objets situés dans un milieu homogène, attendu qu'elle ne correspond pas à la différence de niveaux entre l'existence absolue (qui serait celle de l'esprit dans l'idéalisme) et la simple réalité. Cette identité de l'âme et du corps, clairement affirmée par Spinoza, est également suggérée par Hume. En effet, les impressions internes, qui définissent l'intimité d'une personne, se définissent par la coïncidence entre leur existence ou présence absolue et leur réalité en tant qu'objets — c'est ainsi qu'une douleur n'existe pas hors de sa perception. Or cet ensemble d'impressions «internes» constitue justement aussi le corps propre, qui nous demeure toujours présent, et dont la situation dans le système réel (auquel il appartient aussi comme toute réalité, ce qui explique qu'il ait également un aspect d'extériorité) définit notre perspective particulière. Ainsi, dans la personne singulière, l'âme et le corps se définissent de la même manière et sont donc identiques. C'est pourquoi Hume peut utiliser les termes d'âme et de corps comme des synonymes par rapport aux constituants propres de la personne[38]. Comment distinguer en effet entre la douleur du corps ou celle de l'âme, entre la vision de l'œil et celle de l'esprit, entre le toucher de la main et celui du sujet pensant, ou entre le lieu du corps et celui de nos pensées? N'est-ce pas la même collection de perceptions qui définit l'essence du corps et de l'âme et leur donne dans la réalité l'identité relative d'une personne? Ne voit-on pas que l'âme a juste autant de manières de percevoir la réalité que le corps a de sens, que l'espace intime du corps se confond avec le domaine des sources d'impressions internes, bref que les organes du corps et ceux de l'âme sont les mêmes? Tout est commun entre l'âme et le corps, dit Hume, les organes de l'un sont

38. «Bodily pains and pleasures () arise originally in the soul, or in the body, whichever you please to call it, without any preceding thought or perception.» THN 2,1,1; H II 76.

toujours ceux de l'autre[39]. Ainsi, comme chez Spinoza, l'unité de la personne dans son existence absolue ou purement perceptive implique l'identité fondamentale de l'âme et du corps dans son existence réelle, et, partant, l'identité des composants réels de ces deux aspects superficiels de l'individu.

4

La conséquence la plus importante de l'identité de l'essence et du conatus de l'individu — ou de l'unité et du dynamisme de la personne — est peut-être celle qui concerne la finalité de la vie humaine. Car si le moteur du sujet constitue sa nature, le bien ne peut plus se définir comme une fin extérieure à lui et réglant son action du dehors. Selon Spinoza, la tendance à se perpétuer définit l'individu comme partie de la réalité en lui donnant une participation directe à la puissance par laquelle le monde existe. Ainsi, l'homme est une partie de la puissance de la nature et exprime la puissance infinie de Dieu d'une façon déterminée. Et, pour Hume également, la substance composée existe de par le même mécanisme associatif qui constitue l'ensemble de la nature, dont elle est un composant. Or, dans cette réalité, on ne découvre pas d'autres principes absolus que ceux, internes, de sa genèse, et ces principes immanents suffisent à l'expliquer. En effet, la réalité — dans son ensemble et dans ses parties — est un résultat, et un résultat d'une nature telle qu'il est compris dans son origine: elle est un mode de la cause absolue, ou l'association perceptive dans sa concrétude. Il ne reste donc aucun vide dans la nature où une fin puisse se glisser; le monde ne réclame ni ne tolère aucune «cause» différente de celle qui s'exprime déjà dans ses effets naturels; ses seuls principes sont ceux qui expliquent la constitution de la réalité. Par suite, l'homme, en tant que chose naturelle — et l'homme n'est rien d'autre qu'une partie de la nature —, ne trouve jamais hors de lui, dans la nature, aucune fin s'imposant à lui comme son devoir-être-autre absolu. Car, encore une fois, l'essence des êtres naturels est leur tendance à accaparer l'existence par leur propre action, et non pas un autre être réclamant leur soumission. Bref, l'être et l'action coïncident dans la nature sans jamais donner lieu, absolument, à la faille d'un devoir-être. C'est pourquoi Hume s'étonne de voir les métaphysiciens passer sans autre forme de

39. «Every thing is in common betwixt soul and body, The organs of the one are all of them the organs of the other.» *Of the Immortality of the Soul*: H IV 405.

procès de constatations concernant l'être ou les faits à des préceptes concernant le devoir, comme s'il y avait homogénéité entre l'être et l'obligation morale[40].

Non, on ne trouve pas le sens de la vie humaine dans une sorte de bien en soi dont se déduirait ce que l'homme doit faire. Il faut au contraire savoir ce que l'homme tend à faire pour en conclure la définition du bien. Car l'absolu n'est pas le bien en soi, mais cette puissance qui s'exprime dans le conatus ou le dynamisme des choses, et qui fait juger bon aux hommes ce qu'ils désirent (c'est-à-dire ce vers quoi ils tendent naturellement). Bref, à en croire Spinoza, nous ne désirons pas une chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous la désirons[41]. Par suite, le bien des hommes (et de toutes choses) se définit comme ce qu'ils désirent: savoir conserver et renforcer leur existence actuelle. Autrement dit, le bien de chaque chose consiste en l'accroissement de son actualité ou réalité, tandis que son mal sera au contraire la perte de cette réalité ou perfection.

Ce bien, nous y tendons, nous le cherchons automatiquement. Et, dans la mesure où cet effort est un désir, nous le connaissons également; il affecte notre désir par sa présence ou son absence, ou plutôt ces affections le définissent et le situent par rapport à nous, bref, elles le constituent. En effet, de même que nous sommes conscient de notre essence active, dans le désir, de même nous sentons les modifications de notre perfection par des affections typiques: la joie pour l'augmentation, et la tristesse pour la diminution[42]. Ainsi le bien et le mal peuvent-ils également se définir par rapport à leur existence psychologique. En effet, comme nous nommons bon ce qui nous rend plus réel, et que nous avons conscience de cet accroissement de perfection dans la joie, il s'ensuit que le bien et la joie sont synonymes — et le même raisonnement montrera qu'à l'inverse le mal se confond avec la tristesse.

En outre, l'homme étant une partie de la nature, son action n'est pas directe, mais médiatisée par les autres parties — le désir cherche le bien à travers une distance, il n'est pas immédiatement joie —, ou, en d'autres termes, l'homme est également déterminé de l'extérieur à exister ou non. Les autres choses de

40. THN 3,1,1 ; H II 245.

41. «Constat () nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.» E 3,9s; S II 148.

42. «Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem.» E 3,ad,d2& d3 ; S II 191.

la nature interviennent dans son rapport à son bien, soit en le favorisant, soit en le défavorisant. Celles qui l'aident à se maintenir dans la durée accroissent sa réalité et sa joie, tandis que celles qui l'excluent de la réalité diminuent sa perfection et augmentent sa tristesse. Par suite, les causes de joie deviendront des biens, indirectement; et inversement pour les causes de tristesse[43]. De cette façon toutes les réalités deviennent bonnes ou mauvaises dans la perspective de l'homme singulier, selon le type d'influence qu'elles exercent sur lui dans le système de la nature.

La théorie de Hume est très similaire à celle de Spinoza sur cette question des valeurs, quoique l'exposé se développe dans un autre ordre, partant du donné perceptif pour reconstituer le principe actif de l'homme. Hume constate que les objets que nous nommons des biens sont ceux qui produisent une sensation agréable, et que nous appelons mauvais au contraire ceux qui nous déplaisent[44]. Nous procédons de même avec les objets qui produisent en nous du plaisir ou du déplaisir en aidant ou en contrariant notre tendance naturelle ou nos passions[45] (c'est-à-dire, en langage spinoziste, notre désir). Ainsi, le bien et le mal, directs ou indirects, sont définis par nos passions et n'ont pas d'autre être que ce rapport à nos tendances, ni d'autre existence que le plaisir ou le déplaisir.

On objectera peut-être que, malgré leur résultat semblable, les doctrines de Hume et de Spinoza divergent profondément sur la question du bien, car, tandis que le premier se contente de mettre en équation le plaisir et le bien, le second fonde cette identité sur sa théorie du conatus et donne ainsi à la joie et à la tristesse un sens autre que purement psychologique. En effet, alors que Spinoza comprend la joie et la tristesse à partir du désir (et donc de l'essence de l'homme), Hume, par contre, conformément à son attitude d'empiriste ou de «pur psychologue», explique le désir à partir du bien et du mal, et le fait donc dépendre du plaisir et du déplaisir. Il en vient ainsi à opposer le désir à l'aversion[46], montrant par là qu'il n'a pas vu dans le désir la vraie essence actuelle ou affirmative de l'homme, mais seulement l'une de ses passions parmi d'autres. Il suit de là que la volonté naît du bien et du mal, de sorte que l'essence active de l'homme

43. «Per bonum hic intelligo omne genus Laetitiae, & quicquid porro ad eandem conducit, & praecipue id, quod desiderio, qualacunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne Tristitiae genus, & praecipue id, quod desiderium frustratur.» E 3,39s; S II 170.

44. «Some objects produce immediately an agreeable sensation, by the original structure of our organs, and are thence denominated GOOD; others, from their immediate disagreeable sensation, acquire the appelation of EVIL.» DP 1; H IV 139.

45. «Some objects again, by being naturally conformable or contrary to passion, excite an agreeable or painful sensation; and are thence called *good* or *evil*.» DP 1; H IV 139.

46. «DESIRE arises from good considered simply; and AVERSION, from evil. The WILL exerts itself, when either the presence of the good or absence of the evil may be attained by any action of the mind or body.» DP 1; H IV 139.

paraît devenir secondaire par rapport à son être perceptif. On ajoutera peut-être encore que, tandis que la joie est pour Spinoza le signe ou l'idée d'un accroissement de perfection, le plaisir constitue pour l'hédoniste écossais le bien digne d'être recherché pour lui-même. En effet, ne fait-il pas dire à l'un de ses personnages — l'épicurien justement — que la sagesse montre la voie du plaisir, se contentant d'imiter ainsi la nature[47]? et que même, s'il existe un Dieu, alors son bonheur doit être de voir les hommes jouir du plus grand plaisir, en vue duquel seul ils ont été créés[48]? Et Hume n'avoue-t-il pas de surcroît que toute sa morale se résume dans la recherche du plus grand plaisir possible et ne demande de ses adeptes que l'habileté dans le calcul pour atteindre à ce bien en échangeant les plus petite plaisirs contre les plus grands[49]?

Cependant Spinoza nous demande-t-il autre chose? Non; pour lui aussi, la raison nous fait préférer constamment le plus grand bien ou le plus petit mal, c'est-à-dire la plus grande joie ou la plus petite tristesse[50]. Et pourtant, encore qu'ils s'accordent sur ce point, aucun des deux auteurs n'est véritablement hédoniste, car ni l'un ni l'autre ne fait du plaisir l'origine première de toute action. En effet, nous ne cherchons pas le plaisir par parti pris de nous tourner exclusivement vers lui. Au contraire, c'est le plaisir qui vient toujours accomplir notre désir, quel qu'il soit, lorsqu'il s'exauce. En réalité, nous avons déjà des passions qui nous font rechercher leur satisfaction et qui engendrent ainsi le bien et, avec lui, le plaisir. Certes, ce dernier peut aussi devenir à son tour l'objet de désirs, mais seulement de façon indirecte, comme des manières de viser un bien qui s'est constitué antérieurement par les besoins originaires que nous en avons. Il y a une passion qui vise immédiatement l'objet et en fait notre bien, dit Hume, et il y a d'autres passions, secondaires, qui naissent ensuite et visent cet objet une fois qu'il est devenu un bien grâce aux affections originales[51].

Il est donc évident que Hume ne subordonne pas l'essence active de l'homme à des valeurs en soi — à l'attrait de certaines sensations —, mais qu'il fait naître au contraire le bien et le mal du dynamisme essentiel de la nature humaine, de son instinct ou de ses passions originaires, qui correspondent à l'appétit spinoziste. Il va également de soi que ce désir ou cette volonté dont Hume disait qu'elles naissent du bien et du mal, ne sont que des passions secondaires, présupposant l'existence du bien et, partant, l'existence d'un autre désir et d'une autre volonté, d'un instinct, de besoins ou de passions plus originaires.

47. «Wisdom points out to you the road to pleasure: Nature too beckons you to follow her in that smooth and flowery path.» *The Epicurean*; H III 201.

48. «If any governing mind preside, he must be pleased to see us fulfil the ends of our being, and enjoy that pleasure, for which alone we were created.» *The Epicurean*; H III 203.

49. «Virtue () declares, that her sole purpose is, to make her votaries and all mankind, during every instant of their existence, if possible, cheerful and happy; nor does she ever willingly part with any pleasure but in hopes of ample compensation in some other period of their lives. The sole trouble, which she demands, is that of just calculation, and a steady preference of the greater happiness.» EPM 9,2; H IV 254.

50. «De duobus bonis majus, & de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.» E 4,65; S II 259.

51. «There is a passion, which points immediately to the object, and constitutes it our good or happiness; as there are other secondary passions, which afterwards arise, and pursue it as a part of our happiness, when once it is constituted such by our original affections.» EPM ap2; H IV 271. & THN 2,3,9; H II 215.

Cette théorie, commune aux deux philosophes, de l'homme en tant qu'agent réel, et de la relativité des valeurs par rapport au principe actif constitutif des individus, implique de la part des deux penseurs une attitude semblable dans les questions principales de la morale de la vie ordinaire. Elle leur donne aussi un adversaire commun dans les moralistes qui veulent enchaîner l'homme à un bien surnaturel et lui donner ainsi des devoirs qui contredisent sa nature. Contre cette doctrine Hume et Spinoza pourront produire des objections presque identiques, ainsi que nous allons le voir.

LA SUPERSTITION TRISTE

1

La partialité, la perspective de l'individu dans le monde, ne fait qu'un avec son essence active. Et, par rapport à l'action de la personne ou à sa tendance à se répandre dans la durée, toutes les choses s'ordonnent selon les valeurs du bien et du mal, en raison de leur aptitude à satisfaire ou non le désir ou l'instinct et à produire soit la joie ou le plaisir, soit au contraire la peine et la tristesse. Dans la vie pratique, les choses paraissent même se fondre dans leur valeur pour nos besoins, si bien que nous les hiérarchisons selon leur capacité de produire des biens ou des maux, et les définissons par ces valeurs. Par ce procédé, et à cause du lien plus ou moins direct de toutes les choses particulières dans la nature, tous les êtres acquièrent un rapport à nos désirs ou à nos passions, de sorte que, de proche en proche, en suivant les relations causales, nous définissons la nature entière par ces deux valeurs du bien et du mal. En effet, même ce qui n'est pas bon ou mauvais directement le devient indirectement par le fait qu'il favorise ou défavorise la présence des biens ou des maux, c'est-à-dire par son utilité ou son caractère nuisible. Par suite, notre tendance instinctive vers la plus grande joie nous pousse aussi à rechercher ce qui nous paraît utile et nous absorbe tellement dans nos désirs que nous confondons l'être des choses avec ce rapport qu'elles ont avec notre bien. C'est cette confusion qui fait imaginer aux hommes que les choses sont régies par des causes finales et s'ordonnent en fonction de l'utilité du genre humain[1], ces premières fictions entraînant mille autres erreurs et engendrant quantité de superstitions.

Mais qu'importe pour la vie pratique et la recherche du bonheur, pensera-t-on, car au moins la nature vue dans la perspective de l'homme actif est tout entière rapportée à son bien, à

1. «Sequitur (), homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant (). Hinc factum, ut omnia naturalia, tanquam ad suum utile media considerent.» E 1,ap; S II 78.

son utilité, à sa joie ou à son plaisir, et c'est ce qui compte pour le mener à son but! Du reste cette illusion naturelle ne peut que confirmer la thèse que l'essence de l'homme est son désir, c'est-à-dire un élan spontané vers la plus grande joie, si bien que toute son action n'a qu'un seul but, qui est de se procurer le maximum de plaisirs et d'éviter les peines autant que possible.

Cependant les faits nous montrent souvent les hommes sous de tout autres couleurs. A toutes les époques et en tous lieux — dans l'Europe des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles aussi bien qu'aujourd'hui —, on entend prêcher et l'on voit pratiquer toutes sortes de morales qui condamnent la joie et les plaisirs, et louent au contraire la tristesse, la douleur, le renoncement aux biens, la complaisance dans le repentir, l'humilité ennemie de l'expansion vitale naturelle, le dénuement, voire le sacrifice de sa propre vie. On voit partout les prêtres de la tristesse, sûrs d'eux, harranguer des foules craintives qui, par peur du mal, évitent la joie et les plaisirs. Les prophètes inspirés de ces morales de la tristesse nous apprennent en effet que les biens apparents sont les vrais maux pour ceux qui, comme eux, voient la réalité profonde des choses. Bref, à les en croire, la vérité est toute contraire à l'enseignement de Hume et de Spinoza. Qu'en est-il donc de cette vérité qu'ils annoncent avec tant de persuasion?

Comme Hume, adepte d'une vertu aimable et agréable, Spinoza a opté pour la joie et condamne l'interdiction du plaisir, qu'il attribue à une superstition aussi féroce que triste[2]. Voilà donc la nature réinstallée dans ses droits! Toutefois rien n'est changé aux faits, car, condamnés ou non par le philosophe, les prêtres de la superstition triste continuent à la répandre avec succès, et il reste par conséquent à comprendre comment l'homme peut dévier de sa nature au point de la contredire. En effet, si l'homme agit vraiment dans le seul but de se conserver et d'augmenter sa joie, ne faudra-t-il pas, paradoxalement, que ce soit encore cette joie qu'il cherche en se la refusant? Dans le cas contraire il serait simplement faux de définir l'homme par son instinct ou son désir naturel.

En fait, selon Spinoza, les choses sont susceptibles de subir deux sortes de modifications en ce qui concerne leur réalité: soit un accroissement, soit une diminution. Et de même le désir prend deux formes distinctes face aux causes de ces deux types de modifications: il devient soit désir positif, soit répulsion ou

2. «Nihil profecto nisi torva, & tristis superstitio delectari prohibet.» E 4.45s; S II 244. & E 4.ap31; S II 275. & *Of Refinement in the Arts*; H III 299.

aversion. Ainsi la tendance active de l'homme peut-elle prendre une forme négative, et c'est d'elle que naît la superstition. Plus précisément, la superstition a son origine dans la crainte, c'est-à-dire dans l'aversion à l'égard d'un mal possible (et dans toutes les affections négatives qui accompagnent généralement la crainte). Seule la crainte, dit Spinoza, fait délirer les hommes; c'est pourquoi la cause de laquelle la superstition est née, et par laquelle elle se conserve et est répandue, est la crainte[3]. Et Hume ajoute que la faiblesse, la crainte, la mélancolie sont avec l'ignorance les vraies sources de la superstition[4]. Il n'y a d'ailleurs nul mystère à ce que la crainte puisse avoir une telle influence sur l'opinion des hommes, car, dans un être tout tourné vers l'action dans le temps, la pensée regarde toujours le futur et se perd dans les probabilités. Dans ce champ incertain, la crainte nous fait envisager les causes hostiles à notre personne et nous met déjà dans un état de tristesse par la présence anticipée qu'elle donne à ces maux probables[5], si bien qu'elle apporte elle-même le mal redouté, se renforce à son contact, le gonfle en retour et le rend ainsi souvent plus terrible que la réalité elle-même.

Alors, explique Hume, dans ce cercle de la crainte, l'incertitude laisse l'imagination suivre la pente de cette passion et la pousse à former sous sa domination les spectres les plus horribles, de sorte que ces démons deviennent les premiers dieux des *premières religions* de l'humanité, dont le pouvoir est fondé sur la terreur[6]. Ces dieux nés de la crainte et inventés comme des maux, ne peuvent effectivement qu'être cruels envers les hommes, qui se croient condamnés par leurs divinités à souffrir et pensent par conséquent leur plaire en souffrant. Au demeurant, le raffinement des religions ne change rien à cet état misérable des superstitieux, car plus les dieux deviennent puissants, plus le pouvoir absolu est concentré par l'imagination de ses malheureux adorateurs dans les mains d'un seul dieu tout puissant, et plus les terreurs des superstitieux tendent à les jeter dans des mortifications de toutes sortes afin de lui plaire. Face à ce dieu dans les mains duquel il voit sa vie entière tenir, le superstitieux juge ne pouvoir la conserver et éviter les pires maux qu'en se plongeant constamment dans la souffrance,

3. «Tantum timor homines insanire facit. Causa itaque, a qua superstitio oritur, conservatur, & fovetur, metus est.» TTP pr; S III 5-6. & Ep 76; S IV 323.

4. «Weakness, fear, melancholy, together with ignorance, are, therefore, the true sources of SUPERSTITION.» *Of Superstition and Enthousiasm*; H III 145.

5. E 3,ad13expl; S II 194.

6. NHR 13; H IV 352-53. & NHR 3; H IV 317.

qu'en s'anéantissant à moitié dans l'humilité et en satisfaisant ainsi la féroce passion de son dieu[7].

Ainsi, par ces détours, la recherche universelle du plaisir aboutit — dans des cas pathologiques très fréquents — à son contraire.

Ce retournement opéré par la crainte a pour conditions premièrement notre capacité d'envisager les possibles et de les comparer, deuxièmement la liaison du bien et de l'utile, c'est-à-dire le caractère médiat des biens désirés, et troisièmement l'extériorité réciproque des choses ou leur contingence, et, partant, leur caractère seulement probable. A cause du futur, aucun bien présent n'est assuré, c'est-à-dire sans concurrence dans la durée. A cause de la médiation du bien par l'utile, les causes de plaisir ou de douleur sont liées dans le système de la nature à toutes les autres causes de biens ou de maux. Et à cause de la contingence, l'utilité des choses n'est que probable. La conjugaison de ces circonstances explique donc qu'un bien ne soit pas toujours bon, ni un mal toujours mauvais. Souvent en effet un petit bien prépare un grand mal, tandis qu'à l'inverse un petit mal est fréquemment la condition d'un grand bien. Alors, de cette constatation, élevée par la crainte à l'absolu, le superstitieux peut faire la base de toute sa morale et rechercher les maux pour mériter le plus grand bien. Plus encore, il peut se persuader que les plaisirs sont des maux réels, par rapport auxquels les douleurs n'en sont que de légers, le bien du craintif ne devenant plus alors qu'une valeur négative — et même doublement — consistant seulement à échapper au pire. Les projections anthropomorphiques des religions vulgaires font le reste pour établir fermement ces sophismes de la crainte.

Il va de soi au demeurant que rien n'est plus légitime que de constater cette ambiguïté des valeurs. L'implication de l'utile dans la contingence de la causalité extérieure peut effectivement transformer un bien immédiat en un mal médiat. Il est donc justifié de tenir compte de ce facteur dans l'éthique. Ainsi, il existe pour Spinoza des plaisirs particuliers qui, à être trop recherchés, nuisent à l'ensemble de l'individu; et il existe inversement des douleurs particulières dont l'effet peut être bénéfique en nous détournant de tels plaisirs[8]. Et Hume va jusqu'à proclamer que la recherche exclusive des plaisirs immédiats est la principale source des malheurs des hommes, le contentement présent leur cachant celles d'entre les consé-

7. «Where the deity is represented as infinitely superior to mankind, this belief, though altogether just, is apt, when joined with superstitious terrors, to sink the human mind into the lowest submission and abasement, and to represent the monkish virtues of mortification, penance, humility, and passive suffering, as the only qualities which are acceptable to him.» NHR 10; H IV 339.

8. E 4,43; S II 242.

quences de leurs actes qui dépassent leur projet borné[9]. C'est pourquoi la morale du plaisir est loin de se limiter à recommander indistinctement tous les plaisirs; elle réclame, rappelons-le, le juste calcul.

On voit donc comment la superstition triste est possible dans un monde où l'homme se définit pourtant par sa tendance vers la joie. La fréquence de cette sorte de maladie morale a d'ailleurs des causes réelles évidentes. L'homme étant une partie seulement de la réalité, sa force est infiniment surpassée par celle des autres choses[10], si bien qu'il peut subir de la part des réalités contraires à la sienne des modifications telles que sa propre nature devienne contradictoire et se détruise elle-même, comme cela est évident dans les cas extrêmes que constituent les suicides — car personne, dit Spinoza, ne se suicide de par la nécessité de sa propre nature, mais seulement contraint par des causes extérieures, ce qui peut arriver de mille façons[11].

Néanmoins, en général, les choses qui nous sont utiles et celles qui nous sont nuisibles nous entourent à peu près en quantités égales. Alors pourquoi la crainte parvient-elle si souvent à dominer les hommes au point de les conduire à la superstition et à une sorte de lent suicide par leur aversion pathologique de la joie?

D'abord, bien entendu, il y a des situations où les maux tendent à prévaloir, des états de misère où les hommes vivent dans des conditions très précaires et sont menacés de mille dangers qui leur font constamment entrevoir la mort. Alors, ignorants de l'ordre de la nature et des causes habituelles des choses, ils en jugent selon leur désir, et leur misère les jette dans les fluctuations de la crainte et de l'espoir, de sorte qu'ils espèrent encore dans leurs craintes éviter le pire, mais sans savoir comment, et qu'ils craignent toujours dans leurs espoirs, parce que l'espérance reste prise dans les probabilités et implique donc la possibilité du mal ou la crainte. Par cette fatalité, sondant le futur, même si c'est pour y chercher l'objet de ses espoirs, l'homme ne sort ni de la tristesse ni de la crainte, car, dit Spinoza, la crainte est une tristesse, et il n'y a pas d'espoir sans crainte[12].

9. «However poets may employ their wit and eloquence, in celebrating present pleasure, and rejecting all distant views to fame, health, or fortune; it is obvious, that this practice is the source of all dissoluteness and disorder, repentance and misery.» EPM 6.1; H IV 223.

10. E 4.3; S II 212.

11. «Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur, vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest.» E 4.20s; S II 224.

12. «Metus est Tristitia; & Spes non datur sine Metu.» E 4.47d; S II 246.

Ainsi tourmentés, ne sachant que faire, les hommes inventent leurs dieux pour accrocher leurs désirs à un objet qu'ils croient connaître: la nature humaine, et plus précisément les passions. La naissance des superstitions dans la détresse est un effet naturel de la mécanique imaginaire et de l'essence des hommes en tant que parties de la nature; car, cherchant leur bonheur dans un monde qui n'obéit pas aux lois de la nature humaine, mais à celle de la lutte des parties, les hommes tentent de soumettre les choses à leur propre loi et confondent cette loi avec celle de la nature, si bien qu'ils en viennent à agir en tâtant dans la pénombre et en cherchant à adapter tant bien que mal ces deux lois diverses. Dans ces conditions la recherche du bonheur ne contredit pas la crainte, mais s'allie au contraire à elle et devient un désir anxieux, menacé, qui jette fatalement les mortels dans la superstition. Agités par leurs espoirs et leurs craintes — et surtout par ces dernières —, les hommes, dit Hume, scrutent avec une curiosité tremblante le cours des causes futures et examinent les événements changeants et les contrariétés de la vie humaine; alors, sur cette scène désordonnée, avec des regards encore plus troublés et étonnés, ils voient se dessiner les premières traces obscures de la divinité[13].

Loin donc que notre nature s'oppose à la superstition, nous y sommes naturellement enclins, et elle ne manque jamais d'apparaître dès que les conditions lui sont favorables. Et par suite, Spinoza est en parfait accord avec ses principes lorsqu'il affirme que, par nature, tous les hommes sont sujets à la superstition[14]*.

2

Néanmoins les hommes ne sont pas toujours dans une telle situation de misère, et l'on devrait pouvoir s'attendre à ce que les société policées (comme l'Europe moderne) aient réduit les dangers qui menacent naturellement les hommes à un niveau tel qu'ils ne soient plus contraints à vivre dans une terreur perpétuelle. Or dès que les hommes voient leur vie plus ou moins

13. «No passions () can be supposed to work upon such barbarians, but the ordinary affections of human life; the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries. Agitated by hopes and fears of this nature, especially the latter, men scrutinize, with a trembling curiosity, the course of future causes, and examine the various and contrary events of human life. And in this disordered scene, with eyes still more disordered and astonished, they see the first obscure traces of divinity.» NHR 2; H IV 316.

14. «Sequitur, omnes homines natura superstitioni esse obnoxios.» TTP pr; S III 6.

assurée, ils se mettent à envisager le futur plus posément, à partir des régularités causales, auxquelles ils se fient jusqu'à les considérer comme nécessaires. Certes, malgré cette assurance, leur science reste limitée et leur ignorance de l'avenir est assez grande pour qu'ils puissent attribuer bien des degrés de probabilité différents à nombre d'événements, et hésiter ainsi mille fois entre l'espoir et la crainte. Toutefois, tant que le calme des opinions les plus fermes domine, l'imagination tend à prolonger le plus loin possible la cohérence de la nature, cherchant à comprendre les choses par le raisonnement causal et situant par suite les plaisirs dans un ordre de degrés d'utilité relativement stable et contraire à la superstition. Dans ces conditions, pourquoi la superstition continue-t-elle à régner sur l'esprit des civilisés comme sur celui des sauvages, ou peu s'en faut? Quels sont donc nos sujets de terreur, une fois écartés les dangers naturels qui menacent constamment la vie des peuples les plus démunis? Si cette anxiété ne nous vient plus des puissances naturelles inhumaines, elle provient donc des hommes eux-mêmes. Et si la superstition subsiste même hors des guerres et des épidémies, alors il faut qu'elle soit entretenue d'une manière particulière dans nos sociétés.

Et en effet, comme le rappelle Spinoza, les Anciens savaient déjà que la superstition est un moyen efficace de gouverner les masses en leur faisant accomplir certaines actions par pure crainte[15].

Cette fonction politique revient à la superstition parce qu'elle donne aux hommes des motifs d'action indépendants de la raison et les soumet ainsi à une autorité non discutée. En effet, lorsqu'il se guide par sa raison, l'homme calcule les moyens de se conserver en augmentant autant que possible ses joies ou ses plaisirs, de sorte qu'il agit alors seulement en fonction de son propre bonheur. En revanche, la superstition renverse cet ordre de la raison et retteche le bien à la tristesse et le mal à la joie[16], si bien que, croyant travailler à sa conservation propre, le superstitieux y renonce au contraire et devient disponible pour n'importe quelle tâche, vu que, dans son aveuglement, tout peut lui être ptésenté comme la voie de son salut. C'est pourquoi, lorsque le pouvoir se réduit à une tyrannie qui cherche à faire marcher les masses dans un sens qui n'est pas déterminé par leur bien propre, la superstition se présente comme le meilleur moyen de les diriger.

Cette politique présuppose toutefois uoe tromperie constante des sujets afin de les plier à la volonté de leur souverain, et, partant, elle exige qu'on les maintienne dans uoe ignorance qui est concevable dans une dictature, mais qui est difficilement compatible avec une authentique république

15. «Nihil efficacius multitudinem regit, quem superstitio.» TTP pr; S III 6.
16. E 4,ap31 ; S II 275.

libre, la liberté des citoyens impliquant justement leur droit d'agir en fonction de leur propre bien et exigeant donc qu'il y ait harmonie entre les buts de l'État et le bonheur des citoyens, comme le remarque Spinoza[17].

Le moyen de rendre une superstition efficace pour domestiquer les foules consiste donc principalement en deux points: augmenter le plus possible la crainte des gens, et voiler dans le plus grand mystère possible les rapports avec la puissance dont dépend le destin des dominés. En effet, plus la crainte est grande, moins le superstitieux ose compter sur ses propres forces et plus il se soumet aisément; en outre, plus la puissance dont il dépend est mystérieuse, moins il est enclin à raisonner[18] et à mettre l'action de cette puissance en relation avec la causalité habituelle, et, partant, plus il est disposé à faire n'importe quoi pour s'attirer la faveur du destin. Pour cette raison, comme le constate Hume, afin d'augmenter les terreurs de leurs victimes, les pontifes de toutes les superstitions présentent leurs divinités comme terribles, et, de surcroît, afin de désarmer les velléités de jugement rationnel de leur troupeau, les prêtres donnent à leur dieu des caprices étranges et incompréhensibles[19].

Mais pourquoi les prêtres et les monarques cherchent-ils à soumettre les hommes à leur autorité de cette façon? Est-ce à cause de l'imbécillité du vulgaire, qui ne peut être conduit au bien que par des raisons dépassant son entendement limité, et qu'il faut donc présenter à la foule comme irrationnelles? On pourrait le penser, puisque notre bien exige que nous visions le plus grand bien en sacrifiant si nécessaire les moindres, de sorte qu'il nous faut souvent accepter un mal présent — ou renoncer à un bien présent — pour éviter un plus grand mal futur ou acquérir un plus grand bien futur[20]. Or cette conduite suppose la capacité de comparer la valeur de diverses choses en faisant abstraction de leur position temporelle[21], opération possible pour la raison, mais non pas pour l'imagination, qui reste fascinée par la présence des choses[22]. Ainsi, les plus sages des hommes tromperaient les autres pour leur bien!

Cependant quel serait ce plus grand bien que les prêtres chercheraient à nous faire atteindre malgré nous? Le paradis ou l'immortalité? Mais pour cela il faudrait que la raison nous ap-

17. «Verum enimvero si regiminis Monarchici summum sit arcanum, ejusque omnino interesit, homines deceptos habere, & metum, quo retineri debent, specioso Religionis nomine adumbrare, ut pro servitio, tanquam pro salute pugnent, & ne turpe, sed maximum decus esse putent, in unius hominis jactationem sanguinem impendere, nihil contra in libera republica excogitari, nec infœlicius tentari potest...» TTP pr; S III 7.

18. TTP 7; S III 112. & EHU 1; H IV 8.

19. «The more tremendous the divinity is represented, the more tame and submissive do men become to his ministers: And the more unaccountable the measures of acceptance required by him, the more necessary does it become to abandon our natural reason, and yield to their ghostly guidance and direction.» NHR 14; H IV 360.

20. E 4,66; S II 260.

21. E 4,62; S II 257. & THN 1,3,1; H I 372.

22. E 4,9; S II 216. & THN 2,2,2; H II 132.

prenne que l'âme survit au corps, ce que l'essence de l'homme interdit absolument au contraire, attendu que le corps et l'âme sont une seule et même chose, de sorte que l'un étant corruptible, l'autre l'est aussi. En effet, nous savons que l'âme comme le corps peut se transformer et devenir plus ou moins parfaite[23] (causant ainsi la joie ou la tristesse). De même, en tant que partie réelle, elle peut perdre toute réalité et disparaître de la nature ainsi que le corps, lorsque l'homme est vaincu par les choses extérieures et donc exclu de l'ordre naturel. Du reste, sans corps réel l'âme deviendrait une idée sans objet, elle n'aurait plus d'imaginations et, partant, plus aucune réalité. Conséquemment, Spinoza peut conclure que l'existence présente de l'âme ainsi que sa puissance d'imaginer disparaissent dès que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps[24]. Qu'on examine d'ailleurs la vie d'un homme, la liaison constante de son âme et de son corps, leur développement commun, leur bien-être commun, leurs misères communes, leur apparition simultanée dans le monde, et rien ne nous interdira de conclure avec Hume à leur mort commune. L'analogie de sort de l'âme et du corps est absolument constante, si bien que nous pouvons constater empiriquement la mort de l'âme[25], de même que nous constatons sa naissance ou la mort du corps.

Soit! mais peut-être les prêtres croient-ils, eux, que l'homme survit à son corps. Peut-être, oui... Toutefois comment sauraient-ils aussi que les hommes deviennent immortels en renonçant aux plaisirs?

Ou bien les pontifs des superstitions veulent-ils faire sacrifier aux hommes leurs plaisirs en faveur d'un bien plus grand qui serait l'ordre public, la grandeur de l'empire ou de la nation, la victoire de l'Église, et ainsi de suite? Alors les prêtres de ces divinités auraient vu, eux, la valeur de ces biens suprêmes, et ils sauraient par conséquent que la vraie raison demande le sacrifice de toutes les valeurs personnelles inférieures pour atteindre à ce véritable bien. Autrement dit, supposé qu'il existe une société de sages, ils poursuivraient d'eux-mêmes ces buts qu'on fait suivre par ruse aux foules ignorantes, et, par suite, les sages se sacrifieraient de plein gré à ces valeurs. Mais cette conclusion est

23. E 3,11s; S II 148.

24. «Sequitur, Mentis praesentem existentiam, ejusque imaginandi potentiam tolli, simulatque Mens praesentem Corporis existentiam affirmare desinit.» E 3,11s; S II 149.

25. «The *physical* arguments from the analogy of nature are strong for the mortality of the soul: and these are really the only philosophical arguments, which ought to be admitted with regard to this question, or indeed any question of fact.» *Of the Immortality of the Soul*; H IV 403.

absurde, puisque le bien n'est rien hors du plaisir et du désir qu'on en a, et que ce désir tend à nous conserver et non à nous détruire, si bien que le sage devra plus qu'aucun autre éviter des sacrifices si contraires à sa nature. En effet, par la raison, ou sciemment, il est impossible que nous nous décidions à rechercher un bien différent de notre propre bonheur, afin de nous sacrifier à une autre cause et à son bien, aussi grande que cette cause soit, car notre action n'est jamais que le prolongement de notre nature propre. Non, dit Spinoza, personne ne néglige de désirer ce qui lui est utile ou de conserver son propre être tant qu'il n'est pas vaincu par des causes extérieures contraires à sa nature[26]. Et même si ces biens soi-disant supérieurs qu'on veut imposer à l'homme n'exigeaient aucun sacrifice, personne cependant ne peut vouloir vivre pour une cause extérieure à lui, car cette autre cause a son propre conatus qui la définit et qui la distingue justement des hommes qu'on cherche à lui soumettre. Or personne ne cherche à conserver son être à cause d'une autre chose[27], car l'appétit d'un homme est précisément ce qui le définit.

En conséquence, ce n'est pas un bien plus grand, invisible aux âmes ignorantes, que les prêtres et les tyrans veulent imposer frauduleusement aux superstitieux, mais un mal réel déguisé en bien. Or, comme chacun agit en vue de son bien propre, ce mal déguisé est effectivement un bien aussi, savoir celui des tyrans et des prêtres, ou ce qu'ils tiennent pour tel[28]. Car ils sont hommes également. Alors que peuvent-ils vouloir en incitant les autres à renoncer aux biens que nous désirons tous naturellement — mais qui sont rares aussi et qu'il faut nous partager —, sinon les réserver secrètement pour eux? Ainsi, pendant qu'ils terrorisent leurs fidèles et promettent le paradis aux pauvres et aux humbles, ou aux militants zélés, ils s'enrichissent et montrent qu'ils ne croient, eux, qu'à la valeur de la vie présente[29]. Et, justement parce qu'ils recherchent le pouvoir sur cette terre, ils entraînent les masses qu'ils dominent dans des guerres sans fin pour répandre leur superstition. Et parce qu'ils

26. «Nemo igitur, nisi a causis externis, & suæ naturæ contrariis victus, suum utile appetere, sive suum esse conservare negligit.» *E* 4,20s; S II 224.

27. «Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.» E 4,25; S II 226.

28. ΣHU 1; H IV 8. & *Of Public Credit;* H III 372-73. & Ep 76; S II 322.

29. «There arise, indeed, in some minds, some unaccounteble terrors with regard to futurity: But these would quickly vanish, were they not artificially fostered by precept and education. And those, who foster them: what is their motive? Only to gain a livelihood, and to acquire power and riches in this world. Their very zeal and industry, therefore, are an argument against them.» *Of the Immortality of the Soul;* H IV 401.

luttent pour s'approprier des biens très matériels et réels et actuels, ils entrent en concurrence entre eux, comme les monarques, et inventent sans cesse de nouvelles superstitions pour s'imposer contre ceux qui sont déjà en place, provoquant par ces manœuvres un constant désordre dans les sociétés. Non les schismes et les sectes ne naissent pas d'un grand zèle dans l'étude de la vérité (qui serait au contraire source d'amitié et de mansuétude), mais d'un grand désir de régner[30]. D'ailleurs ces troubles dus à l'affrontement des superstitions ne font qu'amener encore de l'eau au moulin des prêtres, qui voient dans l'insécurité qu'ils apportent des raisons de craintes supplémentaires et, partant, une facilité accrue de susciter encore de nouvelles superstitions ou d'entretenir les anciennes; car seule une vie tranquille et une pensée calme forgent des tempéraments aptes à supporter sans crainte les maux inévitables et à se garder des superstitions[31].

En effet, dès que les choses reprennent un cours régulier, la mécanique imaginaire renforce cette cohérence et la croyance dans les rapports causaux, qui prennent du poids avec l'habitude et laissent toujours moins l'esprit s'en détourner vers les spectres d'une fantaisie morbide. En revanche, les fictions des superstitions n'ont pas, elles, cette propriété de former des systèmes consistants, car elles dépendent entièrement des fluctuations de la crainte et de l'espoir. C'est pourquoi elles ont besoin de l'endoctrinement des prêtres pour durer, l'éducation remplaçant ici tant bien que mal l'expérience et établissant à côté d'elle une deuxième habitude qui concurrence celle de l'observation directe de la nature et prévaut sur elles en maintes occasions[32]. Néanmoins, aussi bien incrustée qu'elle soit dans l'esprit des bommes, la superstition garde toujours l'instabilité de son origine et tend sans cesse à se modifier[33]. De surcroît, constamment en contradiction avec l'ordre réel des choses, elle ne peut l'emporter que par moments et dans des sphères limitées. En effet, la croyance superstitieuse est hypocrite chez ceux qui la

30. «...constitit () schismata non oriri ex magno veritatis studio (fonte scilicet comitatis, & mansuetudinis), sed ex magna libidine regnandi.» TTP 20; S III 246. & TTP 19; S II 235.

31. «Whatever weakens or disorders the internal frame promotes the interests of superstition: And nothing is more destructive to them than a manly, steady virtue, which either preserves us from disastrous, melancholy accidents, or teaches us to bear them. During such calm sunshine of the mind, these spectres of false divinity never make their appearance.» NHR 14; H IV 360.

32. «All those opinions and notions of things, to which we have been accustom'd from our infancy, take such deep root, that 'tis impossible for us, by all the powers of reason and experience, to eradicate them: and this habit not only approaches in its influence, but even on many occasions prevails over that which arises from the constant and inseparable union of causes and effects.» THN 1,3,9; H I 415.

33. TTP pr; S III 6. & NHR 12; H IV 349.

répandent dans leur propre intérêt, et de même elle devient hypocrite chez beaucoup de ceux qui affectent d'y croire constamment parce qu'elle les subjugue dans certaines heures de désordres et de péril. Car, sans pouvoir ou sans oser percer vraiment le mystère de leurs fictions, les superstitieux laissent pourtant reposer ces absurdes fantaisies comme hors de la réalité tant que la peur ne leur en donne pas l'utilité, et ils agissent généralement dans leur vie courante en fonction de leur expérience réelle seulement, au point que, presque toujours, leurs pratiques habituelles démentent très directement leurs croyances superstitieuses. Certes, ils ne vont pas jusqu'à les renier sciemment, ils se contentent généralement de les rejeter implicitement dans leur conduite[34], rendant ainsi leur foi très ambiguë — ce qui n'est d'ailleurs pas étonnant, vu qu'elle contredit dans une certaine mesure la nature humaine dont elle provient pourtant. Inversement d'ailleurs, les prêtres ne sont pas eux-mêmes exempts des superstitions qu'ils imposent hypocritement aux autres, et, quelque distance qu'ils aient prise par rapport aux absurdités qu'ils répandent, ils ont commencé par y être soumis peu ou prou et ils y demeurent attachés d'une façon ou de l'autre — le sage sait en effet que le bien ne se gagne pas par la tromperie[35]. Bref, on peut dire avec Hume que la superstition a commencé par produire ses prêtres avant de se reproduire par eux[36].

3

Cette explication de la superstition montre qu'il n'y a pas de difficulté majeure à comprendre comment des phénomènes parfaitement naturels produisent des croyances qui contredisent pourtant la nature en tant que celle-ci ne définit que l'essence d'individus particuliers. Les conditions d'existence des superstitions résident dans la différence entre l'acte absolu de Dieu et la tendance par laquelle il s'exprime dans l'homme. Tandis qu'en Dieu la puissance est immédiatement identique avec l'existence, dans le monde réel, en revanche, dans les modes singuliers, la

34. «Notwithstanding the dogmatical, imperious style of all superstition, the conviction of the religionists, in all ages, is more affected than real, and scarcely ever approaches, in any degree, to that solid belief and persuasion, which governs us in the common affairs of life. () The usual course of men's conduct belies their words, and shows, that their assent in these matters is some unaccountable operation of the mind between disbelief and conviction, but approaching much nearer to the former than to the latter.» NHR 12; H IV 348.

35. E 4,72; S II 264.

36. *Of Superstition and Enthusiasm*; H III 146-48.

puissance peut différer de son existence, jusqu'à la nier. La superstition présuppose en effet l'identification du bien et de l'utile — ainsi que, corrélativement, leur dissociation —, et cette identification implique à son tour la possibilité de l'extériorité et de l'aliénation. En d'autres termes, contrairement à ce qui se passe en Dieu, l'essence et l'existence des choses considérées comme parties de la nature ne sont pas identiques; l'essence des modes n'enveloppe pas leur existence, et, par leur puissance, les modes ne font que participer à l'existence dans la mesure où ils expriment la puissance de Dieu (ce pourquoi Dieu n'est pas seulement le créateur des choses, mais également la cause de leur existence dans la durée, la puissance qui les fait durer)[37]. Cette différence entre l'essence et l'existence des choses est la raison de leur contingence, et elle explique que le conatus, considéré en lui-même, hors de l'ordre naturel entier, n'enveloppe aucune durée déterminée[38], en sorte que la connaissance imaginaire abstraite ne nous fait pas connaître avec nécessité l'existence réelle, ou la durée, ou la présence des choses[39] (cette ignorance est d'ailleurs justement la contingence). Cette ambiguïté de la puissance — qui peut être soit absolue, soit relative — découle donc nécessairement de la définition du mode fini par le conatus et explique la possibilité conséquente de l'aliénation — de la corruption ou de la superstition.

Vu l'analogie des deux doctrines du sujet actif, on peut s'attendre à ce que l'explication de la superstition se fonde également chez Hume sur une telle ambiguïté de la «puissance». Certes, la critique de la causalité avait montré que nous ne découvrons aucune force reliant la cause et l'effet, ni, partant, aucune puissance dans la cause, attendu que l'effet existe toujours d'une exitence absolue distincte de celle de la cause. Or justement, cette conclusion révèle que ce qui vaut pour la substance spinoziste vaut également pour la substance perceptive, puisque, en elle non plus, il n'y a aucune différence entre l'essence, l'existence et la puissance, si l'on veut bien considérer que la seule puissance absolue des perceptions est celle d'exister elles-mêmes en acte, dans l'unité parfaite de leur nature. Il est donc évident aussi qu'une telle puissance ne peut jamais précéder son exercice. Cette parfaite identité de la puissance et de

37. «Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam. () Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum.» E 1.24&c; S II 67.

38. E 3,8; S II 147.

39. E 2.31; S II 115.

son exercice est nécessairement professée par la vraie philosophie, dit Hume, encore que cette philosophie ne soit pas celle de nos passions[40] (ni, par suite, celle de la superstition).

En conséquence, dans la philosophie humienne non plus, absolument, la puissance et l'exercice — ou l'acte, ou l'existence — ne diffèrent pas. S'ils sont pourtant jugés différents par l'homme passionnel ou actif, c'est donc qu'il existe néanmoins, à un autre niveau, une différence de sens entre l'existence de la puissance et celle de l'exercice. Or la philosophie humienne distingue deux significations de l'existence: savoir, l'existence prise absolument, et l'existence en tant que réalité, la première étant plus originelle que la seconde. Par suite, la distinction effectuée par nos passions entre la puissance et son exercice — c'est-à-dire entre l'existence et elle-même —, doit se rapporter à la précédente. Et, de même que l'existence absolue fonde l'existence réelle sans l'impliquer, de même la puissance est censée fonder son exercice sans l'entraîner nécessairement. Or ce type de rapport où les possibles fondent et dépassent les êtres réels est évidemment la probabilité. Par conséquent l'analyse du sens de la puissance conçue comme «précédant» son exercice rejoint les conclusions de la critique de la causalité, qui découvrait la condition de l'inférence dans la pure existence des perceptions, de sorte que la connexion causale demeurait d'une part extérieure au donné perceptif — auquel elle ajoutait la croyance — et s'y révélait d'autre part intérieure — en tant que la pure raison pouvait la comprendre comme une sorte de ressemblance complexe. De la même façon, la puissance explique l'exercice, qui lui reste pourtant étranger dans une certaine mesure, attendu qu'il n'en découle pas nécessairement. Bref, la puissance et son exercice sont reliés par une simple probabilité, celle-là même qui connecte la cause à l'idée de son effet. Seulement, nous voyons des relations causales là où la connexion des objets nous paraît constante, tandis que nous distinguons par contre la puissance de son exercice lorsque cette connexion causale n'est pas directe, mais dépend d'autres circonstances ou causes, en sorte que, selon que ces circonstances concourrent ou non, la relation causale (la «production» de l'effet) a lieu ou non. Ainsi, nous jugeons puissante une

40. «It has been observ'd in treating of the understanding, that the distinction, which we sometimes make betwixt a *power* and the *exercise* of it, is entirely frivolous, and that neither man nor any other being ought ever to be thought possest of any ability, unless it be exerted and put in action. But tho' this be strictly true in a just and *philosophical* way of thinking, 'tis certain it is not *the philosophy* of our passions; but that many things operate upon them by means of the idea and supposition of power, independent of its actual exercise.» THN 2,1,10; H II 107.

personne quand, entre sa volonté (ou les motifs qu'on lui suppose) et ce qu'elle désire (ou ce qu'elle est censée désirer), les «obstacles» sont quasi inexistants. Alors, en effet, la probabilité est grande que la volonté de cette personne s'accomplisse si elle décide de se tourner vers son objet supposé, et ce lien facile ou probable entre une cause partielle et son effet, cette forte chance qu'une «cause» possible en devienne une réelle, est précisément ce que nous entendons par le terme de puissance en tant que nous l'opposons à celui d'exercice[41]. Selon donc que le mot est pris dans son acception absolue ou seulement réelle, la relation entre la puissance et son exercice est actuelle ou seulement probable, le second sens impliquant le premier.

Nous retrouvons ainsi chez Hume les deux sens de la puissance: en tant qu'absolue, elle est actuellement liée à son exercice, si bien qu'elle ne se distingue ni de l'existence, ni de l'essence de la substance; en tant que réelle ou relative, elle reste dans une certaine mesure extérieure à l'existence réelle de la chose (ou, dans le vocabulaire spinoziste, de l'existence actuelle du mode). Cette analyse découvre également une raison de la contingence des choses réelles dans le fait qu'elles ne sont que des causes partielles, dépendant de mille autres causes pour s'insérer dans l'ordre réel de la nature.

Toutefois, il demeure évidemment cette différence entre les deux philosophies que pour l'une cette contingence des modes s'oppose directement à la nécessité causale universelle, tandis que dans l'autre elle se rapporte seulement à la nécessité probable.

41. «Since () we ascribe a power of performing an action to every one, who has no very powerful motive to forbear it, and refuse it to such as have; it may justly be concluded, that *power* has always a reference to its *exercise*, either actual or probable, and that we consider a person as endow'd with any ability when we find from past experience, that 'tis probable, or at least possible he may exert it.» THN 2,1,10; H II 108.

LA NATURE DES PASSIONS

1

Aussi pertinente que soit la critique de la superstition, le superstitieux ne peut-il pas encore défendre ses croyances? Certes, l'argumentation spinoziste, qui oppose aux fictions de l'imagination la vérité rationnelle et montre que la conservation de soi passe par la joie, est décidément incompatible avec toute pensée séparant le bien de l'objet du désir. Néanmoins, à supposer que notre véritable bien soit de perdurer, ne peut-on pas se réclamer des principes de Hume pour prouver que ce bien — la conservation de soi — n'est pas nécessairement identique au plaisir et qu'il n'est pas exclu que les désagréments ou la souffrance soient les conditions de notre conservation? Car l'empirisme soutient qu'il n'y a que des relations extérieures entre les diverses perceptions, de sorte que les rapports de faits sont purement contingents. Si donc le plaisir et la douleur sont des impressions distinctes, ces sentiments n'ont avec les autres perceptions que des liens contingents, et, notamment, les objets plaisants n'ont aucune utilité nécessaire pour la conservation de la personne. Or le plaisir et la douleur sont bien des impressions — soit originales ou de sensation, lorsqu'elles se rapportent directement au corps, soit secondaires ou de réflexion, lorsqu'elles font partie des émotions[1]. Par suite, la question de savoir si la recherche du plaisir ou au contraire l'ascétisme sont favorables ou non à la conservation de la vie semble devoir être traitée comme une pure question de fait ou de probabilités. Alors, quand Spinoza définit la joie comme un accroissement de perfection, n'énonce-t-il pas en vérité une simple hypothèse, dont seule l'expérience montrera si elle est en accord avec les faits? Autrement dit, le sentiment de joie paraissant à priori distinct de l'accroissement de notre perfection, le rapport des deux termes doit être vérifié expérimentalement. Par conséquent, en tenant aussitôt la chose pour jugée, Spinoza se facilite

1. THN 2,1,1 ; H II 75-76.

indûment la critique de la superstition. Car une telle critique ne repose-t-elle pas sur un simple préjugé plutôt que sur la pure raison? Quant à l'accord des deux philosophes sur la nature des passions, il est bien frêle, si Hume ne croit pas comme Spinoza que le plaisir soit un accroissement de notre réalité personnelle. Et, dans ces circonstances, leur critique commune de la superstition paraît avoir deux significations différentes: pour Spinoza, elle représenterait la prise de parti en faveur de la joie conçue comme la réalisation de l'individu; pour Hume, en revanche, cette critique reposerait sur une option en faveur du plaisir estimé comme un bien digne d'être recherché pour lui-même, indépendamment de ses conséquences pour notre conservation.

Alors, pourquoi, entre ces deux positions, le prêtre n'aurait-il pas ses raisons pour en défendre une troisième? Pourquoi n'aurait-il pas les lumières lui permettant de résoudre avec assurance la question de savoir quel comportement nous sauve? Dira-t-on que l'expérience est seule juge des faits, de sorte que les révélations des dieux ne font rien à la matière? Mais l'existence des dieux personnalisés et de leurs révélations n'est-elle pas encore un fait concernant la seule connaissance probable? Et alors, à considérer une hypothèse religieuse comme la mythologie des Anciens, par exemple, il faut bien reconnaître qu'elle est parfaitement possible en soi, comme toute fiction, et il faut même accorder que cette mythologie est plus ou moins plausible, attendu qu'elle est relativement cohérente et que, dans l'étendue presque infinie de la nature, on peut supposer qu'il existe un endroit lointain et indéterminé où elle soit réalisée. Il n'y a rien en effet dans cette hypothèse qui contredise à la théorie de la réalité en tant que système illusoire et cohérent. Assurément; toutefois la cohérence de notre monde quotidien nous interdit en revanche d'admettre la présence voisine des dieux, vu que notre expérience nous révèle constamment un monde où ils n'ont de place que dans les fictions des poètes et des superstitieux[2]. Certes, ces êtres fictifs ne sont pas impossibles, mais seulement improbables. Cependant, la probabilité est la loi de la croyance, qu'il faut respecter si l'on veut obéir à l'expérience, si bien que l'empiriste peut à bon droit contester l'existence de révélations particulières et renverser ainsi les mauvaises raisons des prêtres et des enthousiastes religieux.

2. «The whole mythological system is so natural, that, in the vast variety of planets and worlds, contained in this universe, it seems more than probable, that, somewhere or other, it is really carried into execution. The chief objection to it with regard to this planet, is, that it is not ascertained by any just reason or authority.» NHR 11; H IV 341.

Il reste donc à voir par nos seules lumières naturelles si le plaisir et se recherche correspondent à la joie et au conatus spinoziste. Et, comme la joie appartient au conatus de par son essence dynamique, parce qu'elle est elle-même une modification de la puissance de l'individu, il s'agit de voir si le plaisir (en tant que sensation ou émotion) comporte ou non cet aspect dynamique.

Naturellement, il va de soi pour Hume que le plaisir est le but de beaucoup de nos actions, qu'il est avec la peine à l'origine des passions, et que, par suite, il est le plus important ressort de l'activité psychologique et physique des hommes. Sans lui, en effet, nous serions réduits à quelques actions instinctives du type de celles des animaux inférieurs, nous n'aurions plus de passions, n'agirions presque plus, ne désirerions ni ne voudrions presque rien[3]. Mais nous ne savons pas pourquoi le plaisir nous attire, ni si ce ressort principal de notre vie tend à nous conserver ou non*.

Comme nous l'avons vu, le plaisir est doublement relié aux passions: d'une part il est produit par les passions qui forment nos instincts originaires, et d'autre part il produit de nouvelles passions, savoir des impressions de réflexion. Ainsi les passions constituent-elles le lieu du plaisir (ou de la peine), de sorte que ce ressort de notre activité dépend de leur nature.

En tant que pures impressions, les passions sont des substances que rien ne distinguerait particulièrement des autres perceptions, n'était la difficulté de les saisir distinctement à cause de leur tendance à se mélanger et à se fondre les unes dans les autres pour présenter une sorte de matière perceptive continue là où les autres perceptions se décomposent aussitôt en éléments discrets. On peut comparer les idées et les sensations aux sons d'une flûte, qui peuvent se suivre rapidement sans cesser de se distinguer aisément les uns des autres, tandis que les passions ressemblent davantage aux sons d'une harpe, où chaque nouveau son se fond dans les précédents, en sorte que l'on ne distingue que très difficilement quels sont exactement les sons qui vibrent à chaque moment particulier. Au demeurant cette différence n'est pas absolue, puisque certaines sensations fusionnent également comme les sentiments — tels les sons et les

3. «The chief spring or actuating principle of the human mind is pleasure or pain; and when these sensations are remov'd both from our thought and feeling, we are, in a great measure, incapable of passion or action, of desire or volition.» THN 3.3.1; H II 384.

couleurs dont les mélanges servent justement d'analogies à ceux des passions[4]. (Il va de soi aussi que, dans les deux cas, l'analyse philosophique attentive arrive généralement à décomposer ces mélanges en impressions simples — qui ne se confondent pas du reste avec les produits d'une analyse physique ou chimique.) Par suite, plutôt qu'une différence de nature, il y a une différence de degrés entre les idées de l'imagination — plus agiles et mieux articulées — et les passions — plus lentes et plus mélangées[5].

Cette relative indistinction des passions tend à les confondre non seulement entre elles, mais aussi avec d'autres perceptions. Car la plupart des passions sont causées par certains objets auxquels, outre la connexion causale, un lien intentionnel les rattache. La cause et l'objet d'une passion ne sont d'ailleurs pas forcément la même chose, comme cela se voit dans l'orgueil et l'humilité, l'amour ou la haine. En effet, ces passions naissent de qualités agréables que nous remarquons en nous ou chez d'autres, tandis que l'objet de ces passions est notre personne entière ou d'autres hommes, et non pas seulement les qualités dont elles proviennent (ces qualités en tant que telles sont l'objet d'autres passions: de la joie et de la peine, du désir et de l'aversion). Ainsi, le propriétaire d'une belle demeure ne se réjouit pas seulement de la contempler, il en est fier aussi et se considère alors lui-même avec plaisir. De tels exemples montrent à l'évidence que la cause d'une passion est bien quelque chose de différent de son objet (même là où les deux choses coïncident). Et effectivement, tandis que la relation causale implique la succession de l'effet à la cause, de sorte que la cause n'a plus sa fonction une fois l'effet produit — celui-ci pouvant alors être conçu en lui-même —, l'intentionnalité d'une passion la définit au contraire et son objet détermine sa nature, à laquelle il reste indispensable (c'est ainsi, par exemple, que la différence de l'amour et de la fierté est celle de leurs objets). Autrement dit, la cause est pour ainsi dire derrière son effet, tandis que l'objet de la passion est constamment présent devant elle; la cause représente ce qui excite l'émotion, tandis que l'objet désigne ce que l'esprit vise une fois l'émotion excitée[6].

4. THN 2,2,6; H II 152-53.

5. «The imagination is extremely quick and agile; but the passions, in comparison, are slow and restive: For which reason, when any object is presented, which affords a variety of views to the one and emotions to the other; though the fancy may change its views with great celerity, each stroke will not produce a clear and distinct note of passion, but the one passion *will always* be mixed and confounded with the other.» DP 1; H IV 140*.

6. «The causes are what excite the emotion; the object is what the mind directs its view to when the emotion is excited.» DP 2; H IV 144.

Toutefois il ne convient pas d'exacerber cette différence, car l'objet et la cause de chaque passion ont toujours quelque chose de commun — quand ils ne sont pas même identiques. Ainsi, dans le cas de l'amour, la cause est une qualité de la personne aimée, et l'objet, cette personne même. Or la qualité agréable fait partie de la personne aimée, la cause de la passion appartient à son objet. De surcroît la qualité agréable est l'objet d'une passion propre, d'un sentiment de joie qui fonde l'amour, dont il reste une composante. Bref, la passion prend toujours aussi sa cause pour objet, encore qu'elle ait tendance à s'attacher au complexe dont elle fait partie, si bien que la tendance des passions à la fusion renforce puissamment la composition imaginaire en affermissant le lien de ses objets. Par ce caractère synthétisant, les passions contribuent fortement à la construction de l'illusion ou de la réalité*. Et, par leur tendance à viser des objets complexes à travers une impression confuse, les passions deviennent l'un des vecteurs essentiels de l'imagination vers la réalité, qui constitue leur lieu naturel. Car les passions regardent toujours l'existence réelle des objets[7], et, plutôt que les idées, elles visent leur représenté — ce pourquoi les deux types de perception ont un objet commun, leur commune vection vers la chose réelle définissant d'ailleurs celle-ci comme «objet». Cette liaison à la réalité ou à la représentation explique aussi que les passions soient des impressions secondaires, car elles ne paraissent qu'au niveau du réel, tandis que les sensations sont antérieures au monde.

Parmi les objets des passions, notre propre personne a une valeur toute particulière. Non seulement certaines passions visent directement notre moi, — comme la fierté et l'humilité —, mais presque toutes s'y rapportent de façon indirecte. Ainsi, la joie, quoique souvent tournée vers d'autres objets, présuppose pourtant une relation entre nous et son objet, même si ce rapport reste plus faible que celui qui produit la vanité, par exemple, car la présence réelle de l'objet importe à cette passion[8]. Du reste, cette implication de notre personne dans nos passions est si constante que — comme pour l'idée de puissance — la philosophie des sentiments renverse celle de la raison en ce qui concerne notre moi: car si la raison nous montre que

7. «Our passions always regard the real existence of objects.» THN 2,1,10; H II 108.

8. «A relation is requisite to joy, in order to approach the object to us, and make it give us satisfaction.» THN 2,1,6; H II 89.

nous n'avons aucune idée particulière de notre moi (hormis la notion très médiate que nous savons), pour les passions, par contre, et par elles, nous restons toujours conscient de nous-même, au point que cette idée par laquelle nous nous sentons exister est la plus forte que nous puissions imaginer, et qu'elle nous apparaît même plus réelle que nos impressions. Dans l'être passionnel, l'idée ou l'impression de soi est toujours intimement présente, si bien que l'homme ne conçoit rien plus vivement que sa propre personne[9].

Bien entendu ce moi qui nous reste toujours intimement présent n'est pas l'idée de cette substance simple dont nous avons déjà constaté qu'elle n'existait pas, mais l'idée ou impression de la chose complexe que nous sommes en tant que personne réelle (indivisiblement âme et corps) et en tant qu'objet des passions, qui donnent justement au moi sa réalité*. Par conséquent, loin de former le fond originel d'où surgissent les idées et les sentiments, le moi réel est formé par ces perceptions secondaires. Le sujet personnel est à la fois l'objet et l'effet des passions — et encore, des passions indirectes —, car, une fois la passion produite par sa cause propre, le moi apparaît toujours aussitôt en tant que son objet[10], de sorte que — selon la vraie définition de la causalité —, l'objet complexe de la passion indirecte est aussi son effet. De cette façon, comme dans la représentation des idées, dans l'intentionnalité passionnelle, l'objet est un effet complexe lié à une impression présente. La différence consiste en ce que l'objet de l'idée est représenté comme absent, tandis que celui de la passion est indifféremment probable ou présent, et tend à acquérir une intensité égale à celle de sa «cause». En conséquence, si le moi s'impose avec force à notre conscience, c'est parce que les passions qui s'y rapportent sont fortes, et parce que toutes les passions s'y réfèrent à quelque degré. Bref, notre moi, notre personne, est une création de nos passions et existe un peu comme leur lieu commun.

Ainsi les passions sont-elles doublement des principes actifs. D'abord, avec l'imagination, elles constituent la réalité. Ensuite, dans cette réalité, elles se réfèrent à un objet privilégié — notre personne — auquel elles donnent une présence constante, en

9. «'Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always intimately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that 'tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it.» *THN* 2.1.11; *H II* 112. & *THN* 2.2.4; H II 142.

10. «Here then is a passion plac'd betwixt two ideas, of which the one produces it, and the other is produc'd by it. The first idea, therefore, represents the *cause*, the second the *object* of the passion.» THN 2.1.2; H II 78.

tant que leur centre de coordonnées, pour ainsi dire. De cette manière elles se situent au cœur même de la réalité et font de la personne un objet dynamique (ou un sujet).

Plus encore que les idées, les passions sont liées à l'association des perceptions, au point que certaines passions se confondent presque avec une association d'idées, comme les passions calmes, par exemple, qui apparaissent généralement sous la forme d'une certaine tendance de l'association ou comme une sorte d'habitude. Du reste, à cause de leur commune relation à l'habitude, les passions calmes sont souvent confondues avec l'inférence causale, et l'usage veut qu'on les nomme toutes deux «raison». L'analogie de ces deux formes de la «raison» est évidente en effet: tandis que le raisonnement causal infère un effet d'une cause précise en se fondant sur la répétition des séquences similaires, la «raison» passionnelle ou la passion calme dirige constamment notre volonté vers certains objets d'un même type, sans que nous ressentions d'émotion distincte de cette constante ou fréquente orientation particulière de l'esprit[11].

Par conséquent, rien n'est plus proche de l'association que les passions, au point qu'on hésite entre plusieurs façons de les définir. Sont-elles des associations, ou des émotions accompagnant l'association, ou encore le sentiment particulier de ce qui est mélangé et se résorbe presque dans l'association? Quoi qu'il en soit, les passions sont essentiellement des actions, attendu que l'association des perceptions constitue le principe actif de tout le système humien — du moins en tant que l'activité se définit par le changement*.

On voit donc que les passions humiennes n'ont en aucune façon la nature purement passive qu'on pouvait leur supposer au vu de leur définition comme impressions secondaires, et selon l'acception spinoziste du terme de passion en tant qu'opposé à celui d'action[12]. Tout au contraire, les passions constituent notre puissance même, en tant qu'elles forment un principe actif et situé, entrant dans l'interaction du système de la nature; bref, elles sont notre conatus, car l'objet constant des passions et de leur activité est le moi, son renforcement continuel — par le raffermissement de l'association constitutive de la personne — et son actualisation dans le monde — par la liaison du moi au grand mélange impressif secondaire**.

11. «What is commonly, in a popular sense, called reason, and is so much recommended in moral discourses, is nothing but a general and a calm passion, which takes a comprehensive and a distant view of its object, and actuates the will, without exciting any sensible emotion.» OP 4; H IV 161. & EPM 6,1; H IV 222.

12. E 3,d3; S II 139.

2

Mais résulte-t-il de ce caractère actif des passions que, comme chez Spinoza, le plaisir soit un accroissement de la réalité de notre personne, et la douleur, au contraire, sa diminution? Le plaisir et la douleur sont des sensations dont nous sommes conscient et qui, dans la mesure où ils apparaissent distinctement et peuvent être perçus indépendamment de toute relation, sont des substances autonomes. En tant que telles, ces perceptions ne sont donc pas des variations de la réalité de notre personne, mais des êtres absolus, antérieurs à toute réalité (et en ce sens-là ces «sentiments» ne sont plus des impressions «secondaires»). Par suite, le plaisir et la peine, comme sensations distinctes, n'ont jamais qu'une relation de fait, purement contingente, avec les variations de notre puissance personnelle.

Or Spinoza définit lui aussi le désir, la joie et la tristesse, comme des affects, c'est-à-dire comme des affections du corps ou comme des images particulières. Ainsi le penseur hollandais accepte-t-il de concevoir les affects comme des perceptions singulières, comme des modes particuliers (quoique non comme des choses individuelles), qui peuvent être perçus à part, même si c'est toujours plus ou moins confusément. Alors, ne s'ensuit-il pas que l'affect reste extérieur à la variation réelle qu'il signifie, de même que les images demeurent extérieures à leurs objets? Pourtant, loin de tirer cette conclusion, Spinoza identifie au contraire les affects et les variations de notre puissance d'agir, en définissant justement les affects comme des images (ou des imaginations) par lesquelles la puissance de l'homme est modifiée quantitativement[13]*. D'ailleurs, tous les affects, toutes les passions et actions, tous les sentiments, émotions ou volitions, sont des composés de joie et de tristesse, c'est-à-dire des modes du désir[14], de sorte que la joie n'est pas tant le but des affects, extérieur à eux, que l'une de leurs composantes fondamentales. En effet, la joie et la tristesse restent inséparables du désir, et composent avec ce dernier toutes les passions. Inversement, un désir sans joie ni tristesse particulière ne serait rien, pas plus qu'un mode singulier sans les autres modes, ou sans les affections qui le remplissent et le déterminent. Les variations de la

13. «Per affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, & simul harum affectionum ideas.» E 3,d3; S II 139.
14. E 3,56; S II 184.

puissance de l'homme en sont une propriété essentielle, si bien que lorsque l'appétit augmente ou diminue, ces modifications ne lui arrivent pas comme des accidents, mais déterminent au contraire sa nature. Bref, la joie et la tristesse ne s'ajoutent pas au désir, elles le définissent en tant qu'il se modifie nécessairement, en tant que son essence comporte la variabilité. Autrement dit, la joie et la tristesse sont l'essence de l'homme, son conatus, dans sa définition concrète ou actuelle — c'est-à-dire dans la variété de ses déterminations comme mode fini de la nature. Il n'y a pas plus de désir concret sans joie ni tristesse que de joie ou de tristesse hors du désir. La joie et la tristesse, dit Spinoza, sont le désir même ou l'appétit en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou réprimé par des causes extérieures, bref ils forment sa nature même[15].

Dans ces conditions, nous n'avons nul besoin du raisonnement expérimental pour juger du bien et du mal, car il ne s'agit jamais de savoir si telle passion, ou tel affect, est capable de produire ou non une augmentation de notre perfection. Non, avoir un sentiment de joie ou de tristesse, c'est sentir son désir s'accroître ou diminuer et connaître ainsi directement le bien et le mal, c'est-à-dire ce qui détermine favorablement notre conatus ou ce qui le détruit. Car la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que les affects de joie ou de tristesse en tant que nous en sommes conscient[16]. Par suite, vu que notre bien est notre joie et que notre désir ne diffère pas de cette joie qu'il recherche, c'est nous-même que nous désirons, c'est-à-dire notre perfection ou réalité. Et nous ne pouvons pas nous tromper dans nos désirs — ou dans la connaissance du bien et du mal — car connaître le bien et le mal revient à posséder les idées de nos affects, c'est-à-dire de certaines de nos affections, et nous savons que les idées de nos affections, en tant que telles, sont vraies en nous. Au demeurant, entre l'idée et son objet la relation est la même qu'entre l'âme et le corps, de sorte que, entre le bien et le mal d'une part, et leur connaissance de l'autre, la distinction n'est que de conception ou de raison[17]. Le bien est bien du seul fait que nous le connaissons pour tel. Par conséquent, notre essence actuelle comporte nécessairement le

15. «Laetitia, & Tristitia est ipsa Cupiditas, sive Appetitus, quatenus a causis externis augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, hoc est, est ipsa cujusque natura.» E 3,57d; S II 186.

16. «Cognitio boni, & mali nihil aliud est, quam Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.» E 4,8; S II 215.

17. «Haec idea eodem modo unita est affectui, ac Mens unita est Corpori, hoc est, haec idea ab ipso affectu, sive ab Idea Corporis affectionis revera non distingultur, nisi solo conceptu.» E 4,8d; S II 215-16.

bien et le mal. Voire, en poursuivant cette veine de pensée, la séparation entre l'utile — comme médiation des choses extérieures vers la joie, d'où venait la possibilité de la superstition — et la joie proprement dite paraît devoir s'évanouir ici; car, pas plus que la joie et la tristesse ne diffèrent du désir qu'elles déterminent, les diverses passions nées de leur modification ne se distinguent de leurs principes. En effet, la haine, l'amour, l'envie, l'humilité, l'orgueil ou la pitié ne sont pas des accidents ajoutés à la joie et à la tristesse, mais ces modifications premières du désir prises elles-mêmes dans leurs déterminations concrètes. Ainsi, par exemple, la joie n'est pas un simple composant de l'amour parmi d'autres, mais l'amour est une joie concrète et particulière.

Certes, la joie pure ne définit pas encore à elle seule l'amour, pas plus que le désir n'est nécessairement joie. Comme chez Hume, la joie ne devient amour que lorsqu'elle prend pour objet sa cause extérieure; autrement dit, l'amour est une joie liée à l'idée d'une cause extérieure[18]. Toutefois cette idée ne vient pas simplement s'ajouter à une joie préexistante; en vérité, ici la cause ne diffère pas de son effet — comme c'est le cas dans l'empirisme. Non, cette joie qui constitue l'amour avec l'idée de sa cause extérieure, n'est rien d'autre que cet amour même, et celui-ci est précisément cette idée de sa cause extérieure. L'amour en effet ne diffère d'une autre joie que par l'idée particulière qu'elle enveloppe comme sa cause, et deux amours ne diffèrent jamais que comme leurs objets (car les modes sont définis par leur cause immanente)[19]. Par suite, les passions ne sont pas des affects associés de façon contingente à leurs objets ou causes, mais ces causes mêmes telles qu'elles s'expriment dans l'âme. Aussi la relation entre un objet et le sentiment qui le vise est-elle nécessaire, de sorte qu'il est impensable que la même chose qui nous rend joyeux nous puisse aussi bien attrister, toutes choses restant égales par ailleurs. A plus forte raison, il est impossible que nous éprouvions les mêmes passions pour des objets différents, que nos amours particuliers pour une femme, pour la connaissance et pour le vin deviennent interchangeables. Une telle interversion des liens entre les passions et leurs objets est impossible parce que les diverses sortes d'affects

18. «Amor est Laetitia, concomitante idea causae externae.» E 3,ad6; S II 192.

19. «Laetitia, quae ex objecto, ex. gr. A oritur, naturam ipsius objecti A, & Laetitia, quae ex objecto B oritur, ipsius objecti B naturam involvit, atque adeo bi duo Laetitiae affectus natura sunt diversi, quia ex causis diversae naturae oriuntur.» E 3.56d; S II 184-85.

n'existent pas indépendamment de leurs causes ou objets, qui déterminent leur nature. Si la luxure n'est pas l'avarice, c'est parce que leurs causes ne sont pas les mêmes, et non parce que certaines sensations déjà différentes les unes des autres se sont trouvées liées par hasard à des causes ou à des objets différents. En vérité les affects sont aussi nombreux que les objets, attendu que leur nature particulière est la même[20].

Néanmoins, dans les passions, c'est notre désir lui-même qui est défini par ses objets, si bien que notre essence propre et celle des choses extérieures désirées se confondent dans l'affect. Nous retrouvons donc dans les passions cette confusion ou obscurité des images qui interdit à l'âme de connaître clairement son propre corps et les corps extérieurs tels qu'ils sont en soi, indépendamment de notre perspective particulière. Pour cette raison, les affects d'un individu diffèrent de ceux d'un autre dans la même proportion que leurs essences. Car que sont nos affects, sinon notre désir? et que sont nos désirs sinon notre essence?

A vrai dire, non seulement les affects sont des images, et possèdent ainsi leurs caractéristiques, mais l'identité entre les affections de l'homme et les affects est complète: toutes les images sont des affects. Par conséquent, les images qui représentent les objets et celles qui expriment notre désir de ces objets sont les mêmes, de sorte que nous n'avons aucune représentation d'objet qui soit dépourvue de valeur affective. Aussi le monde des valeurs et le monde de la représentation sont-ils identiques, comme le soupçonne le commun des hommes. Et, comme toutes les images — ou toutes les imaginations — sont des affects, l'inadéquation de l'imagination trouve également son expression dans l'être affectif de l'homme. En effet, dans la mesure où les images représentent un objet extérieur à elles, dans la mesure donc où elles sont inadéquates, elles ne comprennent pas leur cause, et partant, nous subissons ces affections, si bien que nous avons alors des passions, c'est-à-dire des affects qui enveloppent à la fois notre corps et des corps extérieurs, et qui expriment partiellement leur dépendance de causes étrangères à notre nature, ainsi que, par suite, la relative passivité de celle-ci[21].

20. «Inter affectuum species, quae perplurimae esse debent, insignes sunt Luxuria, Ebrietas, Libido, Avaritia, & Ambitio, quae non nisi Amoris, vel Cupiditatis sunt notiones: quae hujus utriusque affectus naturam explicant per objecta, ad quae referuntur.» E 3,56s; S II 185.

21. «Laetitia, & Tristitia () passiones sunt; nos autem necessario patimur, quatenus ideas habemus inadaequatas; () hoc est, eatenus tantum necessario patimur, quatenus imaginamur, sive quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri Corporis, &

L'essence actuelle et active de l'homme, son conatus ou son désir, n'est donc rien d'autre que son imagination. Les images n'ont pas besoin en effet d'être jointes à un principe actif pour mettre l'individu en mouvement; car elles possèdent déjà elles-mêmes leur propre conatus, et, de plus, la puissance de l'homme se confond avec celle de l'ensemble de ses affections, de même que son essence se définit par sa capacité d'être affecté — ou par l'ensemble de ses affections, c'est-à-dire par sa détermination selon le système infini des causes finies de la nature. Ainsi l'identité de l'essence et de la puissance se retrouve-t-elle au niveau du mode dans l'identité des affections et des affects de l'individu. En effet, les affections de notre corps et de notre âme sont nécessairement aussi celles de notre désir (ou de notre essence actuelle), si bien que les images sont également nos principes d'action personnels; c'est par elles en effet que nous sommes disposés à agir de telle ou telle manière en fonction de l'interaction universelle des causes finies[22]. De cette façon, le principe absolu de l'égalité de la pensée et de l'action se vérifie encore dans l'identité de l'imagination et de l'appétit au sein du désir.

3

Supposé au contraire que les passions diffèrent réellement des images, supposé que la chose et l'amour de cette chose soient deux perceptions distinctes, les passions ne pourraient plus alors se définir par leur objet. La joie et l'amour, par exemple, devraient ou se confondre ou différer indépendamment de leur objet, avec lequel elles n'auraient de lien qu'extérieur. Et il devrait être possible de produire le même sentiment par des causes différentes, de même qu'on fait un même bruit avec différentes choses. On pourrait même imaginer alors que le plaisir visé par toutes nos actions ou passions soit un seul et même but que nous atteignons par des voies diverses. Cependant le plaisir ne peut pas être un universel concret selon les principes de l'empirisme, attendu que cette théorie ne reconnaît que des existences singulières. Par conséquent, lorsque Hume identifie le bien au plaisir et le mal à la peine, il n'entend pas, assurément, qu'il y ait un seul bien universel, un seul plaisir toujours iden-

naturam corporis externi involvit.» E 8,56d; S II 184.

22. «Rerum imagines () sunt ipsae humani Corporis affectiones, sive modi, quibus Corpus humanum a causis externis afficitur, disponiturque ad hoc, vel illud agendum.» E 3,32s; S II 165.

tique qui s'incarnerait dans diverses circonstances. Il est évident au contraire que le bien et le plaisir en soi ne sont que des notions abstraites et confuses, dont l'existence est celle de collections d'êtres particuliers liés par ressemblance. En vérité le bien et le mal éclatent en mille plaisirs et en mille peines qui ont chacun leur nature particulière et leur être propre[23]. En outre, l'empiriste ne peut manquer d'observer avec Spinoza que les plaisirs varient infiniment selon leurs divers objets ou causes. Plus encore, la tendance synthétique des passions, qui leur fait en quelque sorte assimiler leur cause comme objet, oblige à établir un lien très étroit entre les plaisirs et leurs causes. La recherche du plaisir n'est donc pas seulement celle d'une sensation particulière, mais la quête d'une quantité de sentiments vaguement similaires, désignés en bloc par ce terme abstrait. Au demeurant, personne ne confond ces divers sentiments et sensations dans la réalité; et, bien que la musique et le vin, par exemple, soient tous deux agréables, qui prétendrait pour autant que la musique a un bon bouquet et que le vin est harmonieux[24]? Toutefois, si les objets différents ont habituellement des plaisirs correspondants différents aussi, il n'en résulte pas encore que ces émotions soient identiques à leurs objets, comme chez Spinoza, car les diverses causes ont généralement des effets spécifiques différents, sans qu'il y ait pourtant la moindre confusion entre la cause et l'effet.

Pourtant, la séparabilité des perceptions ne va pas sans problèmes en ce qui concerne les passions, et notamment en ce qui concerne le plaisir et la peine. La musique et le vin ne donnent pas le même plaisir, avons-nous dit: ils ne plaisent pas de la même façon, car l'une peut être harmonieuse, et l'autre savoureux, par exemple. On peut imaginer alors que la musique produise l'harmonie et le vin son bouquet de même que le feu produit la chaleur. Mais, dans ce cas, où passera la distinction entre l'objet et le plaisir dans l'harmonie ou dans la saveur? Dira-t-on que la saveur est du côté de l'objet et produit en nous un plaisir distinct? Ou bien croira-t-on que l'harmonie est du côté du plaisir et que certains objets produisent un sentiment distinct d'eux? Mais dans le premier cas comment différenciera-

23. «The distinguishing impressions, by which moral good or evil is known, are nothing but *particular* pains or pleasures.» THN 3,1,2; H II 247.

24. «Under the term *pleasure*, we comprehend sensations, which are very different from each other, and which have only such a distant resemblance, as is requisite to make them be express'd by the same abstract term. A good composition of music and a bottle of good wine equally produce pleasure; and what is more, their goodness is determin'd merely by the pleasure. But shall we say upon that account, that the wine is harmonious, or the music of a good flavour?» THN 3,1,2; H II 247-48.

t-on les plaisirs entre eux? Et dans le second, la qualité agréable étant indépendante de l'objet, comment le plaisir se rattachera-t-il à son objet? Le principe de la différence réelle des perceptions semble donc conduire ici à une impasse.

Examinons le cas de la beauté, qui a souvent retenu Hume. D'abord, chacun a déjà remarqué que les hommes diffèrent beaucoup par leurs goûts et que les uns trouvent beau ce que les autres estiment laid. Les disputes sur ces sujets montrent généralement que l'accord est presque impossible à réaliser sur les questions de sentiments, parce qu'il n'y a aucun critère universellement reconnu pour trancher les différends dans ce domaine. Le même homme varie d'un moment à l'autre et considère un même objet tantôt avec plaisir, tantôt avec peine, selon son humeur. La simple observation de la vie courante nous oblige donc à conclure que les sentiments n'ont qu'une relation très contingente avec leur objet, et que mille émotions diverses conviennent à chaque chose, parce qu'aucune n'en fait réellement partie[25]. Par suite, le plus simple semble être de considérer que la beauté n'est pas une qualité de l'objet (attendu que tous voient l'objet, mais non pas sa beauté), mais un sentiment subjectif qui s'ajoute à la perception de l'objet et dépend de la constitution de chacun d'entre nous, de sorte que la beauté ne serait jamais que dans l'esprit du contemplateur[26].

Toutefois cette théorie de la pure subjectivité de la beauté ne parvient pas à rendre compte de l'accord important qui existe malgré tout dans les jugements esthétiques des hommes. Et surtout elle manque l'aspect objectif de la beauté, le fait qu'on peut la décrire comme une qualité des choses belles — au même titre que la couleur, par exemple (une autre de ces prétendues qualités purement subjectives et que l'analyse empiriste découvre comme constitutive des objets eux-mêmes). En effet, il est certain que la beauté dépend étroitement des proportions, des relations et de la position des parties, bref, de la structure objective de la chose[27].

Pourtant, il est vrai aussi que la beauté échappe à l'analyse objective de la chose. Ainsi, le cercle peut être beau, et néan-

25. «A thousand different sentiments, excited by the same object, are all right: Because no sentiment represents what is really in the object.» *Of the Standart of Taste;* H III 268.

26. «Beauty is no quality in things themselves: It exists merely in the mind which contemplates them; and each mind perceives a different beauty.» *Of the Standart of Taste;* H III 268. & *The Sceptic;* H III 218-19.

27. «It is on the proportion, relation, and position of parts, that all natural beauty depends.» EPM app1; H IV 263.

moins sa définition ne cite pas cette qualité, dont le mathématicien ne saurait d'ailleurs que faire. De même que la relation causale, en effet, la beauté n'est pas dans les choses indépendamment de l'esprit. Il faut donc la considérer comme une sorte d'effet de certaines qualités. Ou plutôt, la beauté est dans les choses l'ensemble des qualités qui causent un certain plaisir esthétique, et nous ne la reconnaissons que par son effet, car la liaison entre la structure objective et le plaisir qu'elle produit peut être très diverse, selon que notre constitution, ou l'habitude, ou le caprice relie ici la cause à son effet[28]. Finalement, la beauté serait une qualité objective définie comme la cause d'un certain effet dans l'esprit des hommes.

Cependant, vu que ce plaisir esthétique ne peut pas être une sorte de plaisir général, l'esprit perçoit chaque fois une beauté particulière. Et en outre, il perçoit nécessairement la beauté objective elle-même, car il est absurde d'imaginer que nous voyions d'un côté l'objet et que nous ressentions de l'autre les délices de l'admiration, vu qu'ici l'effet reste inséparable de sa cause. Autrement dit, non seulement le plaisir est l'effet de la beauté, mais il en est l'essence, et la beauté est identique au plaisir esthétique qui la révèle[29] (étant bien entendu qu'il s'agit chaque fois d'un plaisir et d'une beauté tout à fait singuliers).

Le plaisir n'est donc plus ici une impression distincte des qualités qui le produisent, pas plus que l'idée complexe n'existe à part de ses composants, ou l'idée générale hors des particulières, ou la causalité hors des connexions concrètes, ou la croyance hors de son objet. Tous ces rapports de dépendance se caractérisent aussi par la même absence de réprocité: le cercle existe sans sa beauté pour le mathématicien, les composants sans les composés pour l'analyste, et l'objet sans la croyance pour l'incrédule. Cette dépendance à sens unique explique la dénomination d'impressions secondaires appliquée aux sentiments ou aux passions, car, contrairement aux impressions des sens, ces sentiments ne sont pas des substances simples complètes en elles-mêmes. Certes, comme impressions, les passions sont également des substances — et même des substances simples en un sens —, mais, en tant que secondaires, elles impliquent — un peu comme les idées, quoique sans le rapport de copie — la présence d'autres perceptions, qui forment, extérieurement, leur

28. «Beauty is such an order and construction of parts, as either by the *primary constitution* of our nature, by *custom*, or by *caprice*, is fitted to give a pleasure and satisfaction to the soul.» THN 2,1,8; H II 95-96.

29. «Pleasure and pain, therefore, are not only attendants of beauty and deformity, but constitute their very essence.» THN 2,1,8; H II 96.

cause, et, plus intimement, leur objet*. Selon qu'elles comportent ce rapport essentiel à l'objet ou qu'elles s'en passent et n'ont qu'une connexion extérieure avec leurs causes (comme toutes les perceptions), les émotions sont soit des sentiments ou des impressions secondaires, soit des sensations ou des impressions primaires — ainsi les plaisirs ont-ils des composantes «corporelles» fondamentales, et sur ces plaisirs-sensations viennent se construire mille sentiments de plaisir «secondaires», ceux qui nous intéressent ici au premier chef.

La comparaison du plaisir (ou de la peine) et de la croyance s'impose et permet de comprendre la nature ambiguë des passions. Comme la croyance, le plaisir est une certaine manière de sentir les choses, et comme le plaisir, la croyance est une sorte de sentiment. De même qu'il n'existe pas de plaisir général, mais seulement des variétés particulières de plaisir, de même il n'y a pas de croyance pure ou vide, mais seulement des croyances précises en l'existence de choses particulières. Le plaisir et la croyance ont un être subjectif, ils ne sont pas des qualités des choses extérieures elles-mêmes, mais ils sont pourtant définis aussi par ces choses et en font partie d'une certaine manière. En outre, tous deux ont une référence intime à la réalité et à la causalité: la croyance, comme la qualité distinctive ou l'essence du réel, comme la force de la causalité et ce qui en fait le lien (ou ce qui circule en elle); le plaisir, comme la référence du dynamisme de l'imagination à un objet réel privilégié — le moi personnel — et comme le lien dynamique de cette personne aux autres choses — d'où naît une nouvelle mise en perspective du monde dans la particularité du sujet individuel. La parenté du plaisir et de la croyance est encore marquée par la tendance spontanée de l'imagination vers l'accroissement de ces deux «sentiments», tendance caractéristique du dynamisme de notre pensée. La croyance et le plaisir s'impliquent en effet, car, comme toutes les passions, le plaisir est tourné vers le réel, vers les objets de la croyance, tandis que ce que nous croyons est agréable de par cette même vivacité qui nous fait considérer la chose comme réelle. La croyance doit plaire à l'imagination, dit Hume, car toute idée forte et vive est agréable à cette faculté[30].

30. «Belief must please the imagination by means of the force and vivacity which attends it; since every idea, which has force and vivacity, is found to be agreeable to that faculty.» THN 1,3,10; H I 420. & THN 2,2,4; H II 141-42.

Inutile d'insister sur la grande correspondance de cette théorie du sentiment avec la conception spinoziste — dans laquelle l'image est identique à l'affect, de sorte que l'action réelle apparaît comme le prolongement de la lutte imaginaire et que les aspects de conscience ou d'esprit, d'une part, et ceux de volonté, ou de désir, ou de puissance, d'autre part, fusionnent dans l'âme.

Rétorquera-t-on qu'il reste pourtant certains plaisirs purs, et certaines douleurs sans objet, qui s'opposent à la théorie de la secondarité des passions? Mais, outre que Hume reconnaît l'existence de telles sensations de plaisir, il faut relever que le langage est ambigu ici en ce qu'il nous permet de nommer plaisirs ou peines les causes de ces sensations. En vérité, même là où le plaisir est indépendant de tout objet extérieur, il reste encore attaché à une impression ou image réelle, par rapport à laquelle il devient secondaire. Ainsi, dans la douleur d'une piqûre d'épingle, cette douleur est distincte de l'épingle, mais non pas d'une sensation physique qui en est la «cause immanente» ou l'objet; et cette cause garde une certaine contingence, puisque cette même sensation peut être ressentie par certains comme plaisante. Cette contingence dans la production de la passion marque d'ailleurs la frontière entre les théories du sentiment de Hume et de Spinoza. Car l'identification du sentiment et de sa cause, ou plutôt de son objet, est unilatérale pour l'empiriste et non absolue. Assurément la passion n'est rien hors de son objet. Néanmoins ce dernier peut exister aussi sans la passion, encore qu'elle soit également la cause de son existence réelle, conjointement avec la pure association des idées (qui n'est du reste peut-être jamais pure, mais toujours passionnelle). En effet, pour Hume, le cercle du mathématicien est parfaitement défini, objectivement, même s'il ne contient pas parmi ses propriétés la beauté, que l'esthète éprouve pourtant comme une qualité du cercle lui-même. Et on peut d'ailleurs se demander si la méconnaissance de cette distinction entre la passion et son objet ne conduit pas nécessairement à confondre, outre le sentiment et l'objet, notre point de vue subjectif ou particulier avec la perspective rationnelle ou absolue*. Or une telle confusion ne serait-elle pas le fait de Spinoza?

Il est évident que, dans son effort de clarification intellectuelle, la philosophie spinoziste doit se défendre contre une telle objection, qu'elle soulève du reste souvent elle-même contre l'empirisme. Toutefois comment pourra-t-elle éviter cette

confusion après avoir identifié totalement notre conscience et notre conatus et, partant, après s'être interdit, semble-t-il, de discerner les choses et les sentiments? Car si les objets se confondaient purement et simplement avec les affections que nous en avons, il n'y aurait plus ni extériorité, ni représentation, ni imagination. En effet ce mode de connaissance suppose que les images ou affects ne représentent que partiellement les choses réelles; et cette partialité implique que la chose dépasse ses images et puisse se présenter de façons diverses à l'imagination; autrement dit l'extériorité des choses suppose qu'elles soient capables de nous affecter diversement à divers instants, et qu'elles puissent apparaître autrement à chacun. Or il est bien vrai que plusieurs hommes sont affectés de manières diverses par un seul et même objet, et qu'un seul et même homme est affecté de diverses manières par un seul et même objet en des temps différents[31].

Cependant nous savons que l'extériorité de la chose réelle dans la représentation est parfaitement compatible avec sa constitution purement imaginaire, car la contradiction n'est pas entre l'image complexe ou l'idée de la chose d'une part et la chose réelle de l'autre, mais entre chacune des images singulières et la chose réelle (ou l'image complexe) qu'elles représentent. Par conséquent, les affects en tant que tels demeurent extérieurs à la chose dans la mesure où ils expriment notre rapport dynamique avec elle, une telle relation entre deux individus pouvant se modifier sans les détruire. Et il est donc justifié, dans le cadre d'une critique de l'opinion commune (qui conclut souvent directement de l'image particulière à la chose), d'affirmer que les affects ne sont pas des propriétés des choses réelles, mais des indices ou des effets, voire les constituants de notre situation par rapport à elles. Alors le bien et le mal, comme la beauté et la difformité, et toutes nos manières de sentir les choses, peuvent être dénoncés comme purement subjectifs[32]. Et cette critique des affects rejoint entièrement celle de l'imagination, dont nous nous souvenons qu'elle a pour corrélat positif la constitution de la réalité en tant qu'illusion, si bien qu'ici encore Hume et Spinoza se retrouvent.

31. «Diversi homines ab uno, eodemque objecto diversimode affici possunt, & unus, idemque homo ab uno, eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici.» E 3,51; S II 178.

32. E 1,ap; S II 81.

CONNAISSANCE ET ACTION

MORALE ET VÉRITÉ

1

Dans la réalité, connaître et agir ne sont pas des modes d'être séparés, mais une seule et même action, vu que l'objet de la pensée et celui du désir se confondent. Nos opinions ou nos croyances sont dynamiques: elles sont nos sentiments, nos ressorts personnels, nos actions. Et, inversement, ce que nous accomplissons, nous le réalisons dans la pensée. Il n'y a du reste là rien d'étonnant, puisque la réalité est illusion et que, réciproquement, l'illusion est réalité. Il s'ensuit que plus l'on connaît, plus on agit et plus on est parfait — la différence entre l'acte et la puissance étant nulle. Par suite, meilleure est la connaissance, meilleure aussi est l'action.

Il semble donc que l'identité absolue (ou en Dieu) du penser et de l'agir implique une morale rationaliste dans laquelle le bien se déduise de la vérité. Car il va de soi que plus la connaissance est grande, plus aussi elle se rapproche de la vérité; et, comme l'action et la pensée ont les mêmes principes, plus nous nous approchons de la vérité, plus nous devenons actif. Or nous savons que l'acte et la puissance se confondent et que l'essence de l'homme est sa puissance en tant qu'elle se tourne médiatement vers elle-même, devenant ainsi désir de se conserver, ou, ce qui revient au même, de rester actuel, puissant et actif. De plus, le bien se définit par ce désir — comme son objet —, de telle sorte que, quand l'homme recherche le bien, quand il s'efforce de bien agir, de bien vivre ou d'être heureux, il veut avant tout être, agir et vivre; et c'est vers son existence en acte qu'il tend toujours, comme le remarque Spinoza[1]. Or, dans la mesure où l'homme intensifie son activité ou sa vie, il confirme

son essence dans la réalité, il accroît sa force, c'est-à-dire sa vertu, car celle-ci — comme l'exprime l'étymologie — n'est rien d'autre que la force, c'est-à-dire la force vue sous l'angle du désir. Autrement dit, pour retrouver les termes de Spinoza, le conatus, la tendance à se conserver, est le premier et l'unique fondement de la vertu[2]. Par suite, si l'action et la connaissance sont identiques, la vertu s'identifie simplement à la raison. En effet, la force d'un homme — ou sa vertu — est son action en tant qu'elle dépend de sa seule puissance et la réalise, de telle sorte qu'elle s'explique par les constituants exprimant la nature même de l'individu considéré, et non par ceux qui, en lui, expriment d'autres choses, étrangères à son essence — car il est évident que nous sommes actifs par les constituants de notre puissance, tandis que nous pâtissons dans les effets que d'autres puissances produisent en nous. Or les pures expressions de notre propre nature sont les idées adéquates, alors que les idées inadéquates, elles, représentent au contraire les choses dans leur rapport dynamique avec nous comme nous déterminant de l'extérieur. Par conséquent, l'homme est actif dans et par ses idées adéquates, et passif dans et par ses idées inadéquates[3]. Autrement dit, l'homme est vertueux dans l'exacte mesure où il possède des idées vraies et où il participe donc à la connaissance intellectuelle ou rationnelle.

Dans ces conditions, il est évident que bien agir signifie agir *réellement*, déployer *sa* propre force, *bref*, agir «vertueusement». Aussi le bien (ou la vertu) consiste-t-il dans l'action par laquelle l'individu conserve sa vie en réalisant sa propre essence, c'est-à-dire ses idées adéquates. Agir selon la vertu, ce n'est rien d'autre qu'agir, vivre et conserver son être (ces trois choses revenant au même pour Spinoza) sous la conduite de la raison, en recherchant ce qui nous est utile[4]. Nul doute alors que l'homme vertueux par excellence ne soit le philosophe, qui s'applique à découvrir la vérité et conforme sa vie aux préceptes de sa raison. C'est pourquoi l'entreprise philosophique se justifie d'elle-même, en se découvrant comme le bien dans sa vérité, comme le parfait mariage de la pratique et de la théorie au sein de l'éthique.

1. E 4,21; S II 225.
2. «Conatus sese conservandi primum, & unicum virtutis est fundamentum.» E 4,23; S II 225.
3. «Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.» E 3,3; S II 144.
4. «Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), idque ex fundamento proprium utile quaerendi.» E 4,24; S II 226.

Cependant, si d'une part le vrai est l'adéquation de l'idée et de l'idéat, et que d'autre part le bien coïncide avec la vérité, alors il s'ensuit que les valeurs morales existent dans les objets mêmes, ce qui contredit les résultats de la critique spinoziste et humienne des affects ou passions, critique qui reposait en effet sur la distinction des valeurs éthiques subjectives et des qualités physiques objectives des choses. Cette contradiction entre les deux conceptions des valeurs paraît radicale, car, si le bien s'identifie au vrai, s'il appartient à la raison de déduire d'un bien absolu — qui serait la substance même, l'origine de toute vérité — les biens particuliers comme des vérités singulières, alors les valeurs sont nécessaires et éternelles, elles font partie du domaine de la certitude absolue, tandis que, si les valeurs naissent des rapports de fait entre la personne particulière et d'autres réalités, si elles nous représentent les choses dans la seule perspective partielle dans laquelle elles nous concernent, alors les valeurs n'ont aucun fondement direct dans la vérité absolue — qui se situe au delà de toute partialité —, elles enveloppent aussi bien l'ignorance que la connaissance, sont contingentes et font partie non pas des certitudes de la raison, mais des probabilités ou des simples matières de fait. Il semble donc qu'il faille prendre parti pour l'une ou l'autre de ces conceptions.

En vérité, lorsque nous formons un jugement moral, nous jugeons de plusieurs façons de la valeur des choses. Tout d'abord, nous estimons certaines réalités bonnes ou mauvaises en elles-mêmes — ce sont la joie et la tristesse, le plaisir et la peine. Ensuite, nous jugeons certaines choses bonnes ou mauvaises selon qu'elles nous sont utiles ou non. Enfin nous considérons les actions des hommes en général et leur attribuons une valeur morale: nous louons les actions qui nous paraissent bonnes et les nommons des vertus, et nous blâmons les mauvaises et les appelons des vices. Or, dans chacun de ces trois types de jugement, la raison peut jouer un rôle différent. Et de surcroît, dans le système humien, la raison reçoit également trois définitions distinctes, selon qu'elle signifie la raison philosophique — l'intuition et démonstration —, la raison causale — l'inférence — ou la raison passionnelle — les passions calmes et leurs objets.

En ce qui concerne les biens en soi, immédiats, il est évident qu'ils ne sont pas rationnels au sens strict, car dès que des perceptions peuvent se concevoir comme distinctes et séparées, leur relation se définit aussi nécessairement comme extérieure, si bien qu'elle ne peut plus être l'objet ni de l'intuition d'une

pure relation d'idées, ni d'une démonstration. En effet, les sentiments se révèlent réellement distincts de leur objet du seul fait qu'ils peuvent en être distingués, et que nous pouvons désirer ou ne pas désirer, croire ou ne pas croire, aimer ou détester la même chose. C'est pourquoi, de ce qu'un objet peut être tantôt agréable, tantôt désagréable, il suit que le bien et le mal ont un lien purement contingent avec lui et n'en sont pas déductibles rationnellement ou avec certitude. Peu importe au demeurant que tel plaisir soit effectivement impensable sans son objet particulier: l'espace non plus n'est jamais perceptible à part des qualités qui le remplissent, ce qui n'empêche pas que chacune d'entre elles n'ait qu'un rapport contingent avec les autres et avec l'étendue concrète qu'elles composent (de même, l'objet peut être distinct du sentiment qui le vise sans que la réciproque soit vraie). Bref, pour la raison au sens strict le bien n'est rien dans les choses. En revanche, il n'est pas exclu qu'il soit rationnel au sens de la raison causale. Car le plaisir ou la peine peuvent être considérés comme des effets plus ou moins constants de certaines choses ou circonstances. Néanmoins l'inférence qui nous permet de juger bonnes ou mauvaises les choses par leur simple ressemblance avec celles qui nous ont déjà plu ou déplu, et de prévoir ainsi leur effet, demeure purement probable et se rapporte toujours à un sentiment de plaisir déjà connu et qui constitue notre seule notion du bien en question. Car ce n'est pas l'inférence ici qui nous fait connaître le bien, mais le sentiment; la raison causale se contentant de prolonger l'expérience sans en changer la nature. En d'autres termes, la raison causale n'explique pas la valeur qu'elle transporte et qu'elle trouve déjà produite dans le sentiment. Ceci dit, il ne reste plus que la raison passionnelle à pouvoir prétendre engendrer «rationnellement» les valeurs. Mais il serait absurde d'opposer cette raison-là aux sentiments dans la recherche de l'origine des valeurs, puisqu'elle est entièrement constituée par certaines passions, à savoir les plus calmes d'entre elles. Alors certes, en tant que sentiments, les passions calmes participent à la production des valeurs, mais elles partagent en cela leur privilège avec les passions violentes[5]. Par suite, en aucun sens du terme, la raison en tant que telle n'explique la nature propre du bien et du mal.

En ce qui concerne le bien médiat, l'utilité, sa nature paraît par un côté similaire à celle du pur plaisir, du bien immédiat. En

5. THN 2,3,8; H II 214.

effet, l'utile est souvent agréable en soi[6], et le plaisir qu'on trouve dans la pure utilité forme même l'un des genres importants de la beauté. Car n'admirons-nous pas souvent un paysage ou une architecture à cause de la fertilité et du climat clément de l'un, de la sécurité et des commodités de l'autre? De même nous admirons dans les animaux l'expression de la force, l'agilité, la rapidité, toutes qualités utiles à ceux qui les possèdent, tandis que nous jugeons au contraire laides les difformités nuisant au maintien de la vie[7]. Ici l'utile devient donc, dans le plaisir esthétique, un bien immédiat, dont le rapport à la raison est le même que celui de toutes les valeurs prises en soi. Toutefois l'utilité se définit essentiellement comme le rapport causal de certaines choses avec des biens directs, de telle façon que ces choses permettent de produire des plaisirs. Aussi, étant de caractère causal, il saute aux yeux que l'utilité appartient aux matières de fait et non pas aux pures relations d'idées, de sorte qu'elle ne s'explique pas par la pure raison abstraite. En revanche, consistant en une inférence entre une chose et un bien, l'utilité dépend essentiellement de la raison causale. Or cette dépendance donne une très grande importance à la raison dans la morale, car les délibérations morales consistent précisément pour leur plus grande part dans l'estimation de l'utilité des choses, des circonstances et des actions particulières, attendu que l'homme est une partie du monde dont le rapport avec les biens n'est souvent de ce fait que médiat ou causal. Et jusqu'à l'amour de l'utilité — dû à la situation particulière de l'homme — introduit profondément dans le domaine des valeurs morales le raisonnement causal, car aucune autre faculté ne peut nous instruire de la tendance des qualités et des actions et nous montrer leurs conséquences bénéfiques pour la société et leurs propriétaires ou leurs auteurs[8]. Ce n'est pas toutefois une raison suffisante pour soumettre la morale à la raison, car même l'utilité ne s'explique pas entièrement par la relation causale et l'inférence. En soi, un effet peut être bon ou mauvais ou indifférent à toute valeur morale, si bien qu'il n'est pas par soi-même objet de désir. L'effet et sa cause ne deviennent fin et moyen que par la passion qui vise certains effets, c'est-à-dire, finalement, par le sentiment de plaisir qui s'attache à certaines

6. EPM 5,1 ; H IV 206.
7. THN 2,1,8; H II 96.
8. «One principal foundation of moral praise being supposed to lie in the usefulness of any quality or action; it is evident, that *reason* must enter for a considerable share in all decisions of this kind; since nothing but that faculty can instruct us in the tendency of qualities and actions, and point out their beneficial consequences to society and to their possessor.» EPM ap1 ; H IV 258.

choses. C'est donc, encore une fois, le sentiment qui donne à l'utilité sa valeur morale[9]. Quant à savoir si ce sentiment est raisonnable ou non — autrement dit, calme ou violent —, la question importe peu ici, car tout bien rend utiles ses causes, indépendamment de la qualité du plaisir qui le constitue (même si, dans certains cas l'utilité implique une certaine constance de l'action et de sa motivation, il est vrai).

Jusqu'ici, nous n'avons découvert aucun raisonnement spécifiquement moral et permettant de soumettre les valeurs au jugement de la raison, dans quelque sens que ce soit. Assurément, la raison causale a un rôle moral annexe — celui, pratique, de calculer et de dessiner les voies vers le bien —, mais sa fin, la valeur, lui est donnée de l'extérieur, par le sentiment qui la constitue hors d'elle. Certes encore, nos problèmes pratiques consistent souvent à trouver les moyens appropriés pour parvenir à nos fins, et l'importance de ces calculs peut nous persuader que la raison probable est le motif principal ou entier de nos actions; mais nous oublions alors que tout le travail de notre raison pour choisir les fins prochaines ou estimer ce qui est utile, reste au service d'une fin que la raison n'a pas choisie et qu'elle est impuissante à déterminer[10]. Ces fins ultimes ou authentiques, qui ne sont plus des moyens pour d'autres fins, bref, le vrai moteur de notre action et le vrai juge des valeurs, c'est le sentiment pur, parfaitement indépendant des facultés intellectuelles[11].

Toutefois la réflexion de l'homme sur ses actions n'est pas bornée à la recherche des moyens les plus efficaces pour arriver à ses fins; il s'inquiète aussi fréquemment de savoir si ses actes sont moraux ou non — s'ils sont bons selon les normes générales de l'éthique —, et il renonce souvent au moyen le plus efficace à cause de telles considérations purement morales. Bref, les hommes n'agissent pas que déterminés par leurs buts, ou leurs plaisirs, ou leurs instincts, comme les animaux, mais ils s'efforcent de conformer leurs actions à des règles morales, si bien que leurs délibérations pratiques concernant les moyens s'accompagnent d'une réflexion éthique visant à choisir toujours la conduite la plus vertueuse. Or n'y a-t-il pas là un domaine

9. EPM 5,2; H IV 207. & EPM ap1; H IV 259.
10. THN 2,3,3; H II 195*.
11. «The ultimate ends of human actions can never, in any case, be accounted for by reason, but recommend themselves entirely to the sentiments and affections of mankind, without any dependance on the intellectual faculties.» EPM ap1; H IV 264. & *The Sceptic*; H III 219.

supérieur de la vie morale qui relèverait entièrement de la raison? Qu'est-ce qui pousse donc l'homme à louer ou à blâmer les actions humaines, et à conformer ses propres actes à ces jugements moraux?

La raison absolue ou la science certaine consiste, nous le savons, en une pure comparaison d'idées et en la découverte de relations[12]. Or, quand nous jugeons d'une action d'un point de vue moral, ne considérons-nous pas essentiellement des relations entre des hommes, des actes et des choses? Et toutes ces relations ne sont-elles pas purement données à ce jugement, même lorsqu'elles proviennent d'une inférence? La pratique des tribunaux, par exemple, montre à l'évidence qu'une nouvelle relation établie dans tout un réseau de comportements peut modifier totalement le jugement. Ainsi, sans aucun doute, dans nos délibérations morales, ce sont des structures particulières du comportement humain, des relations entre actions et situations, qui nous portent à louer ou à blâmer les diverses actions — tant les nôtres que celles des autres. La raison joue donc un rôle essentiel dans le jugement moral, attendu que ce dernier dépend nécessairement des relations que l'inspection rationnelle découvre entre les diverses circonstances intervenant dans l'action jugée. En outre, comme les actes des hommes produisent de nouvelles relations de fait et impliquent la causalité, la raison causale intervient également dans l'établissement des faits, et elle se révèle indispensable pour donner au cas à juger son rapport à la réalité ou son poids de croyance. En effet, dans les réflexions morales, nous devons d'abord connaître tous les objets en question ainsi que leurs relations, et, une fois qu'aucun nouveau fait ni aucune nouvelle relation ne restent à découvrir, prononcer notre jugement par une comparaison du tout[13].

Mais justement, au moment où les faits sont parfaitement établis, où toutes les relations impliquées ont été analysées, lorsque nous connaissons parfaitement la chose, le jugement moral n'est pas encore prononcé, et la raison — démonstrative ou probable — a déjà fini son travail. Il ne lui reste plus rien à trouver dans l'action à juger et ses circonstances — ni nouveau fait, ni nouvelle relation: aucune qualité morale objective — dont elle

12. «Reason or science is nothing but the comparing of ideas, and the discovery of their relations. THN 3,1,1; H II 243. & THN 3,1,1; H II 241n.

13. «In moral deliberations, we must be acquainted, before-hand, with all the objects, and all their relations to each other; and from a comparison of the whole, fix our choice or approbation. No new fact to be ascertained: No new relation to be discovered.» EPM ap1; H IV 262.

puisse déduire ou inférer une louange ou un blâme. Par conséquent, des êtres purement rationnels ne pourraient jamais attribuer aucune valeur à leurs actions* (supposé qu'ils pussent même agir). C'est donc une autre instance qui vient prononcer le jugement moral sur les faits et les relations que la raison lui présente. C'est le cœur, le sentiment, cette manière de sentir qui est l'acte de nos passions, le plaisir ou la peine, qui vient finalement donner la louange ou le blâme[14]. A proprement parler, les actions que nous jugeons bonnes ou mauvaises n'en deviennent pas pour cela raisonnables ou irraisonnables: il y a autant de raison — ou aussi peu — dans les unes que dans les autres. Seul le sentiment les distingue; et c'est pourquoi ces épithètes de raisonnable et d'irraisonnable ne représentent dans les jugements moraux que des synonymes trompeurs de «louable» et de «blâmable»[15].

Ici comme face à la causalité, dans l'examen du jugement moral, la raison intuitive se limite à constater entre l'objet et le sentiment une relation extérieure à l'objet et, partant, indéductible à partir de sa nature. Ce rapport — considéré du point de vue de sa genèse — n'a pas plus de nécessité que le lien causal, si bien qu'il est déjà établi quand il apparaît à la raison et se présente à elle dans la dépendance absolue des termes concrets qu'il relie — savoir le plaisir ou la peine, d'une part, et leur cause objective de l'autre. Or, vu que Hume nomme vertu l'objet de la louange et vice celui du blâme, la vertu ne s'identifie pas, comme le veut Spinoza, à la raison, mais au plaisir que nous éprouvons à contempler les belles actions — le vice étant simplement, lui, la répulsion face aux vilaines actions. Par suite, la vertu n'est pas plus vraie que le vice, de sorte que, par la louange, nous n'affirmons pas une vérité, mais exprimons seulement un plaisir d'un genre particulier. Certains caractères ou certaines actions plaisent ou déplaisent à ceux qui les voient, et les approuver consiste à se réjouir à leur vue, tandis que les désapprouver revient à ressentir un malaise dû à leur présence ou à leur pure apparence[16].

14. «After every circumstance, every relation is known, the understanding has no farther room to operate, nor any object on which it could employ itself. The approbation or blame, which then ensues, cannot be the work of the judgment, but of the heart; and is not a speculative proposition or affirmation, but an active feeling or sentiment.» EPM ap1; H IV 262.

15. «Actions may be laudable or blameable; but they cannot be reasonable or unreasonable: Laudable or blameable, therefore, are not the same with reasonable or unreasonable.» THN S,1,1; H II 286.

16. «The difference between vice and virtue, is, that () certain characters, upon the very view and contemplation, produce uneasiness; and others, in like manner, excite pleasure. () To approve of a character, is to feel a delight upon its appearance. To disapprove of it, is to be sensible of an uneasiness.» DP 2; H IV 146-47. &

En conséquence, le cas du jugement moral est identique à celui du jugement esthétique, dont il peut être considéré comme une simple espèce. Nous avons un goût qui nous porte à apprécier la vertu, comme il nous porte aussi à aimer la bonne humeur, l'esprit ou la beauté physique[17]. Autrement dit, les actions vertueuses sont belles plutôt que raisonnables; et, puisqu'il est juste de dire des caractères vertueux qu'ils sont beaux, nobles ou sublimes, les problèmes de la morale relèvent du sentiment esthétique plutôt que de la science[18] (au reste, Hume situe la vertu au sommet dans la hiérarchie des genres de beauté: rien n'est plus beau qu'une action noble et généreuse aux yeux du moraliste du pur plaisir)[19].

2

Certains se soulèveront peut-être contre ce rapprochement — voire même cette identification — entre les sentiments éthiques et esthétiques, et ils objecteront que ce sont deux choses toutes différentes, car le goût du beau nous laisse passifs devant ses objets, tandis que le raisonnement moral nous incite à agir en choisissant la meilleure voie. Certes, ajoutera-t-on encore, ces louanges et ces blâmes distribués par un historien non engagé aux personnages et aux actions qu'il contemple peuvent bien relever de l'esthétique (et la doctrine de Hume trahirait l'historien à cet égard); mais il s'agit d'autre chose quand il faut définir la vertu pour ceux qui agissent réellement et les exhorter à l'action ou rectifier sa propre conduite: là, il faut d'autres motifs que le goût des belles actions! C'est alors que la raison apparaît comme la faculté seule capable de nous donner les vraies normes de l'action, dont la connaissance nous permettra de combattre sans répit nos tendances instinctives et animales vers les plaisirs immédiats, afin de devenir les vrais chevaliers de la vertu.

Mais où trouver ces normes? Et même, supposé qu'elles nous soient révélées par quelque moyen, comment leur connaissance nous inciterait-elle à les suivre? Car pour devenir des préceptes moraux, ces normes devraient pouvoir nous pousser à l'action ou nous retenir d'agir, selon les cas. Or la raison elle-même n'a

THN 3.1.1 : H II 245. & THN 3.1.2 : H II 247.
17. DP 2 : H IV 147.
18. EPM 1 : H IV 172.
19. THN 3.1.2 : H II 246.

aucun pouvoir de ce genre[20] : elle découvre seulement la vérité, qui reste toujours la même, que l'objet soit bon ou mauvais. En effet, adhérer à une cause ne revient pas à la connaître parfaitement, et condamner une action ou un but ne signifie pas l'ignorer ou le méconnaître. Non, d'elle-même la raison est parfaitement incapable de produire aucune action volontaire, et, partant, elle ne peut en empêcher aucune non plus, ni s'opposer aux passions pour dominer la volonté[21]. Car ne savons-nous pas que ni les relations abstraites d'idées, ni les matières de fait n'impliquent de valeurs, si bien que la raison est indifférente à la volonté et à l'action réelle[22] ? La raison abstraite ne va même pas jusqu'à produire des modifications, puisqu'elle est la reconnaissance des vérités éternelles, auxquelles elle est parfaitement adéquate ou identique[23]. Quant à la raison causale, sa seule activité est celle de l'inférence, c'est-à-dire de l'anticipation de l'expérience à partir du passé — ou, plus généralement l'extension de l'expérience dans l'imagination à partir de l'ordre des impressions —, si bien qu'elle prolonge l'ordre donné des faits sans rien introduire de nouveau par rapport à lui. Par conséquent, tant absolument que par rapport à la réalité, la raison reste parfaitement inerte et sans influence directe sur nos actions ou affections[24].

Est-ce à dire que nous agirions exactement de la même façon si nous étions privé de raison? Non, évidemment. D'abord, avec la raison, c'est l'univers entier qui s'évanouirait. Ensuite, nos passions sont tournées vers les réalités, et l'action vise le futur; or nous savons que la raison causale est non seulement l'un des principes essentiels de la nature, mais aussi le fondement du futur, qui n'existe que dans ses inférences — de même que toutes les réalités situées au delà de notre expérience immédiate —, de sorte que le domaine que visent habituellement nos actions demeurerait inaccessible sans le raisonnement probable. Ces mêmes inférences forment de surcroît les connexions par lesquelles nos actions peuvent se diriger vers leurs objets et les atteindre en lançant entre elles et eux la chaîne causale qui les unit. Bref, encore qu'elle soit impuissante à nous mouvoir par elle seule, la raison probable influence toutefois notre conduite en constituant les objets de nos passions et en nous montrant et nous donnant les moyens de les atteindre[25]. Néanmoins, cette influence demeure indirecte ou

20. «Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular.» THN 3,1,1; H II 235.

21. «Reason alone can never be a motive to any action of the will; () it can never oppose passion in the direction of the will.» THN 2,3,3; H II 193.

22. DP 5; H IV 161.

23. *The Sceptic*; H III 217-18.

24. «Reason is perfectly inert, and can never either prevent or produce any action or affection.» THN 3,1,1; H II 235.

25. «Reason, in a strict and philosophical sense, can have an influence on our conduct only after two ways: Either when it excites a passion by informing us of the existence of something which is a proper object of it; or when it discovers the connexion of causes and effects, so as to afford us means of exerting any passion.»

oblique[26]: elle ne s'exerce que par l'intermédiaire des passions, qui utilisent la raison, en elle-même inerte, froide et désengagée, pour s'orienter vers leurs fins.

Le goût, en revanche, le sentiment esthétique, n'est pas touché par cette critique révélant l'inactivité de la pure connaissance, puisqu'il est, lui, une passion. La contemplation esthétique implique en effet quelque chose de plus que la simple connaissance: à savoir ce plaisir, cette beauté ou ce goût qui valorise son objet et met la personne dans un rapport dynamique avec lui. Ainsi, là où la science est impuissante à nous émouvoir et à nous mouvoir, l'émotion esthétique, le sentiment moral, l'admiration, bref, le goût, devient le ressort puissant qui conduit l'honnête homme et combat en lui les passions plus brutales et moins nobles, ou s'associe avec elles selon les circonstances[27]*.

On pourrait se demander encore comment il se fait que la vertu nous oblige souvent à renoncer à des plaisirs pour accomplir des actions moins agréables, si ce n'est pas la raison qui nous incite à lutter contre les passions en nous montrant les critères du bien et du mal, qui sont étrangers aux plaisirs et aux désagréments. Pourquoi, par exemple, rendre une somme d'argent à celui qui me l'a prêtée, quand il n'y a plus de preuve de ma dette, si un principe supérieur, intellectuel — la connaissance du vrai bien, ou de la loi divine, ou des règles éternelles de l'honnêteté et de la justice, ou que sais-je encore — ne venait réprimer la tendance naturelle vers le plaisir? Mais, à ces questions, la réponse est facile: la tromperie et tous les vices sont désagréables et pénibles à voir, tandis que notre goût nous porte naturellement vers les actions honnêtes, comme il nous porte aussi vers les plaisirs des sens. Par suite, si, chez certains, la vertu triomphe des autres plaisirs, c'est seulement parce que leur goût moral est plus fort que les autres goûts, si bien que la vertu leur paraît plus délicieuse que toute autre chose. En conséquence, ce n'est ni pour mériter des récompenses, ni pour éviter des châtiments que l'honnête homme est vertueux, mais parce qu'il aime la vertu pour elle-même, parce que la vertu est agréable en soi[28].

THN 3,1,1; H II 236-37.

26. THN 3,1,1; H II 236.

27. «Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination, by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery: Taste, as it gives pleasure or pain, and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition.» EPM ap1; H IV 265.

28. «Virtue is an end, and is desirable on its own account, without fee or reward,

Etant donné que la vertu est plaisante en elle-même et le vice pénible, il va de soi que l'homme est capable de vertu hors de toute autre considération d'utilité — ce qui ne signifie pas que le goût spécifiquement moral prédomine en tous et que pour beaucoup la perspective de châtiments et de récompenses ne soit pas un grand motif de se conduire honnêtement. Dans tous les cas, c'est le plaisir, sous une forme ou l'autre, qui nous meut vers ses objets, et la peine qui nous détourne des siens[29]. Telle est donc la source de toutes nos actions, aussi bien de celles qui visent à satisfaire des besoins très animaux que celles qui répondent aux plus hauts modèles moraux* — et, du reste, cette hiérarchie des valeurs qui exalte certains comportements désintéressés n'est rien d'autre que la hiérarchie des plaisirs eux-mêmes.

Objectera-t-on encore que c'est la raison qui doit établir les comparaisons entre la vertu et les vices afin de nous montrer le bonheur supérieur attaché à la première et de nous faire opter pour elle avec constance, sans succomber aux assauts momentanés des plaisirs contraires à la vertu? Si l'on veut, oui, la raison nous montre le chemin de la vertu et nous y maintient. Toutefois, cette raison-là n'est ni la science abstraite, ni l'inférence causale, qui sont toutes deux incapables de nous émouvoir, mais la raison passionnelle — celle des trois que nous nommons le plus improprement raison —, qui ne consiste en vérité que dans les passions calmes et constantes. Car, lorsque nous débattons de la meilleure façon de nous conduire, nous ne raisonnons ni comme le mathématicien, ni comme le stratège, mais nos passions elles-mêmes entrent en lutte les unes contre les autres et se hiérarchisent ainsi selon leur force. Parmi ces passions, les plus calmes et les plus constantes, encore qu'elles passent plus inaperçues que les violentes, s'imposent souvent par la force que leur confère l'habitude; et ce jugement habituel — qui donne l'avantage aux passions calmes, parmi lesquelles les affections purement morales ont une grande influence — prévaut généralement et constitue ainsi nos règles de conduite, aisément confondues avec les vérités de la raison parce qu'elles forment également pour l'action un système de référence constitué par les valeurs les plus stables[30]. Par suite, lorsque nous disons que la raison combat les passions, les vainc ou leur succombe, nous

merely, for the immediate satisfaction which it conveys.» EPM app; H IV 265. & L 66 (Greig I 139).

29. «Nothing can be more real, or concern us more, than our own sentiments of pleasure and uneasiness; and if these be favourable to virtue, and unfavourable to vice, no more can be requisite to the regulation of our conduct and behaviour.» THN 3,1,1; H II 245.

30. «Our affections, on a general prospect of their objects, form certain rules of conduct, and certain measures of preference of one above another: And these decisions, though really the result of our calm passions and propensities () are yet said, by a natural abuse of terms, to be the determinations of pure *reason* and reflection.» EPM 6,1; H IV 222.

n'entendons rien d'autre en vérité que cette lutte des passions calmes et des violentes, où tantôt les unes, tantôt les autres ont le dessus, mais où seules les valeurs liées aux passions calmes nous donnent des règles morales plus générales et moins dépendantes de situations particulières et momentanées (encore que toute passion calme ne soit pas nécessairement vertueuse, ni toute passion violente, vicieuse).

Conséquemment, la raison n'a un rôle spécifiquement dynamique et moral que dans son sens de raison passionnelle — ou, plus proprement, de passions calmes —, et seulement en tant que le jugement moral concerne l'appréciation morale des actions humaines envisagées pour elles-mêmes. Cette raison se confond alors avec le goût ou le sentiment moral et esthétique, et non pas avec l'intellect abstrait ou causal.

Il en va donc de la vertu comme de la causalité: elle n'est rationnelle que dans un sens très lâche qui exclut toute interprétation purement rationaliste; car, de même que l'inférence probable exclut toute possibilité de déduction à priori des rapports de causalité (ou des effets à partir des causes), de même la hiérarchie des valeurs établie par les passions calmes reste étrangère aux pures relations d'idées comme aux inférences causales — quelles que soient par ailleurs les implications et les alliances de ces trois formes de «raison». Par conséquent les différences du rationalisme et de l'empirisme ressurgissent au centre du grand plan d'accord entre Hume et Spinoza au sujet de la structure de la réalité, et cette divergence semble réinstaller les deux points de vue philosophiques dans leur irréductibilité réciproque.

Cependant la situation est plus complexe qu'il ne paraît au premier abord. Il serait erroné de définir d'un côté une position empiriste, dissociant absolument la connaissance de l'action, et de l'autre une position rationaliste, les identifiant absolument. Non, les deux pensées se mélangent et impliquent chacune les thèses essentielles de l'autre, si bien que leur opposition extérieure se reproduit à l'intérieur de chacune d'elles. En effet, chez Hume, l'idée de l'objet est bien réellement distincte de la passion qui la vise, puisque l'objet peut être conçu sans cette passion (lorsqu'il devient l'objet d'une autre passion, par exemple), de sorte que la connaissance de la chose reste indépendante de sa valeur (ou de sa valorisation). Néanmoins, absolument, l'être des valeurs, l'être dynamique, n'a pas une autre nature que l'être connaissable ou rationnel: l'agir ne

diffère pas absolument du connaître, vu que tout ce qui existe, sous quelque mode que ce soit, se réduit à la perception — en effet, toutes les actions sont des perceptions, voir et juger aussi bien qu'aimer ou détester, et l'esprit ne peut accomplir aucune action qui ne tombe pas sous le concept de perception, si bien que nos jugements moraux sont également des perceptions[31]. Or les limites de la perception sont aussi celles de la raison philosophique, de sorte que, si agir c'est encore percevoir, les passions et les actions — dans leur essence absolue ou perceptive — n'échappent pas à la raison philosophique; ce que prouve au demeurant la possibilité de leur analyse. Autrement dit, la différence de la raison et de l'action ne peut se dessiner que sur ce fond perceptif ou rationnel. Evidemment cette constatation ne suffit pas pourtant à justifier le rationalisme moral, car elle n'autorise pas à déduire de ce fondement rationnel les biens et les actions dans leur particularité, le passage déductif de l'absolu au fait restant interdit dans l'empirisme.

Quant à Spinoza, il ne défend pas non plus un strict rationalisme moral. Certes, pour lui, c'est une même chose que d'agir vertueusement, ou vraiment, ou sous la conduite de la raison, ou rationnellement, ou raisonnablement. Toutefois, en dépit de cette identification de l'action et de la raison, le Hollandais, paradoxalement, soutient aussi que la raison est en elle-même inerte et incapable d'influencer notre vie affective, car, dit-il, l'idée d'un bien ou d'un mal n'a aucune puissance de s'imposer dans la lutte des affects de par sa vérité, mais elle n'influence notre action que dans la mesure où elle est aussi un affect, comme n'importe quel autre[32]. Peut-on exprimer plus vigoureusement que la raison en tant que telle est indifférente au bien et au mal? Et n'est-il pas clair alors que la morale ne peut pas trouver son principe actif dans la raison? Car, dans leur lutte pour la présence réelle, les affects ne se hiérarchisent pas selon leurs degrés de vérité, mais selon leurs purs rapports de puissance*. Par suite, si nous pouvons réprimer certains sentiments jugés mauvais, nous ne devons pas ce pouvoir à notre raison, car un affect ne peut être réprimé ou supprimé que par un affect contraire et plus fort[33]. Or la puissance des affects ne dépend

31. «It has been observ'd, that nothing is ever present to the mind but its perceptions; and that all the actions of seeing, hearing, judging, loving, hating, and thinking, fall under this denomination. The mind can never exert itself in any action, which we may not comprehend under the term of *perception*; and consequently that term is no less applicable to those judgments, by which we distinguish moral good and evil, than to every other operation of the mind.» THN 3.1.1; H II 234.

32. «Vera boni, & mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum, quatenus ut affectus consideratur.» E 4,14; S II 219.

33. «Affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, &

nullement de leur valeur de vérité, sans quoi tous les hommes seraient sages — ils seraient en effet tous savants, car leurs idées vraies refouleraient toujours les fausses (étant plus fortes qu'elles et contraires à elles) et supprimeraient ainsi l'erreur de leur esprit; et ils seraient tous vertueux, car leurs affects les plus puissants, ceux qui dirigeraient leur vie, seraient leurs idées adéquates, c'est-à-dire les constituants de leur vertu. Cependant l'expérience prouve abondamment que les choses ne vont pas ainsi: même lorsque nous savons quel est notre bien, nous pouvons encore choisir le pire, selon les célèbres vers d'Ovide que Spinoza aime à citer[34]. Ce conflit s'explique en effet par la nature de l'homme, car la puissance par laquelle il s'efforce de survivre est limitée et infiniment surpassée par celle d'autres choses[35], en sorte que ses passions sont habituellement plus fortes en lui que ses actions[36], et que ses idées inadéquates ont plus d'influence dans son esprit que les adéquates. Dans ces conditions, la connaissance vraie du bien et du mal n'empêche pas les affects ou les désirs particuliers de se disputer la détermination de la volonté — qui dépend des seuls rapports de force —, et, dans cette lutte, la victoire reste souvent à des désirs obscurs nés de causes extérieures mal connues, voire opposées à notre bien reconnu; d'où l'on voit que le désir né de la vraie connaissance du bien et du mal peut être réprimé par quantité d'affects contraires[37]. Or les vraies connaissances, les idées adéquates — c'est-à-dire justement celles qui sont complètes en nous et ne dépendent d'aucune cause extérieure — composent notre raison, si bien que, quand les idées vraies succombent dans la lutte des images ou des choses — ou dans les rapports dynamiques du monde réel, là où seule compte la puissance —, la raison est aussi dominée par les passions. En effet, le partage des idées en adéquates et inadéquates, en vraies et fausses, indique seulement la position de l'âme dans le système extérieur des causes, il ne modifie en rien son ordre. Par conséquent, lorsque notre économie interne donne momentanément ou pour une certaine durée l'avantage aux affects constituant notre raison, nous devenons actifs et vertueux sans que cette vertu ne doive rien à la raison elle-même, vu que seul le rapport des puissances a fait prédo-

fortiorem affectu coercendo.» E 4,7; S II 214.

34. E 4,17s; S II 221. & E 4,p; S II 205. & E 3,2s; S II 148.

35. E 4,3; S II 212.

36. E 4,4c; S II 213.

37. «Cupiditas, quae ex vera boni, & mali cognitione oritur, multis aliis Cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui, vel coerceri potest.» E 4,16; S II 220.

miner les actions sur les passions, selon les mêmes lois générales de la nature qui nous livrent habituellement aux passions.

Remarquons toutefois que la prépondérance des passions sur les actions dans la condition habituelle de l'homme ne se confond pas avec une prédominance des vices sur les vertus. Car, contrairement à ce qui se passe chez Hume, le vice ne s'oppose pas directement à la vertu dans le spinozisme. En effet, si nos actions sont bien nos vertus, nos passions ne se confondent pas obligatoirement, elles, avec nos vices. Seules les passions nuisibles à l'homme sont des vices. Or toutes les passions ne contrarient pas notre nature. Au contraire, même, si l'essence de chaque homme n'entrait pas dans une alliance infinie avec les choses de la nature extérieure, il lui serait impossible d'exister réellement, vu que toute existence actuelle dépend de l'ensemble des rapports dynamiques du système de la nature physique. Bref, il y a des passions joyeuses, favorables à notre personne, qui n'ont pourtant aucun fondement dans notre vertu (tels sont tous les plaisirs dûs à des biens extérieurs).

Que reste-t-il donc de ce rationalisme éthique spinoziste que nous opposions à l'émotionalisme humien? Peu de chose, semble-t-il, puisque, s'il est vrai que les actions, la vertu et les idées de la raison ne diffèrent point, c'est pourtant de principes différents que les idées reçoivent leur valeur de vérité d'une part, et leur qualité de motifs d'action, de l'autre. Or nous savons que Hume attribue aussi à la connaissance et à la dynamique des êtres réels un même fondement, à savoir les perceptions, tandis qu'il se contente également de dénoncer la confusion des principes de la connaissance et de l'action réelle dans les perceptions. La différence d'accent mise à part, c'est donc bien la même chose que disent les deux auteurs. Néanmoins il reste une différence entre les deux éthiques, car Spinoza continue à placer la vertu dans la raison et à faire de cette raison la voie de la sagesse et le guide de l'homme vers les «vrais» biens. Dans cette perspective, le sage hollandais va même jusqu'à contredire sa thèse de l'inertie de la raison en soutenant que la raison parvient à dominer nos affects et à nous conduire au bien, par une voie très difficile, assurément, mais praticable tout de même[38]. Etrange retour à une opinion que Spinoza paraissait avoir condamnée lui-même!

3

L'originalité de la position spinoziste ne résiderait-elle pas dans le fait que, selon sa conception, la raison, quoique inerte

38. «Ostendimus praeterea, rationem multum quidem posse affectus coercere, & moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse.» TP 1,5; S III 275.

par rapport aux affects, aurait pourtant le pouvoir de juger du bien et du mal? Car, si nous pouvons voir le meilleur et choisir le pire, la connaissance et l'action ne doivent-elles pas obéir à des principes différents? En effet, lorsque je choisis consciemment le mal, l'objet de mon action ou de mon désir ne coïncide plus avec le bien que je reconnais et que je sais contraire à ma volonté. Dans ce cas, ma connaissance des valeurs morales semble avoir un autre principe que mon action, savoir une faculté indépendante de l'action comme l'est justement la raison. Mais une telle interprétation contredirait la définition du bien comme le pur objet du désir, car, selon cette définition, nous tendons toujours au bien, et il est absurde de juger bon un objet qui n'est pas celui de notre volonté. A moins qu'il ne soit possible de trouver une solution intermédiaire en distinguant deux définitions du bien: l'une le posant comme objet des affects, l'autre comme objet de la raison. Dans cette hypothèse il y aurait donc deux sortes de valeurs morales: les unes exprimant les tendances naturelles des individus et les fins effectives de leurs actions réelles, les autres se référant à un jugement dégagé, portant sur ces tendances et se rapportant à la vérité. Spinoza ne pense-t-il pas en effet que la connaissance du bien peut être vraie ou fausse? Car, niant que l'idée vraie du bien ou du mal influence notre comportement en tant que vraie, il n'exclut pas totalement la raison de l'action, il lui reconnaît au contraire implicitement la capacité de juger des valeurs morales, de sorte que celles-ci doivent avoir une existence vraie (c'est-à-dire être des modes de la substance ou des idées de l'entendement divin) et, partant, une puissance propre. Cependant, ce bien rationnel n'est rien s'il cesse d'être désirable, de sorte que la possibilité d'une disjonction entre le bien et le désir — et la distinction qui s'ensuit entre les vrais et les faux biens — semble finalement conduire la théorie émotionaliste des valeurs morales à une aporie.

En effet, si, à côté des notions confuses des valeurs morales — c'est-à-dire du désir «arbitraire» de certaines choses —, il y a une idée vraie du bien, alors cette connaissance vraie ou rationnelle doit être d'une nature différente du simple désir. Mais nous savons qu'il n'en est rien; car, chez les hommes, l'appétit a conscience de lui-même, et c'est pourquoi il est «désir». Par suite, la connaissance des valeurs n'a aucun lieu hors du désir, attendu que l'idée du bien et du mal n'est rien d'autre que la joie et la tristesse elles-mêmes (donc certaines sortes de désirs)

en tant que nous en sommes conscient[39], c'est-à-dire en tant que nous les considérons comme des modes de la pensée. Dans ces conditions, il est absurde de vouloir séparer une seule et même chose, savoir une idée et son objet — dont la distinction n'est que de raison[40] —, pour attribuer l'une à la raison et l'autre au sentiment. Non, en un sens absolu, la connaissance rationnelle des valeurs ne peut être que la conscience de soi de l'appétit, c'est-à-dire le désir lui-même.

De l'autre côté, cependant, les valeurs peuvent se hiérarchiser selon certains degrés de «vérité». Cette détermination implique donc une référence de l'ensemble des valeurs particulières à un critère commun. La morale émotionaliste peut-elle expliquer l'existence de cette hiérarchisation sans recourir à un bien «vrai» que la raison concevrait dans sa pureté? En fait, Hume a déjà montré que la vérité intervenait en un certain sens dans la détermination des valeurs, dans la mesure où la raison causale définit les moyens utiles pour parvenir à nos fins dans l'ordre réel. Dans ces cas, en effet, les moyens acquièrent la qualité agréable de leur fin, de sorte que l'utilité devient un bien, par la médiation de la raison causale. Par conséquent l'utilité peut être vraie dans l'exacte mesure où la causalité et les matières de fait en général sont susceptibles de vérité, à savoir en tant qu'objets de connaissance probable, selon Hume, de certitude, selon Spinoza. Or ce sont précisément les choses dont nous savons avec certitude qu'elles nous sont utiles que l'auteur de l'*Ethique* décide d'appeler généralement bonnes[41]. Ainsi la contradiction se résout-elle en faveur du sentiment, car, au lieu que les biens reçoivent leur valeur d'une vérité supérieure, c'est au contraire la vérité de l'utilité qui reçoit sa valeur morale du rapport des moyens aux fins posées comme telles par le seul appétit.

Il est vrai que cette distinction des moyens et des fins n'explique pas encore comment nous pouvons voir le bien et nonobstant choisir le mal. Elle montre seulement comment nous pouvons nous tromper et nous attirer effectivement des maux en croyant préparer notre bonheur. Car, par définition, qui voit le bien le désire ou le choisit, que ce bien représente simplement quelque chose d'utile, ou qu'il soit la fin désirable en personne (car l'utilité ne vaut que par ses effets). Par suite, pour choisir un mal, il faut ne pas l'avoir reconnu comme tel, bref, il faut

39. «Cognitio boni, & mali nihil aliud est, quam Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii.» E 4,8; S II 215.

40. E 4,8d; S II 215-16.

41. «Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.» E 4,d1; S II 209.

l'avoir pris pour un bien médiat et s'être trompé sur son utilité (seule l'utilité recevant la valeur médiatement ou par emprunt). Mais nous choisissons parfois le mal consciemment, et nos passions nous entraînent souvent là où notre raison nous interdit d'aller, en nous avertissant clairement des maux que la voie choisie nous réserve. Dans ces cas, l'erreur d'inférence est exclue ou sans pertinence, et le conflit oppose bien la conscience d'une valeur et la tendance qui la contredit. C'est donc une autre raison que la causale, qui nous montre ici notre bien ailleurs que nos passions ne vont.

Toutefois, étant donné que cette raison opposée aux passions et, partant, active, ne peut pas être non plus la raison philosophique, parfaitement inerte, c'est dans la raison passionnelle qu'il faut chercher la faculté de nous montrer le «vrai» bien et de le défendre dans le conflit des passions. Autrement dit, les «vraies» valeurs sont définies elles aussi par des passions, savoir par des passions calmes, par certains désirs stables, que leur présence constante installe au niveau de critères généraux dans les jugements de valeur et met dans une situation analogue aux vérités éternelles. Parmi ces passions calmes engendrant les valeurs stables de la morale, nous savons que Hume compte justement le sentiment esthétique, et plus particulièrement le sentiment moral, ce goût, ce désir ou ce plaisir que nous avons à voir certains caractères et certaines actions, bref, le plaisir que nous procurent immédiatement certaines images-modèles de l'homme.

Or il est inutile de chercher encore ailleurs cette raison qui nous montre notre vrai bien et peut combattre avec nos passions et y succomber, car toute l'éthique de Spinoza repose également sur ce fondement. En effet, si le bien se définit par le désir, il ne s'ensuit pas que toute l'éthique se réduise à courir son bonheur au gré de ses diverses passions, car nous sommes dominés par un désir plus fondamental, plus permanent que les autres, dont la satisfaction est la condition de notre bonheur le plus grand; et ce désir n'est rien d'autre que l'idée d'un modèle de l'homme — l'archétype de l'homme heureux ou parfait — désir que nous préférerions à tout autre si nous pouvions le réaliser. Ce modèle et notre désir presque constant de nous y égaler forment la référence de toute une constellation de moyens et de désirs compatibles avec cet idéal, de sorte que l'archétype de l'homme parfait donne à ces objets une utilité permanente et produit ainsi un système de biens stables dont nous pouvons déduire la valeur à partir de leur référence commune: l'idéal du sage. Ce

sont ces biens-là que Spinoza considère comme les biens par excellence ou les biens authentiques[42].

Un bien peut donc être dit «vrai», non pas absolument — ce qui serait absurde —, mais en référence à l'idéal qui constitue le désir le plus persistant, le plus profond et le plus grand de l'homme, celui qui domine lorsque notre âme n'est pas subjuguée par la violence de certaines passions particulières, moins propres à la nature humaine*. Il est juste de nommer «vrai bien» tout ce qui est utile à la réalisation de cet idéal, parce que ces biens se déduisent rationnellement du bien suprême, c'est-à-dire du plus grand désir de l'homme; et, par conséquent, en tant qu'elle est rationnelle, toute l'éthique consiste en cette déduction des moyens de parvenir à la plus grande réalité humaine — le désir de réaliser entièrement son essence formant d'ailleurs la nature même de l'homme ou son désir le plus propre[43].

Est-il possible d'approcher plus de la théorie humienne du sentiment moral? Y a-t-il même encore entre les deux éthiques la moindre différence? Assurément, Hume préfère parler de sentiment plutôt que de raison à propos des passions calmes ou des désirs constants et de l'ordre des valeurs qu'ils instituent, mais c'est une pure préférence de mots; pourvu qu'on ne confonde pas la raison passionnelle avec l'inférence ou la déduction, il n'y a pas d'inconvénient à dire que la vertu et la raison sont largement identiques, puisque notre sens moral fait partie des passions calmes**. Inversement, Spinoza sait le danger qu'il y a à parler de «vrais biens», et il ne s'y résout qu'après avoir démontré que le désir est la seule origine des valeurs morales, et après avoir rendu le lecteur attentif au changement de vocabulaire et à son sens, en montrant que la prémisse de la déduction des biens est encore donnée par le désir, et que les vrais biens font partie du seul domaine de l'utile.

A présent, la possibilité d'un choix conscient du mal s'explique parfaitement. Car le conflit entre le bien reconnu et le mal désiré n'est pas la lutte de la vérité contre la pulsion instinctive, mais le combat de plusieurs affects, où le désir de la plus

42. «Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus.» E 4,p; S II 208.

43. «Cum () homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, & simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem: & omne illud, quod potest esse medium, ut eo perveniat, vocatur verum bonum; summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur.» TIE; S II 8. & CT 2,4,5-8; S I 60-61.

grande perfection est momentanément vaincu par des passions visant un bien plus partiel et incompatible avec les «vrais biens» de l'individu. En d'autres termes, en choisissant le pire, ou un «vrai mal», nous choisissons toujours en vérité le meilleur, quoique nous l'élisions selon des préférences momentanées ou plus partielles, de sorte que, rapporté à notre désir profond et au langage commun, ce bien apparaît comme un mal, même si le système général des valeurs (celui de la raison éthique) n'est plus déterminant réellement au moment du choix et ne se présente plus que dans l'arrière-plan où les passions alors dominantes l'ont refoulé. Tout en choisissant nécessairement le bien présent que nous donnent nos affects, nous conservons le pressentiment — trop atténué pour qu'il puisse l'emporter — que les valeurs communes ou rationnelles, selon lesquelles la distinction du bien et du mal s'oppose à la division actuelle, s'imposeront de nouveau une fois assouvies les passions maintenant les plus fortes — ou du moins nous sentons que ces valeurs «vraies» ne cesseront pas de chercher à régner et ne disparaîtront qu'avec notre vie.

Par conséquent, la lutte de la raison contre les passions se révèle n'être, comme chez Hume, qu'une lutte des passions ou des affects entre eux. C'est du reste pourquoi l'idée vraie du bien — en tant que connaissance de l'utilité d'une chose pour parvenir au modèle idéal de l'homme — n'a, de par sa vérité, dans quelque sens qu'on prenne le terme, aucune influence sur notre action. En effet, au sens absolu, la vérité est étrangère à l'ordre de l'action individuelle; au sens causal, elle ne forme que le conduit du désir; et au sens éthique, enfin, elle n'a toujours qu'une signification causale par rapport à un désir particulier, qui ne s'impose donc pas par la «vérité» qu'il fonde, mais par sa seule puissance. Tout au plus pourrait-on concéder que les passions calmes ou la «raison», de par leur action plus continue, ont un certain avantage sur chaque passion violente prise à part, de sorte que, dans la mesure où la «vérité» signifie la référence de certains biens à un désir constant (dans la perspective des individus concernés du moins), le «vrai» tend plus ou moins à s'affirmer et à dominer la vie morale des hommes. Toutefois cette «vérité» n'est que celle, purement subjective, de l'individu défini par son conatus, et elle ne peut nullement fonder un pur rationalisme moral comme celui que combat Hume et que nous avions à tort supposé présent chez Spinoza*.

DE LA PASSION A L'ACTION

1

La vertu ou la morale exige que l'homme se conduise raisonnablement en deux sens: premièrement il doit calculer juste les conséquences de ses actes et l'utilité des diverses choses, deuxièmement il doit s'efforcer de viser toujours son bonheur le plus grand, et lui conserver sans cesse sa préférence[1]. Et, quand bien même aucune norme absolue ne se présente jamais à la raison pour révéler aux mortels la vraie voie, quand bien même, comme tous les animaux, l'homme est entièrement livré à ses passions et tourné vers la recherche du plaisir, la morale du sentiment n'en conclut pas que nous devions nous jeter sur les premiers plaisirs venus, ni que tous les plaisirs soient équivalents. Elle ne nous demande pas non plus de nous comporter en insensés, mais au contraire de comparer les biens et d'opter toujours pour le plus grand. Seulement, cet impératif n'est pas prononcé par la raison extérieure aux passions, il est leur action immanente, l'action des passions calmes et du désir inné du plus grand bonheur. S'ils ont tort ceux qui chantent le plaisir présent comme s'il était l'unique bien, c'est parce qu'ils oublient simplement que la réalité est un système complexe, en sorte qu'un bonheur réel et stable dépend des relations entre les choses et réclame par conséquent un calcul causal. Toutefois leur tort n'est pas une faute par rapport à une raison absolue: c'est uniquement en considération de leur propre désir de bonheur que les hommes doivent dépasser la seule vue du présent et ordonner rationnellement (ou causalement) leur action vers les meilleures fins. Et encore, ce devoir ne s'impose pas de l'extérieur aux hommes, non, seule la volonté naturelle des caractères les plus fermes ou les plus forts pousse irrésistiblement les sages vers leur bonheur. Si ces nobles et heureux personnages deviennent ensuite des modèles, l'unique raison en est que leur vie, ou leur

1. The sole trouble, which she demands, is that of just calculation, and a steady preference of the greater happiness.» EPM 9.2; H IV 254.

bonheur, est désirable, tandis que la pauvre vie, les petits plaisirs et les misères des gens faibles ont fort peu de charmes, comparés aux plaisirs de l'honnête homme. C'est la nature de nos sentiments qui nous fait généralement préférer la «raison» à l'abandon aux «passions» ou aux attraits de l'instant, pourvu que nous soyons assez sensé pour voir d'un côté la misère qui suit l'absence de prudence et de l'autre le bonheur qui se présente comme le résultat probable de la constance dans la poursuite des biens stables[2].

Est-ce en ce sens que Spinoza affirme que la vertu consiste à agir sous la conduite de la raison? Dans une certaine mesure oui. Car l'homme vertueux agit de telle façon que sa conduite le mène à une plus grande perfection, attendu que la vertu se définit par le développement de la force propre d'un individu en vue d'assurer son bonheur. Dans ces conditions, seule la fermeté de caractère forme une voie sûre vers le but ultime, en empêchant l'homme de se dissiper dans les passions diverses qui l'assaillent sans cesse. L'homme vertueux suit donc la raison sous ses deux formes de raison causale et de raison affective: par la première il découvre ce qui est utile à son bonheur — les vrais biens —, dans la seconde il maintient constamment son idéal de l'homme parfait — le bien suprême — et ses désirs les plus profonds et les plus constants prévalent sur les autres affects.

Mais il y a plus encore. La vertu ou la raison acquièrent une sorte d'éternité dans la mesure où elles se confondent avec ce désir profond d'atteindre notre perfection. Car ce désir de perfectionnement n'est rien d'autre que le conatus par lequel nous persévérons dans la réalité, c'est-à-dire la perfection de notre nature dont il constitue justement l'essence. Par suite, la vertu est vraie ou rationnelle en ce sens aussi qu'elle découle immédiatement et nécessairement de notre nature et qu'elle n'a aucun autre fondement ou aucune autre cause que notre essence actuelle[3]. Dans cette mesure, l'éthique a bien une sorte de norme nécessaire (pour nous du moins), qui est notre nature active ou notre puissance même. Prise avec ses effets physiques, cette puissance est la vertu, et, considérée dans la pure pensée,

2. «However poets may employ their wit and eloquence, in celebrating present pleasure, and rejecting all distant views to fame, health, or fortune; it is obvious, that this practice is the source of all dissoluteness and disorder, repentance and misery. A man of strong and determined temper adheres tenaciously to his general resolutions, and is neither seduced by the allurements of pleasure, nor terrified by the menaces of pain; but keeps still in view those distant pursuits, by which he, at once, ensures his happiness and his honour.» EPM 6,1; H IV 223.

3. E 4,22c; S II 225.

comme puissance de connaître, elle est la raison, de sorte que la différence entre la vertu et la raison est purement abstraite.

Il suffit pour s'en convaincre de considérer la composition de la raison et de la vertu. La puissance définissant chaque homme singulier est constituée par les actes qu'elle produit, c'est-à-dire — dans la mesure où elle produit un certain nombre d'actes sans influence extérieure, à partir de ses seules lois propres — par la vertu. Autrement dit, la vertu et la puissance sont une même chose, et, référée à l'homme, la vertu constitue son essence ou sa nature en tant qu'il peut effectuer des actions qui se comprennent à partir des seules lois de sa nature[4]. Bref, la vertu désigne chez l'homme sa nature en tant qu'elle explique parfaitement ses actes. Spinoza nomme une telle cause, suffisant à rendre compte entièrement de ses effets, cause adéquate — de même que l'idée qui s'explique en elle-même est dite adéquate[5]. Quant à la raison, elle est un mode de connaissance intellectuelle, celui dans lequel nous connaissons les choses à partir des idées adéquates de leurs propriétés communes[6]. En d'autres termes les idées adéquates de ces propriétés et leurs conséquences forment la raison. Ainsi, de même que la vertu se compose des causes adéquates et de leurs effets — c'est-à-dire des constituants définissant la nature active de l'homme —, de même la raison se compose des idées adéquates — dont les unes, enveloppant immédiatement leur cause adéquate, sont les causes adéquates des autres —, si bien que la raison est précisément la vertu de la pensée.

Lorsque l'homme est cause adéquate de ses actions, lorsqu'il se conduit vertueusement ou selon la raison, alors ses actions ne dépendent que de son désir, et, vu qu'aucune autre cause n'intervient, il est purement actif dans ces actes, tandis qu'il reste toujours partiellement passif dans les autres, qui sont en partie produits par des causes étrangères à sa nature. Et, comme les actes des hommes sont leurs affects, ceux-ci se divisent en deux catégories: savoir ceux que l'individu produit entièrement, et ceux qui proviennent partiellement de causes extérieures; les premiers sont les actions de la personne considérée, et les seconds, ses passions[7]. Il en résulte d'une part que les actions

4. «Per virtutem, & potentiam idem intelligo, hoc est virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.» E 4,d8; S II 210.

5. «Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare, & distincte per eandem percipi.» E 3,d1; S II 139.

6. E 2,40s2; S II 122.

7. «Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per

sont les constituants de la vertu, et d'autre part que, toutes les affections étant aussi des idées dans la pensée, les actions sont toujours des idées adéquates, tandis que les passions sont toujours des idées inadéquates[8] — car, contrairement aux idées fausses, les idées adéquates comprennent leur raison ou cause adéquate en elles-mêmes. Par conséquent, nos actions viennent de la raison, et nos passions, de l'imagination[9] (en tant que cette faculté se distingue de la raison). Bref, comme la différence des attributs n'intervient pas dans la définition des choses — et que l'action de l'esprit reste donc indistincte de celle du corps —, la vertu et la raison sont parfaitement identiques[10]*.

En tant que telle, l'identité de la vertu et de la raison n'implique pas cependant que la vérité soit active, car la vertu ne signifie pas une quantité de puissance, mais un type de rapport de causalité (celui où l'effet est rapporté à sa cause adéquate). Les actions des hommes ne se distinguent donc pas des passions par le fait que les unes seraient dynamiques et les autres non. Qu'un affect soit actif ou passif, cela dépend seulement de l'origine de sa puissance, savoir du fait qu'elle est tout entière dans l'individu considéré ou lui reste au contraire en partie extérieure. A vrai dire, en soi, tous les affects sont des actions, même quand nous les subissons et qu'ils sont des passions par rapport à nous, car tous ont dans la nature une cause adéquate, encore que la plupart ne l'aient pas dans notre nature, mais dans un individu plus grand dont nous faisons partie. De cette façon toutes les images ont leur lieu dans l'entendement, même celles que notre imagination ne saisit que partiellement et confusément. C'est pourquoi, selon Spinoza, l'imagination — c'est-à-dire l'ensemble de nos passions — est une vertu[11], quoiqu'elle ne soit pas la nôtre, évidemment, mais celle d'individus supérieurs et, à la limite, de la nature entière, qui est cause de tout et dont par suite tout exprime la puissance ou la vertu[12]. Aussi, absolument, nos vices ne sont-ils pas moins vrais que nos vertus. Simplement, ils ne sont pas adéquats dans *notre* raison, ils n'ont

Affectum actionem intelligo, alias passionem.» E 3,d3; S II 139.

8. «Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, & quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.» E 3,1; S II 140.

9. E 3,3; S II 144. & E 4,23; S II 225.

10. E 3,2s; S II 144.

11. E 2,17s; S II 106.

12. «Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, & ubique una, eademque ejus virtus, & agendi potentia. (). Affectus itaque odii, irae, Invidiae &c. in se considerati ex eadem naturae necessitate, & virtute consequuntur, ac reliqua singularia.» E 3,p; S II 138.

pas *notre* nature pour cause adéquate, et, partant, ils ne sont pas *nos* vertus. Conséquemment, la raison qui se définit par nos actions propres et notre propre vertu n'est pas l'entendement infini ou l'intelligence divine. Néanmoins cette raison-vertu ne se réduit pas non plus à la simple raison passionnelle de Hume — à laquelle elle s'apparente pourtant par le fait que la vertu représente bien, comme les passions calmes, notre tendance propre et constante. La raison-vertu diffère en effet des passions calmes en ce qu'elle déduit ses actions de notre nature de façon nécessaire, tandis que la raison passionnelle s'affirme dans la pure contingence qui caractérise toute réalité aux yeux de l'empiriste. Ou, si l'on veut, la raison éthique de Spinoza rassemble les deux sens de la raison morale humienne — causale et passionnelle —, avec cette différence que, la causalité étant immanente et nécessaire dans le spinozisme, la raison éthique rejoint ici l'intelligence infinie dont elle est une partie.

Par conséquent, tandis que la morale humienne consiste à chercher son bonheur dans la contingence du monde réel en prévoyant le mieux possible son chemin aventureux vers les plus grands biens par des supputations de probabilités, la coïncidence de la cause adéquate et de l'idée adéquate, de la vertu et de la raison, de l'action et de la connaissance, permet par contre à Spinoza de déduire une éthique selon le mode géométrique et de démontrer avec la plus parfaite certitude quelle est pour l'homme la meilleure voie absolument (dans la mesure où l'âme peut connaître vraiment sa nature propre). Il lui suffit en effet de déduire ce qui découle nécessairement de notre raison, car celle-ci n'est rien d'autre que notre âme elle-même en tant qu'elle agit, c'est-à-dire en tant qu'elle est formée par les seules idées adéquates, ou encore en tant qu'elle comprend clairement et distinctement, ou intellectuellement; bref, la raison est l'esprit dans sa participation à l'entendement infini[13]. Or la raison ainsi définie n'est pas une partie seulement de l'âme, mais son essence même, car toute la puissance de l'esprit se résume dans son pouvoir de connaître[14], attendu que les idées qui constituent la totalité de la pensée sont des concepts ou des connaissances[15]. Par suite, toutes les autres actions de la pensée — les divers désirs ou les affects de l'âme — ne sont que des propriétés de la connaissance, ou, ce qui revient au même,

13. «Rationis essentia nihil aliud est, quam Mens nostra, quatenus clare, & distincte intelligit.» E 4,26d; S II 227.
14. «Mentis potentia sola cognitione definitur.» E 5,20s; S II 293.
15. E 2,d3; S II 84. & E 2,20; E II 108.

des effets des idées, impensables hors d'elles. Ainsi, les modes de la pensée tels que l'amour, le désir ou tout autre sentiment, ne peuvent exister qu'à la condition que soit donnée simultanément l'idée de la chose aimée, désirée, et ainsi de suite[16]*. Et, bien que ces modes puissent être distingués par la raison, ils ne sont pourtant rien hors de l'idée de leur objet — bien qu'on puisse par exemple distinguer l'entendement de la volonté[17] (ou la raison de la vertu), la volonté n'est rien d'autre que l'aspect affirmatif ou négatif contenu dans l'idée elle-même (ou dans l'idée envisagée dans son rapport à d'autres, pour la négation), si bien qu'elle n'a aucune existence indépendante[18]. Bref, tout affect est un aspect de l'idée — celui de sa puissance actuelle — que seule une distinction de raison nous permet d'abstraire d'elle[19]. Les idées adéquates qui constituent l'essence de l'âme ou sa puissance sont également des actions ou des causes adéquates, qui, en tant que telles, sont enveloppées dans leurs effets de telle façon qu'elles les expliquent entièrement. En d'autres termes, puisqu'il n'y a pas de rapport causal entre les divers attributs, les idées de la raison produisent nécessairement d'autres idées adéquates[20]. Il s'ensuit que la raison tend seulement à comprendre intellectuellement ou vraiment, si bien que, dans la mesure où il se définit par elle, notre conatus ne nous pousse à rien d'autre qu'à connaître. Et, comme notre raison est notre puissance, ou l'unique fondement de notre vertu, la tendance à connaître forme aussi le seul fondement de la vertu[21]. Par conséquent, la connaissance est notre fin naturelle, notre bien suprême, celui qui n'est plus utile à rien d'autre, mais auquel se réfère toute utilité vraie; d'où il suit que les vrais biens sont les choses qui nous aident à connaître vraiment et que les vrais maux sont au contraire ce qui nous empêche de comprendre[22].

16. «Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae, &c.» E 2,e3; S II 85-86.

17. E 1,31d; S II 72.

18. «Praeter ideam nulla datur affirmatio, neque negatio, neque ulla voluntas.» TIE; S II 15n.

19. E 4,8d; S II 215-16.

20. «Quaecunque Ideae in Mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.» E 2,40; S II 120.

21. «Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; () est ergo hic intelligendi conatus primum, & unicum virtutis fundamentum, nec alicujus finis causa res intelligere conabimur.» E 4,26&d; S II 227.

22. «Nihil certo scimus bonum, aut malum esse, nisi id, quod ad Intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quominus intelligamus.» E 4,27; S II 227.

2

Vu la similitude des prémisses sur lesquelles Hume et Spinoza fondent leur éthique, la doctrine du souverain bien en tant que connaissance ne doit-elle pas s'imposer également au partisan du sentiment moral? En effet, selon Hume, la personne est aussi un mode réel dynamique (ou plutôt une substance, dans la terminologie de l'Écossais), si bien qu'on peut définir en elle une sorte d'essence active ou de conatus, et distinguer ses composants actifs ou essentiels de ceux qui lui sont plus accidentels et peuvent donc être dits subis ou passifs dans sa perspective. Et, effectivement, dans les jugements moraux les actions particulières d'un individu ne valent pas simplement pour elles-mêmes, mais elles sont considérées comme des signes des motifs qui les ont produites, et comme des indications des tendances ou des principes généraux définissant l'esprit ou le caractère de l'agent; car chacun de ces signes pris en lui-même n'étant pas une personne, aucun ne peut non plus devenir en soi l'objet d'un jugement moral*. Les actions n'ont de mérite en effet que dans la mesure où elles manifestent le caractère de celui qui les accomplit[23]. Dans ces conditions, les actes des hommes, quoique tous similaires par leur nature propre, tombent cependant dans deux catégories distinctes selon leur type de relation à leur cause: quand une action a sa cause plutôt hors du caractère d'un homme, elle ne compte pas pour juger du mérite de celui-ci, tandis que seules les actions dont la cause fait partie des dispositions générales de quelqu'un lui font honneur si elles sont bonnes, et le discréditent si elles sont mauvaises[24].

Cette division est évidemment analogue à la division spinoziste des affects en actions et passions, selon que leur cause est en nous totale ou partielle. Toutefois s'ensuit-il que, chez Hume aussi, le plus grand bien soit du côté des actions dans lesquelles s'exprime notre conatus? Certes, nos actions expriment notre caractère (ou notre conatus) dans la mesure où elles en sont les signes — ou les effets permettant de nous juger. Car qu'est-ce qu'une personne, sinon une substance composée, une collection

23. «When we praise any actions, we regard only the motives that produced them, and consider the actions as signs or indications of certain principles in the mind and temper. The external performance has no merit.»** THN 3,2,1; H II 252. & THN 3,3,1; H II 335.

24. «Actions are, by their very nature, temporary and perishing; and where they proceed not from some *cause* in the character and disposition of the person who performed them, they can neither redound to his honour, if good; nor infamy, if evil.» EHU 8,2; H IV 80. & EPM 5,2; H IV 214n. & THN 2,3,2; H II 191.

de qualités tendant à se maintenir dans leur relation réciproque? Or les tendances du caractère que vise le jugement moral sont justement les éléments dynamiques de la personne tels qu'ils se présentent actualisés dans certains de leurs effets. Autrement dit, le sentiment moral vise ces effets comme des signes, c'est-à-dire comme des qualités appartenant étroitement à la collection qui les produit, de telle façon qu'elles la signifient ou l'expriment, un peu comme ces expressions du visage qui nous font connaître les sentiments des gens et y participer par sympathie*. Par conséquent, les actions pertinentes pour le jugement moral sont aussi celles qui tendent à nous conserver, attendu qu'elles expriment nos motifs ou nos sentiments ou nos principes actifs les plus stables, ceux qui définissent notre caractère propre.

Cependant, il n'est pas du tout évident que ces actions qui nous expriment authentiquement visent également notre plus grand bien du simple fait qu'elles posent notre caractère et imposent notre personne dans la réalité — exprimant ainsi notre force et constituant en ce sens-là notre «vertu» —, car une action n'est pas encore vertueuse pour la seule raison qu'elle manifeste bien la personnalité de quelqu'un. Qu'un acte soit un signe authentique des dispositions de l'agent, ce n'est en effet que la condition lui permettant de devenir l'objet d'un jugement moral, mais seul ce sentiment déterminera ensuite s'il est une *vertu* ou un *vice*. Autrement dit, la «*vertu*» *signifiant les actions* qui dépendent de nous et dont nous sommes responsables, n'implique nullement la vertu au sens d'action louable et bonne opposée au vice. Qui ne sait en effet que nous pouvons nous conserver en vie par des vices et avoir la responsabilité d'actions blâmables? Car certains moyens très efficaces d'assurer sa conservation attirent souvent à celui qui s'en sert la plus grande réprobation et provoquent la répulsion de son propre sentiment moral. Inversement, certains actes nobles, dignes de la plus grande admiration, coûtent la vie de ceux qui les accomplissent. Or de telles vertus ne contredisent-elles pas le sens que Spinoza donne à ce terme? Et n'est-il pas étranger à toute l'éthique spinoziste, pour laquelle un homme ne consent à la mort que vaincu, à bout de force... ou de vertu? Bref, supposer que la joie accompagne toujours notre instinct de conservation, et la tristesse, ce qui lui nuit, n'est-ce pas oublier simplement tous les sentiments esthétiques — et notamment notre sens moral —, qui ne s'accordent pas toujours avec les passions liées aux besoins dans lesquels nous sentons ce qu'il faut faire pour subsister?

De surcroît, en poursuivant cette veine, ne peut-on pas douter de l'identité de la vertu et de la connaissance? Car pourquoi nos actions seraient-elles des connaissances vraies, et non nos passions? Assurément, lorsque nous accomplissons un acte qui nous appartient moralement, notre caractère en est la cause, et nous en sommes donc responsable. Nous sommes par conséquent capable d'en répondre, d'en indiquer les motifs, qui sont des perceptions internes de notre esprit. Mais s'ensuit-il que nous en ayons aussi une connaissance claire et distincte? Tant s'en faut! Ces motifs que nous percevons à l'origine de notre action sont pris eux-mêmes dans un déterminisme psychologique dont seules quelques bribes nous deviennent conscientes, tandis que les autres se cachent dans le dédale des probabilités. Non, la responsabilité n'implique pas l'idée adéquate de nos actions et de leurs motifs — d'ailleurs la notion de cause adéquate paraît absurde dans le cadre de la philosophie empiriste. Car la substance constitutive d'une personne est une idée très complexe où les limites de la coprésence perceptive ne laissent apparaître qu'une très faible partie des idées impliquées, sans compter que l'extériorité des composants et la contingence des causes n'autorisent qu'une perception vague de nos motifs à travers des signes ambigus et obscurs[25]. C'est pourquoi, finalement, nous ne comprenons pas mieux les mécanismes psychologiques d'où naissent les actions dont nous sommes moralement responsables que les mécanismes physiques qui contribuent à produire celles qui ne dépendent que peu ou pas de notre volonté.

A ces arguments, Spinoza ne pourrait-il pas répliquer qu'il ne part pas, lui, des passions les plus constantes — du caractère — pour définir l'action, mais qu'il définit dès le départ la vertu par la causalité adéquate et, partant, dans l'esprit, par les idées adéquates de la raison? En outre, n'a-t-il pas défini le conatus comme tendance vers la perfection, et non simplement comme instinct de conservation? Certes, le rapport à la durée n'est jamais absent de notre essence actuelle, qui tend à persévérer dans son être pour un temps indéfini[26]; néanmoins cette tendance à la conservation est plus générale que celle de nos seules

25. «...If this be the case even in natural philosophy, how much more in moral, where there is a much greater complication of circumstances, and where those views and sentiments which are essential to any action of the mind are so implicit and obscure, that they often escape our strictest attention, and are not only unaccountable in their causes, but even unknown in their existence?» THN 1.3.15: H I 468. & EHU 7.1: H IV 50.

26. E 3.6: S II 147.

actions ou idées adéquates, car l'esprit cherche à perdurer indéfiniment aussi bien par ses idées claires et distinctes que par les confuses, aussi bien par ses actions que par ses passions, aussi bien par sa raison que par son imagination[27]. Toutefois cette durée n'appartient pas directement, elle, à l'essence de l'homme, et c'est pourquoi elle devient indéfinie dès qu'on la réfère à la puissance d'un individu humain. La définition de la durée concrète d'une chose finie dépend en effet de l'interaction du système infini des causes finies. Par suite, en tant que nous désirons notre plus grande perfection — ou notre plus grande réalité —, la durée plus ou moins grande de notre vie n'intervient pas dans la détermination de cette perfection, qui est un rapport direct de l'essence et de l'existence, car, ne modifiant pas ce rapport en soi, l'accroissement de la durée d'une chose n'augmente pas sa perfection. Par perfection, Spinoza entend en effet la réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque, en tant qu'elle existe et agit d'une certaine façon, sans considération de sa durée[28]. En conséquence, la tendance vers la perfection et l'instinct de conservation ne sont pas identiques, encore qu'ils expriment tous deux la puissance de l'homme et impliquent tous deux un rapport à la durée — car, si la durée ne définit pas la perfection, le temps reste toutefois le lieu de l'existence réelle et, partant, de l'accomplissement de la perfection (du moins pour les modes finis). Bref, deux tendances se distinguent dans le conatus: l'une générale, imaginaire au sens large, vers la plus grande durée, l'autre, purement active, rationnelle, vers la plus grande perfection; et c'est elle seulement qui définit la vertu.

Cette tendance vers la perfection se caractérise aussi par le fait qu'elle implique l'idée d'un modèle de l'homme parfait, modèle constituant la notion de perfection elle-même en tant qu'elle se rapporte à l'homme. Or, pour former cette idée, il faut concevoir une espèce à partir de la comparaison des individus. Car la perfection et l'imperfection ne sont en vérité que des modes de pensée, à savoir des notions que nous formons en comparant les individus d'une même espèce ou d'un même genre[29]. Plus précisément, nous considérons les choses comme

27. «Mens tam quatenus claras, & distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, & hujus sui conatus est conscia.» E 3.9; S II 147.

28. «Per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cujuscunque essentiam, quatenus certo modo existit, & operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit.» E 4.D; S II 208.

29. «Perfectio igitur, & imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt,

parfaites ou imparfaites à partir d'un sentiment ou d'un désir né d'une comparaison. Ce sentiment par lequel les choses acquièrent une valeur particulière a son origine dans notre nature, comme tous les affects, de sorte que les valeurs nées de lui sont subjectives, et très semblables aux valeurs esthétiques — car les noms de perfection et d'imperfection sont très voisins, selon Spinoza, de ceux de beauté et de difformité[30]. Par conséquent la vertu — la tendance vers la perfection — est toujours orientée vers la valeur née d'un affect particulier. C'est pourquoi elle ne se confond pas avec le pur instinct de conservation, bien qu'il y ait continuité entre ces deux aspects du conatus. Aussi le plaisir que nous éprouvons à manger et à accomplir les actions qui satisfont nos besoins et nous maintiennent en vie doit-il remplir une condition supplémentaire pour devenir une joie vertueuse, à savoir correspondre à la tendance vers le parangon de l'homme parfait. La vertu effectue donc une sorte de nouvelle sélection des désirs à partir d'un idéal ou d'un affect particulier.

On voit que, loin de contredire Hume, cette théorie de la vertu vient rejoindre au contraire sa morale. En effet, selon l'Ecossais, il y a des plaisirs particuliers, de nature esthétique, qui se rapportent à la seule figure de l'homme, à son caractère et à ses actions, et ces plaisirs appartiennent aux plus élevés dont nous soyons capables. Lorsque nous jugeons les hommes à partir de ce sentiment moral, nous leur attribuons des vertus s'ils conviennent avec les figures agréables à ce sentiment, et des vices dans le cas contraire. Spinoza ne dit rien d'autre. En vérité, il définit également la vertu par un désir particulier, parent des sentiments esthétiques, qui nous fait aimer un idéal de l'homme composé des traits agréables à ce désir puissant (et constitutif de notre essence), de telle façon que le sage estime que cette perfection humaine constitue son plus grand bien, qu'il cherche à s'approprier autant que possible, considérant ainsi que tous les actes qui l'en rapprochent sont des vertus, et, au contraire, tous ceux qui l'en éloignent, des vices.

Peut-être quelqu'un remarquera-t-il que Spinoza pose ce modèle pour nos actions, tandis que Hume en fait le critère de nos jugements moraux sur les hommes en général. Peut-être verra-t-on là une différence d'accent dans les deux doctrines, l'une étant plus éthique, l'autre plus esthétique. Sans contester que

---

nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus.» E 4,p; S II 207.

30. «Perfectio, atque Imperfectio sunt denominationes; quae non multum a denominationibus pulchritudinis & deformitatis differunt.» Ep 54; S IV 252.

l'accent rhétorique diffère de part et d'autre, considérons néanmoins que les théories sont analogues même sur ces points, car d'une part la perfection a l'attrait de la beauté et nous attire par là, et de l'autre, le jugement moral a pour objets aussi bien nos actions que celles des autres, si bien que, pour mériter et les louanges des autres et les nôtres — surtout les nôtres, dont nous ressentons plus directement le plaisir (si notre sens moral est assez puissant) —, nous cherchons à agir vertueusement. Dans ces conditions, pour les deux philosophes, la vertu est désirable pour elle-même, parce qu'elle représente notre plus grande joie et nous attire par ses propres charmes; elle est le plaisir suprême, le bonheur ou la béatitude, et non pas simplement le chemin qui y conduit. La béatitude n'est pas le prix de la vertu, dit Spinoza, elle est la vertu même[31].

3

Toutefois il reste cette différence entre les deux morales que pour Spinoza la vertu coïncide avec la raison et consiste en l'acte de connaissance, tandis qu'elle ne dépend de la raison chez Hume que dans le sens large du sentiment moral ou des passions calmes. La distinction entre les deux types de vertus n'est-elle donc pas définitivement arrêtée ici? Certes, la réalisation de notre idéal moral dans la vertu représente l'accord le plus parfait de l'homme avec lui-même, de sorte que, en ce sens, le sentiment moral constitue bien le propre le plus authentique de l'homme. Par suite, il est vrai aussi que nous sommes plus particulièrement actif lorsque nous agissons par vertu, tandis que nous sommes en désaccord avec nous-même et, par là, plus ou moins passif dans le vice, même si celui-ci peut être attribué à notre caractère. En outre, l'homme est de ce fait plus responsable de ses actions vertueuses que de ses vices — ce que le langage courant exprime en attribuant à l'homme vertueux une certaine «fermeté de caractère». Et on peut admettre que, dans ce sens, nous sommes plus entièrement la cause de nos actes les meilleurs que des pires. Mais s'ensuit-il que la vertu s'identifie à la connaissance claire et distincte? Nous savons que les deux philosophes donnent à cette question des réponses opposées. Voilà le point où ils se séparent; voilà donc aussi le lieu présent de leur affrontement. N'est-ce pas tout le contenu concret de la vertu qu'ils déterminent différemment dans une même forme

31. «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.» E 5.42; S II 307.

générale? En effet, à un certain niveau, les deux penseurs donnent le même but à la morale: savoir, montrer que la vertu est la fin la plus haute, la plus désirable de l'homme, que son bonheur réside dans l'accomplissement de l'action la plus pure ou la plus noble, dans l'accroissement de sa responsabilité ou dans la mise en accord la plus parfaite de sa personne concrète avec son sentiment moral et l'idéal qu'il nous propose. Mais, pour Spinoza, le passage de la passion à l'action consiste en l'accroissement de la connaissance rationnelle, tandis que, pour Hume, il se fait par l'accomplissement d'une variété d'actions concrètes louables, et en se forgeant un caractère stable et ferme dont les diverses tendances s'harmonisent et agréent à notre sens moral.

Dans cette vue-ci, la science et l'action ne coïncident pas; et la soif de connaître ne rend guère par elle-même personne plus vertueux ou plus heureux que l'abandon à n'importe quelle autre passion particulière. Assurément, l'homme est un être raisonnable, qui réclame par cet aspect de son être les nourritures de la science. Néanmoins, outre que la science reste toujours limitée et incertaine aux yeux du sceptique, la nature humaine comporte d'autres besoins encore et exige donc d'autres plaisirs. Notamment l'homme est un être sociable autant que raisonnable, si bien qu'il n'est pas parfaitement heureux lorsqu'il est privé des plaisirs de la société. Il est aussi essentiellement actif — dans un sens concret, physique —, astreint à l'action par la nécessité de satisfaire à ses besoins, et porté en outre vers elle par un désir naturel de mouvement et d'occupation — et jusqu'au plaisir du repos est corrélatif de cette nature active de l'homme, car le repos apporte peu de plaisir à celui qui y demeure trop longtemps. Dans ces conditions, s'il veut satisfaire à sa nature et la porter à sa perfection, l'homme doit éviter de commencer par la restreindre à un seul côté, et chercher au contraire son bonheur dans l'harmonie de ses diverses tendances. Il reconnaîtra donc la science comme un plaisir légitime, et même des plus exquis, mais il tentera de la tourner autant que possible vers les autres dimensions de son être, vers la sociabilité et l'action. Considérant ce caractère mixte de notre nature, Hume se donne la devise suivante: sois un philosophe, mais, au milieu de toute ta philosophie, reste un homme[32].

32. «Man is a reasonable being; (). Man is a sociable, no less than a reasonable being; (). Man is also an active being; (). It seems, then, that nature has pointed out a mixed kind of life as most suitable to human race, and secretly admonished them to

En voulant au contraire réduire la vertu à la raison, Spinoza ne mutile-t-il pas l'homme, dont il prétend pourtant vouloir atteindre l'idéal parfait? Et si l'éthique se résumait vraiment dans cette recommandation d'augmenter autant que possible sa science, ne demeurerait-elle pas inutile pour la conduite de la vie de tous les jours? Car comment le savant vertueux se comportera-t-il dans le nombre infini de cas où la vie nous met dans la nécessité ou la possibilité d'agir dans d'autres buts? Car, même si le corps est identique à l'esprit, nous avons effectivement un corps, et l'âme, de son côté, est aussi identique au corps. Bref, bon gré mal gré, nous devons nous mouvoir comme corps parmi d'autres corps et décider d'autres choses que d'acquisitions scientifiques. Alors comment une raison tournée vers la seule intellection décidera-t-elle des actions coursntes de la vie?

Cependant, nonobstant son insistance sur la valeur de la science, ou plutôt corrélativement à cet accent, l'éthique spinoziste se tourne, elle aussi, vers la vie en général, car elle sait qu'on ne peut pas bien vivre et bien agir sans vivre et agir. Aussi la raison ou la science, en tant que notre bien suprême, implique-t-elle certaines actions pratiques et une certaine sociabilité, qui, étant ses conditions, sont également de vrais biens. C'est pourquoi le spinoziste ne devient pas, lui non plus, un pur savant abstrait de la réalité concrète, physique et sociale. Toutefois, s'il se tourne vers ces aspects de la vie, ce n'est pas que la vraie science lui paraisse insuffisante à nourrir l'homme entier, mais parce que la connaissance comporte toute une manière d'être et de vivre, parce que la vraie science ne diffère pas de la sagesse, parce que le philosophe n'est pas un aspect de l'homme, mais l'homme dans sa perfection. En effet, l'âme et le corps étant identiques, les actions de l'une sont toujours aussi celles de l'autre. Et de surcroît, comme la raison n'a pas une nature passive, mais exprime au contraire l'individu humain dans son plus pur acte d'être — en tant qu'elle est le composé de toutes ses actions authentiques, comprises sous l'attribut de la pensée —, la connaissance intellectuelle implique la vie du corps la plus active qui soit.

---

allow none of these biasses to *draw* too much, so as to incapacitate them for other occupations and entertainments. Indulge your passion for science, says she, but let your science be human, and such as may have a direct reference to action and society. () Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.» EHU I; H IV 6.

En effet, la capacité qu'a l'esprit de percevoir est identique à celle que le corps a d'être affecté, si bien que plus le corps est complexe et peut être disposé de diverses façons, plus l'âme est riche et contient d'idées[33]. Or, comme la perception est la condition de la raison, comme la science est limitée par l'étendue de ce que l'esprit perçoit, comme nos idées adéquates sont celles que nous possédons absolument en tant que l'âme participe de l'entendement, plus l'esprit comprend d'idées, plus il forme une grande partie de l'entendement et plus nous sommes capables de comprendre rationnellement. Par conséquent, la puissance de notre raison est fonction de la complexité de notre corps, ou de se capacité d'être affecté d'un grand nombre de façons. D'où il suit que tout ce qui rend notre corps plus apte à recevoir des affections plus variées nous est utile et constitue un vrai bien[34]. Bref, plus le corps peut percevoir de choses et accomplir d'actions diverses, plus nous augmentons nos facultés cognitives. En conséquence, la raison nous demande de développer harmonieusement notre corps en sorte que toutes les possibilités de l'individu se développent simultanément. Ainsi, la raison commande pour elle-même ce que Hume exigeait du philosophe afin d'obéir aux divers aspects moteurs de l'homme. Et cela se comprend, car, l'individu étant un rapport, il ne peut se développer qu'en accroissant toutes ses parties à la fois. Dans le cas contraire, il risquerait de modifier son rapport constitutif et, partant, de se détruire, ce qui contredirait son conatus.

Ce principe du développement harmonieux permet de comprendre pourquoi certains biens peuvent devenir des maux, et vice versa. En effet, chaque plaisir indique le passage d'une partie de l'homme à une perfection plus grande, de sorte que toute joie est bonne en elle-même. Toutefois, si un plaisir devient exclusif, il empêche ainsi indirectement le passage de l'ensemble de l'individu à une plus grande perfection et tend à détruire son rapport constitutif. Par cet effet secondaire, certaines joies deviennent donc des maux. Inversement, la douleur, qui est un mal en soi, peut devenir bonne lorsqu'elle réprime le trop grand développement d'une telle joie partielle. Autrement dit, certains biens — les plaisirs partiels ou «titilla-

33. «Mens humana apta est ad plurima percipiendum, & eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest.» E 2,14; S II 103.

34. «Id, quod Corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad Corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; & eo utilius, quo Corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat.» E 4,38; S II 239.

tions» — peuvent devenir mauvais par excès, tandis que certains maux deviennent bons indirectement en tant qu'ils empêchent de tels excès[35].

La différence entre les biens immédiats et les vrais biens est à présent évidente: les biens qui peuvent devenir mauvais sont les joies (ou les amours ou les désirs) partielles devenues autonomes, tandis que les vrais biens sont les joies entières, qui réjouissent tout l'individu — et que Spinoza nomme «hilarité» —, ainsi que toutes les petites joies qui les composent, en tant qu'elles participent à l'effet total. Inversement, si certains maux partiels peuvent devenir bons, d'autres, les tristesses (ou les haines) qui s'emparent de l'individu entier — et le plongent dans la «mélancolie» —, demeurent toujours mauvais, parce qu'ils s'opposent directement aux vrais biens.

De ces constatations découle une règle de vie pratique consistant à rechercher la plus grande joie possible, mais de telle façon que notre être entier en soit toujours réjoui. Autrement dit, le sage jouit de tous les plaisirs pour autant qu'ils s'harmonisent, et il met tout son art dans la mesure ou la modération des joies partielles en fonction de leur accord dans la plus grande joie totale; accord qui se réalise lorsque le rapport des joies correspond au rapport constitutif de l'individu. A l'ascèse, le sage oppose donc la recherche de la joie dans l'harmonie des plaisirs particuliers; à la débauche, il oppose la modération des plaisirs les uns par les autres, ou, faute de mieux, par certaines tristesses. Voilà pourquoi Spinoza peut recommander d'user — avec modération — de toutes les bonnes choses, que ce soient les boissons et les mets succulents, les parfums, l'agrément des plantes, les ornements, la musique, les jeux du corps, le théâtre ou toute autre chose dont l'usage ne nuit pas à autrui[36].

La seule limite extérieure donnée à cette recherche des joies particulières est en effet la considération d'autrui, et nous verrons comment cet aspect social de l'éthique se déduit aussi de la raison.

Pour l'instant, remarquons que la raison, en tant qu'elle se tourne tout entière vers la science, ne vise pas l'un de ces biens partiels qui peuvent avoir de l'excès, mais l'hilarité parfaite ou la

35. «Titillatio eacessum habere potest, & mala esse; Dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus Titillatio, seu Laetitia est mala.» E 4,43; S II 242.

36. «Viri, inquam sapientis est, moderato, & suavi cibo, & potu se reficere, & recreare, ut & odoribus, plantarum virentium amaenitate, ornatu, musica, ludis exercettatoriis, theatris, & aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest.» E 4,45s; S II 244. (Cf. aussi *Of Refinement in the Arts*: H III 299.)

félicité, qui comprend toutes les joies partielles dans la proportion qui convient à l'individu total. Par conséquent, la raison ou la science ne se réduit pas à un type d'activité parmi d'autres, elle est bien — comprise sous l'attribut de la pensée — la vertu, l'action par excellence, l'activité dont toutes nos actions ne sont que des parties. Et, vu que la différence des attributs ne concerne pas l'essence des choses, nos connaissances vraies sont également les vraies actions de notre corps. Ainsi, l'harmonie des plaisirs que réclame chez Hume le *sens esthétique* ou moral, se déduit ici de la pure raison; et le même principe de la bonne proportion, de la juste mesure ou de la modération des joies en vue du bonheur le plus grand — quoiqu'il soit fondé d'un côté dans le seul sentiment contingent et de l'autre dans l'activité rationnelle — conduit à des morales presque jumelles, qui prescrivent les sentiments joyeux et interdisent les peines, vantent une juste et bonne opinion de soi contre l'humilité ou la vanité[37], ne nous refusent pas même la gloire ni l'ambition quand ces sentiments ne nous détournent pas de notre perfection[38], et nous font voir dans les autres hommes des frères plutôt que des ennemis[39].

Cependant la valeur de cette sociabilité, qui fait partie aussi du bonheur, semble reposer sur des principes bien différents chez les deux philosophes, comme nous l'allons voir.

37. E 4,52-54; S II 248-50. & EPM 7; H IV 233-34. & THN 3.3.2; H II 253&255-56.

38. E 4,55-58; S II 250-53. & TP 7,6; S III 310. & EPM 8; H IV 243. & *Dignity or Meanness of human Nature*; H III 156.

39. E 4,35; S II 232-34. & EPM 5.2; H IV 207-8.

SOCIETE ET JUSTICE

1

La raison implique tant le lien social des hommes que l'action du corps, car la vie sociale se déduit de l'idée du bonheur humain. En effet, selon Spinoza, la raison — ou la connaissance et la félicité qui l'accompagne — constitue notre bien suprême, de sorte que toutes les choses utiles à la vraie science sont de vrais biens: à savoir nos joies partielles et ce qui contribue à les harmoniser selon la loi de notre individualité. En d'autres termes, les choses nous sont utiles ou bonnes dans la mesure où elles produisent les éléments de notre joie la plus grande, et elles sont au contraire nuisibles en tant qu'elles détruisent cette joie, si bien que tout ce qui a une valeur quelconque pour nous partage ipso facto avec notre nature quelque propriété commune (ne serait-ce que l'appartenance à un même attribut)[1], attendu que la causalité implique une telle communauté. Or, étant donné que seuls les contraires se détruisent, rien n'est nuisible à un individu par ce qu'il a de commun avec lui. Et, par suite, plus les choses conviennent avec notre nature, plus elles sont bonnes pour nous, vu que chaque être tend à se conserver et qu'il y réussit dans la mesure où son milieu lui est favorable, c'est-à-dire en accord avec lui[2]. Bref, les choses les plus utiles pour nous sont celles qui ont la nature la plus proche de la nôtre, celles qui nous ressemblent le plus ou avec lesquelles nous partageons le plus de propriétés communes, car, par ces propriétés-là au moins, elles nous sont propices[3]. Cette vérité se vérifie aisément dans les cas les plus banals — comme en ce qui concerne les aliments, dont les plus sains sont ceux qui possèdent le plus d'éléments communs avec les composants de notre corps —, mais elle vaut universellement, de sorte qu'il s'en déduit, au niveau de l'éthique, que les hommes représentent ce

1. E 4,29d; S II 228.
2. E 4,31&d; S II 229-30.
3. «Quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo nobis est utilior, seu magis bona, & contra quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostra natura magis convenit.» E 4,31c; S II 230.

qu'il y a de plus utile pour l'homme. Aussi, par analogie avec la formule de Hobbes selon laquelle l'homme est un loup pour l'homme (*homo homini lupus est*) on peut dire aussi qu'à l'homme rien n'est plus utile que l'homme (*homini nihil homine utilius*), voire, cum grano salis (et encore avec Hobbes), que l'homme est un Dieu pour l'homme (*homo homini Deus est*)[4]**.

Au demeurant la première formule hobbésienne n'est pas contredite par ses analogues, car il demeure vrai que la communauté de nature est aussi la condition — moins directe — de la contrariété (ou du mal), et l'identité de nature entre les hommes supporte bien des intérêts plus singuliers et contradictoires entre eux, qui conduisent les mortels à s'affronter à maintes occasions. En effet, l'homme ne se définit pas seulement par sa vertu — c'est-à-dire par sa nature humaine propre —, mais il est aussi largement déterminé par ses passions, qui s'expliquent, elles, (en partie du moins) par quantité de choses extérieures, très diverses et souvent opposées les unes aux autres. Or, de même que ces choses dans la réalité extérieure, leurs effets en nous, les images ou les passions, entrent en guerre pour s'emparer de l'actualité et, partant, de notre volonté. Aussi, dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions — chacun à la sienne selon les circonstances et les hasards de la lutte de ses images —, les conflits s'étendent aux hommes eux-mêmes, en tant qu'ils représentent plutôt telle ou telle passion, si bien que, mercenaires de leurs affects, ils deviennent également des ennemis[5].

Si les hommes s'accordent par nature, c'est donc dans la seule mesure où ils n'obéissent plus à des puissances extérieures diverses et souvent contraires, c'est-à-dire qu'ils conviennent essentiellement dans la mesure où ils agissent selon leur nature propre, commune à tous, ou par pure vertu[6] ; car alors, conduits par la raison, ils font nécessairement ce qui est utile à leur propre être et recherchent ainsi du même coup ce qui est bon pour tous[7]. En conséquence, loin de contredire la pure quête de l'utile et du bonheur propre, la sociabilité se déduit de la raison.

Mais est-il bien vrai que les hommes possèdent une nature commune? Car comment le savoir, sinon par une induction

4. E 4,18s; S II 223. & E 4,35s; S II 234.

5. «Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.» E 4,34; S II 231.

6. «Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.» E 4,35; S II 232.

7. «Homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum ea necessario agunt, quae humanae naturae, & consequenter unicuique homini necessario bona sunt.» E 4,35d; S II 233.

empirique et imaginaire? Certes, les hommes se ressemblent, c'est un fait. Nous pouvons donc associer leurs images et former un concept général de l'homme — voire un idéal de l'homme parfait. Toutefois cette notion universelle demeure une pure abstraction de l'imagination, une idée qui ne vise aucune essence réelle, une pure collection d'images semblables qui n'abolit pas la diversité réelle des individus. Or on sait que, dans ces idées universelles de l'imagination, chacun rassemble les images selon la ressemblance qui le frappe le plus, et lui fait représenter la nature de la chose, alors qu'elle en indique seulement un aspect contingent; si bien que chacun définit l'homme selon les particularités de son imagination ou de son expérience — l'un, attentif à sa stature, comme un animal à stature verticale, l'autre, considérant certains traits de son comportement, comme un animal capable de rire, un troisième, l'esprit prompt aux analogies amusantes, comme un bipède sans plumes, un autre encore, empreint d'esprit de sérieux, comme un animal raisonnable —, toutes ces définitions demeurant aussi peu fondées les unes que les autres[8]. C'est pourquoi, conscient de ces illusions, le vrai philosophe n'admet dans sa science que des êtres physiques, concrets, «singuliers», ainsi qu'en conviennent Hume et Spinoza. Mais, dans ces conditions, l'union des hommes ne doit-elle pas se fonder sur leur ressemblance plutôt que sur une réelle communauté de nature entre eux?

D'ailleurs, de l'aveu même de Spinoza, les hommes restent soumis aux passions, sans que cette dépendance les empêche de s'unir dans des sociétés at de se rendre ainsi utiles les uns aux autres. Pourtant, c'est encore leur raison qui leur montre l'intérêt d'une association et l'impossibilité de vivre sans l'aide des autres — attendu que, livré à ses seules passions, chacun poursuit ses buts particuliers, différents de ceux des autres, si bien que, par nature, les hommes sont alors des ennemis[9]. En effet, dans la poursuite de leurs plaisirs particuliers, passionnels, les hommes entrent dans une guerre de tous contre tous, guerre très inégale, vu que chacun y combat seul contre tous les autres, sans compter la multitude des ennemis que la nature dresse contre lui en dehors de son espèce. Dans cet état d'abandon, l'homme perd presque tout pouvoir de satisfaire effectivement ses diverses passions, parce qu'il devient incapable de conserver leur fondement: la vie elle-même. La raison seule — la raison

8. E 2,40s1; S II 121.
9. «Sunt () homines ex natura hostes.» TP 2,14; S III 281.

causale ou le bon sens — peut leur montrer alors que la condition de tous les biens est la conservation de la vie, et qu'ils doivent par conséquent l'assurer afin de pouvoir satisfaire quelque désir que ce soit. Enfin, c'est encore la raison qui leur montre que, pour vivre en sécurité, ils doivent s'allier aux autres hommes et réaliser ensemble cet intérêt commun. Ainsi, la faiblesse de l'individu isolé, liée à la perception de la communauté des biens fondamentaux du genre humain (ceux qui sont liés à la conservation de la vie), pousse les hommes à s'unir pour survivre; et cet effort est dû à la raison[10]. Il s'ensuit que l'aptitude des hommes à former des sociétés a pour condition la présence, sous la diversité de leurs passions, d'une nature commune à tous, qui est justement le fondement de toute leur activité, leur désir le plus propre, bref, la vertu ou la raison. En d'autres termes, les hommes ont un certain nombre de désirs communs, dont tous les autres — les passions — dépendent; et c'est pourquoi, en s'unissant, les hommes unissent également ces désirs communs et, partant, leur puissance de les satisfaire, c'est-à-dire de se conserver en tant qu'êtres rationnels.

Jusqu'ici, il est vrai, cet argument ne contredit pas l'empirisme. Hume admet aussi, en ce sens, que la société et la raison vont de pair, car l'expérience prouve abondamment que l'homme est un animal faible, infirme, plein de désirs et presque dépourvu de force physique, incapable de subsister seul et de subvenir à ses besoins, dont la diversité est presque infinie[11]. Par suite, afin de remédier à cette impuissance congénitale et de satisfaire aux mille nécessités de sa vie, l'homme doit obligatoirement se joindre à ses semblables. Par cette union des forces, les associés augmentent leur puissance pour protéger leur vie, par la répartition des travaux, ils acquièrent l'habileté nécessaire à la production efficace des divers biens, et, par une entr'aide constante, ils se tirent de quantité de périls[12]. Or tous ces avantages de la vie sociale ne se voient que par la raison causale, si bien que la société repose évidemment sur la prudence, le bon sens ou la raison humaine.

10. «Quod si etiam consideremus homines absque mutuo auxilio miserrime, & absque rationis cultu necessario vivere (), clarissime videbimus homines ad secure & optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse (). Quod tamen frustra tentassent, si, nisi quod appetitus suadet, sequi vellent (ex legibus enim appetitus unusquisque diverse trahitur), adeoque firmissime statuere, & pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine () omnia dirigere.» TTP 16; S III 191.

11. «In man alone, this unnatural conjunction of infirmity, and of necessity, may be observ'd in its greatest perfection.» THN 3,2,2; H II 258.

12. «By the conjunction of forces, our power is augmented: By the partition of employments, our ability encreases: And by mutual succour we are less expos'd to fortune and accidents. 'Tis by this additional *force*, *ability*, and *security*, that society becomes advantageous.» THN 3,2,2; H II 259.

2

Néanmoins, Hume refuse de conclure que toute vie sociale repose sur la raison; car, outre que cette raison causale découvrant les avantages de la société demeurerait inactive sans les passions, l'expérience nous apprend que les sauvages et les gens les plus incultes tendent pourtant à vivre en société, même s'ils ne sont pas capables de voir clairement le profit de cette association. C'est donc que certains instincts ou certaines passions nous poussent immédiatement vers ce genre de vie, hors de toute considération d'utilité. En effet, nous voyons que le désir sexuel attire constamment les deux sexes l'un vers l'autre, les unit, et fait des parents le noyau d'une famille, à laquelle ils s'attachent grâce à l'intérêt qu'ils portent instinctivement à leurs enfants, ces premiers sentiments s'entourant aussitôt de mille autres formes d'amour; de telle façon qu'un puissant lien social naît et subsiste sans aucun calcul d'utilité, par un pur besoin immédiat de vie commune, antérieur à la raison, et qui constitue le véritable principe premier de la société humaine[13]. Par conséquent, l'homme est sociable avant que d'être raisonnable, et il aime la société avant d'en percevoir l'utilité. L'homme solitaire, abandonné entièrement à lui-même, ne représente pas le modèle original du genre humain, mais l'exception, l'accident, car l'état naturel de l'homme est la vie sociale — familiale pour le moins —, et, dès sa naissance, l'enfant prend l'habitude des rapports sociaux en même temps qu'il apprend à connaître la réalité et à y vivre[14]. Par suite, la fiction du sauvage solitaire ne répond à aucune réalité historique, ni à aucune essence originaire de l'homme[15].

Du reste, si les instincts sociaux ne précédaient pas la raison, comment des animaux soumis à des passions diverses et souvent opposées pourraient-ils jamais s'associer? Car, encore que la soumission aux passions n'empêche pas nécessairement de voir l'utilité de la société, ni de posséder une raison et un minimum de vertu (sans lequel aucun être ne saurait exister), comment les

13. «Most fortunately () there is conjoin'd to those necessities, whose remedies are remote and obscure, another necessity, which having a present and more obvious remedy, may justly be regarded as the first and original principle of human society. This necessity is no other than that natural appetite betwixt the sexes, which unites them together, and preserves their union, till a new tye takes place in their concern for their common offspring.» THN 3,2,2; H II 259.

14. «Men are necessarily born in a family-society, at least; and are trained up by their parents to some rule of conduct and behaviour.» EPM 3,1; H IV 185. & *Of the Origin of Government*; H III 113.

15. THN 3,2,2; H II 265. & EPM 4; H IV 197.

hommes suivront-ils cette raison, si elle est dominée par des passions plus fortes qu'elle et contraires à elle?

Assurément, on pourra répondre que toutes les passions impliquent le désir de vivre, de sorte que toutes exigent aussi que l'homme cherche la sécurité et, partant, la société, qui en forme la condition pratique. Autrement dit, tous nos désirs impliquent l'amour de soi, le pur intérêt égoïste, qui n'est rien d'autre que le désir de se conserver en tant qu'il utilise toute chose à cette fin, aussi bien quand l'homme obéit à ses passions que quand il suit sa raison. Or, dans la mesure où il rassemble tous nos désirs, cet intérêt forme le ressort le plus puissant de notre action, si bien que l'amour de soi pousse chacun à rechercher l'alliance des autres hommes dès qu'il aperçoit l'utilité de la société.

Au demeurant, Hume lui-même remarque que plus nous nous aimons, plus nous recherchons notre bonheur et notre bien être, et plus nous devons approuver tous les comportements et les sentiments sociaux. Par conséquent, nous devons, par pur amour de soi, louer la justice et la bienveillance, par lesquelles les sociétés peuvent exister et nous procurer tous les avantages que nous savons. Rien n'est donc plus évident que ces déductions par lesquelles l'intérêt commun se tire de l'intérêt privé, exigeant ainsi de chacun, par amour de soi, qu'il tienne compte de l'existence et des besoins des autres[16]. Ne faut-il pas en conclure que la raison seule — ou la prudence — rassemble les hommes?

Cependant, l'amour de soi, dans la mesure où il reste passionnel, demeure souvent enchaîné à des intérêts particuliers qui opposent les hommes et leur font perdre de vue leur vrai bien, c'est-à-dire, notamment, l'utilité de la société. Non, supposer que les hommes puissent agir et s'unir par pur intérêt, ce serait leur attribuer, contrairement à toute expérience, une grande clairvoyance et une vertu presque parfaite, attendu que la puissance de suivre son intérêt authentique définit justement la vertu. Encore une fois, par conséquent, il faut reconnaître que la nature humaine comporte un principe social plus immédiat, un sentiment d'attachement pour la société, comme le désir sexuel pour le conjoint et l'amour parental pour les enfants, mais plus général. Autrement dit, l'expérience nous montre que l'intérêt des autres et le bonheur de ceux qui nous entourent nous touchent directement et puissamment. Seul ce sentiment plus public, venant se mélanger à nos intérêts personnels et soutenir les conclusions de notre bon sens concernant l'utilité

16. «As much as we value our own happiness and welfare, as much must we applaud the practice of justice and humanity, by which alone the social confederacy can be maintained, and every man reap the fruits of mutual protection and assistance. This deduction of morals from self-love, or a regard to private interest, is an obvious thought.» EPM 5.1; H IV 204.

de la vie sociale, explique le penchant relativement constant des hommes vers les comportements sociables[17].

Il va de soi que le désir sexuel et l'affection parentale ne suffisent pas à supporter la vie sociale, puisqu'ils ne nous attachent qu'à un très petit nombre d'individus. La société doit donc reposer sur un sentiment visant l'homme en tant que tel, savoir sur celui que nous appelons pour cette raison «humanité», quoiqu'il ne se confonde pas avec un amour universel des autres, car nous savons qu'autrui peut devenir l'objet de haine aussi bien que d'amour. C'est un lien, différent de l'amour, qui nous fait partager directement les sentiments des autres, une sympathie par laquelle nous nous réjouissons à la vue du bonheur de quelqu'un et nous attristons au contraire à la vue de son malheur. Or ce sentiment est nécessairement très puissant, car il accompagne presque tous les plaisirs et toutes les peines, la plupart des choses que nous voyons, auxquelles nous pensons ou desquelles nous parlons, ayant quelque lien avec le bonheur ou le malheur des hommes[18].

Evidemment, l'existence de la sympathie ne signifie pas que nous soyons capables de sentir directement les sentiments des autres, car alors autrui se résorberait aussitôt dans notre personne, puisque ses perceptions internes deviendraient les nôtres, c'est-à-dire les constituants de notre propre individualité. Non, nous ne percevons d'abord que les signes ou les expressions des sentiments des autres, et ce sont ces signes qui, par le mécanisme de la sympathie, par une sorte de réciprocité causale, reproduisent en nous leur cause[19]. De cette façon, sans que la distinction des individus soit abolie, la sympathie établit une communication naturelle et spontanée entre les hommes, qui déchiffrent instinctivement leurs sentiments réciproques, en sont aussitôt affectés, et en viennent ainsi à partager dans une certaine mesure les mêmes passions*. En un sens, par conséquent, la sympathie lie les hommes par leurs points communs ou semblables, et ces propriétés — les passions — forment précisément la nature humaine, quoique, d'un autre côté,

17. «We must renounce the theory, which accounts for every moral sentiment by the principle of self-love. We must adopt a more public affection, and allow, that the interests of society are not, even on their own account, entirely indifferent to us. () Every thing which contributes to the happiness of society, recommends itself directly to our approbation and good-will.» EPM 5.2; H IV 207.

18. «Wherever we go, whatever we reflect on or converse about, every thing still presents us with the view of human happiness or misery, and excites in our breast a sympathetic movement of pleasure or uneasiness.» EPM 5.2; H IV 209.

19. THN 2,1,11; H II 111. & EPM 5.2; H IV 208. & DP 3; H IV 157.

les sentiments circulant entre les hommes par sympathie ne paraissent guère identiques aux constituants de la raison spinoziste, vu que l'humanité ne distingue pas, elle, les passions des actions.

Au reste, Spinoza connaît également cette imitation des senments, qu'il appelle soit «émulation», quand elle se rapporte au désir, positivement, soit «commisération», quand elle se rapporte à la tristesse, soit encore «miséricorde», lorsqu'elle se fonde sur l'amour de l'autre, ou enfin «envie», lorsque la haine inverse l'imitation[20]. Comme la sympathie, cette pure imitation des sentiments se produit automatiquement, en l'absence de tout sentiment antérieur pour la personne considérée, de par le seul fait que nous imaginons un être semblable à nous affecté d'un affect particulier, la pure similitude des corps étant responsable de cette sorte de transmission de sentiments[21]. Or, de cette tendance à l'imitation, il suit que nous cherchons toujours à faire ce que nous estimons réjouir les hommes en général, tandis que nous évitons en revanche les actes qui nous paraissent devoir les indisposer[22]. En effet, comme nous partageons réellement les sentiments de nos semblables, nous les traitons comme les nôtres — ou plutôt ils entrent dans la lutte des affects et y agissent comme les autres. De cette imitation, il naît deux types d'affects spécifiques: l'«ambition», chez ceux qui cherchent seulement à plaire aux autres, à quelque prix que ce soit, et l'«humanité», lorsque ces sentiments se tournent vers le bien véritable des hommes[23].

Spinoza définit donc ici ce sentiment public dont Hume estime qu'il rend l'homme sociable même indépendamment de ses capacités à calculer juste ses intérêts. Et effectivement, l'émulation porte en chacun les affections des autres et influence ainsi la lutte des affects en favorisant les sentiments les plus partagés entre les hommes. De cette façon, même sans suivre leur raison, les hommes tendent à converger dans de mêmes sentiments et à se tourner vers des fins communes. Par l'émulation, en effet, l'individualité de chacun devient en quelque sorte perméable à celle des autres, et la lutte des passions qui se joue dans chaque âme se met à la déborder et à

20. E 3,27s; S II 160. & E 3,ad33; S II 200. & E 3,ad23&24; S II 196.

21. «Ex eo, quod rem nobis similem, & quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.» E 3,27; S II 160.

22. «Nos id omne etiam agere conabimur, quod homines cum Laetitia aspicere imaginamur, & contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.» E 3,29; S II 162.

23. E 3,29s; S II 162-63.

devenir, dans une certaine mesure, interpersonnelle, non plus seulement parce que les hommes dominés par des passions différentes deviennent ennemis, mais parce que les passions se mettent à communiquer directement à l'intérieur des divers groupes humains, entrant ainsi sur un vaste champ de bataille, débordant les limites des personnes particulières, et tendant par suite à reproduire une même hiérarchie en chacune d'entre elles, du moins en ce qui concerne les passions les plus puissantes. Alors, les passions dominantes tendent à prendre la direction des groupes un peu comme elles conduisent chaque individu en particulier, si bien que, dans tout groupe humain, certains désirs plus puissants, liés à la situation commune des personnes assemblées — la crainte d'un danger extérieur, l'espoir d'un événement favorable, ou quelque envie de venger une offense commune —, unissent les hommes un moment, et, grâce au jeu subséquent de l'émulation, peuvent former la base d'une union plus durable, qui se stabilise à mesure que chacun voit l'intérêt de prolonger ce lien social. Et par conséquent, dans le spinozisme aussi, les hommes recherchent l'état civil par nature, avant même d'avoir eu le temps de raisonner sur ses bienfaits, de sorte que ce lien social apparaît comme l'un des traits essentiels de la nature humaine[24].

Toutefois, on imagine aussi à quel point une société fondée sur la seule communauté et imitation des passions doit être instable, puisque les passions changent constamment selon les circonstances. Aussi ces communautés d'intérêt occasionnelles ne peuvent-elles guère, à elles seules, constituer les fondements stables des grandes sociétés politiques dans lesquelles nous voyons l'humanité accomplir son histoire. Non, cette stabilisation ne peut être le fait que de la raison, c'est-à-dire de la valeur prépondérante au niveau social des affects communs à tous les hommes, des désirs définissant la nature humaine en tant que telle, et qui ne varient plus au gré des circonstances de la vie de chaque individu ou de chaque petit groupe particulier. Par suite, si l'homme est bien sociable avant même que d'être raisonnable, il est indéniable pourtant que les sociétés ne peuvent subsister et grandir que par la raison. Et cette conclusion confirme encore une fois l'analyse de Spinoza.

24. «Quia homines () magis affectu, quam ratione ducuntur, sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire, & una veluti mente duci velle (). Sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse, ut homines eundem unquam penitus dissolvant.» TP 6,1 ; S III 297.

Contredit-elle pourtant celle de Hume? Pas le moins du monde; car la sympathie ou la générosité ne servent pas non plus, à elles seules, à expliquer l'existence des grandes sociétés. Non pas du reste que l'intérêt pour les autres soit entièrement dominé par l'amour de soi, car, quand bien même chacun s'aime généralement plus que toute autre personne singulière, dans l'ensemble de nos passions, la somme de celles qui regardent autrui dépasse néanmoins presque toujours la somme de celles qui sont tournées vers nous seul[25]. Non, la raison de cette impuissance des passions généreuses à former les grandes sociétés réside dans leur portée limitée, car la générosité, si puissante qu'elle soit — et même parce qu'elle est puissante —, ne nous attache jamais réellement qu'à des groupes restreints de personnes plus ou moins familières, et elle forme ainsi une sorte d'égoïsme familial ou tribal aussi néfaste aux grandes sociétés que l'égoïsme personnel[26]*. En effet, quoique, en soi, la sympathie vise indifféremment n'importe quel homme, c'est l'imagination ou l'expérience qui nous fait reconnaître nos semblables et qui donne ainsi à la générosité ses objets. Or, comme l'imagination nous présente le monde dans une perspective dont notre personne constitue le centre, et où les degrés de proximité ou de présence des divers objets définissent aussi leurs degrés d'influence sur nos passions, nous proportionnons nos sentiments à la distance des choses par rapport à nous, plutôt qu'à leur nature réelle et à la valeur qui leur reviendrait dans une vision neutre, à distances égales[27]. De par cette partialité, il naît une hiérarchie des valeurs favorisant le cercle des êtres les plus familiers et concentrant ainsi notre générosité sur nos proches. Bref, notre attention se porte principalement sur notre personne, qui en forme le centre, puis sur ceux qui nous entourent, et enfin sur la foule des étrangers et des inconnus, vers lesquels se dirige la plus faible partie de nos sentiments[28]. Dans ces conditions, la sympathie nous solidarise bien peu avec la quantité de gens qui nous sont effectivement liés de manière complexe dans le cadre de nos sociétés.

25. «I am of opinion, that tho' it be rare to meet with one, who loves any single person better than himself; yet 'tis as rare to meet with one, in whom all the kind affections, taken together, do not over-balance all the selfish.» THN 3,2,2; H II 260.

26. «...so noble an affection, instead of fitting men for large societies, is almost as contrary to them, as the most narrow selfishness.» THN 3,2,2; H II 260.

27. «Men are mightily govern'd by the imagination, and proportion their affections more to the light, under which any object appears to them, than to its real and intrinsic value.» THN 3,2,7; H II 300.

28. THN 3,2,2; H II 261-62.

3

La vie sociale exige donc la capacité d'étendre largement l'intérêt immédiat pour autrui que nous donne la générosité spontanée et limitée. Autrement dit, afin de rendre possibles les véritables sociétés, l'homme doit pouvoir rétablir l'équilibre de ses jugements passionnels et partiaux, et, en ce sens, il doit dépasser son instinct ou son imagination, vers une forme de raison; il doit recourir à une sorte d'artifice pour mettre entre parenthèses sa perspective naturelle et accéder à un jugement objectif sur la valeur des choses et, partant, sur leur nature réelle. Bref, la vie sociale implique la découverte d'un «remède» aux déformations de l'imagination, et elle présuppose donc un recours au jugement plus neutre de la raison[29].

Mais comment l'empiriste sortira-t-il de l'imagination pour en chercher le correctif, alors qu'il a commencé par identifier l'être avec les images et a défini la raison comme la reconnaissance de cet être en tant qu'absolu? En vérité la question n'est aporétique que si l'on suppose que la raison doit être extérieure à l'imagination pour pouvoir la corriger. Or la correction de la perspective subjective ne se fait pas de l'extérieur — à partir d'une sorte d'espace géométrique pur, sans perspective —, mais de l'intérieur, par l'utilisation de certaines des propriétés de l'imagination, dont naissent les jugements généraux qui corrigent nos premières opinions. En effet, le même déclin de la passion qui nous fait défavoriser les objets les plus lointains en faveur des plus proches, nous donne également un critère de comparaison commun; car, vues à distance, les choses deviennent facilement comparables: elles perdent leurs particularités les plus singulières, celles qui varient le plus selon les circonstances, de sorte que nous pouvons leur attribuer des formes et des valeurs plus constantes, et prononcer des jugements plus stables, que nous attribuons pour ce motif à la «raison», de même que nous nommons «raison» les passions calmes, bien que, ni ici ni là, la raison au sens strict ne soit concernée[30]*.

De la capacité de juger objectivement des valeurs et des intérêts dépend la justice et, partant, l'existence de toute société dé-

29. THN 3.2.2; H II 262.

30. «'Tis observable, that this infirmity of human nature becomes a remedy to itself, and that we provide against our negligence about remote objects, merely because we are naturally inclin'd to that negligence. When we consider any objects at a distance, all their minute distinctions vanish, and we always give the preference to whatever is in itself preferable, without considering its situation and circumstances. This gives rise to what in an improper sense we call *reason*.» THN 3,2,7; H II 301-2.

passant le cadre de la famille élargie ou des tribus isolées. En ce sens, il est vrai que le sentiment ne représente pas la condition suffisante de la constitution des sociétés, et que la raison reste nécessaire. Néanmoins cette «raison» n'a que peu à voir avec la faculté de connaître — ni avec l'entendement causal ou probable, ni, à plus forte raison, avec la faculté d'intuition et de démonstration, avec la raison au sens strict. Non, ce jugement objectif, impartial, est simplement une vue plus distante des objets permettant de leur attribuer des valeurs stables en neutralisant en quelque sorte leur dimension de présence, par un changement de position du sujet, qui compare ainsi les choses dans des conditions relativement constantes[31]. L'analogie de cette «raison» avec les passions calmes est évidente: ces passions aussi sont plus stables et comme plus lointaines que les violentes, dont la vive présence est souvent momentanée et dépendante des particularités de la situation du sujet; et c'est aussi parce que les passions calmes peuvent viser leur objet à distance — dans l'espace comme dans le temps —, faisant ainsi abstraction de leur dimension de présence, en quelque sorte, et donnant par suite la préférence aux biens les plus objectifs et les plus stables, ou aux valeurs intrinsèques des objets (si l'on peut dire), que ces passions sont souvent confondues avec la raison. Plus encore, ces deux raisons — celle qui corrige nos jugements spontanés et celle qui découvre les vrais biens derrière les valeurs apparentes — sont identiques, car préférer le présent à l'éloigné revient à se laisser pousser par les passions violentes, tandis que la perception des objets à une certaine distance, selon leurs aspects objectifs ou constants, consiste aussi à les juger par les passions calmes. La différence réside dans le seul artifice qui, dans la raison correctrice, rend calmes les passions par ruse.

Dans la politique comme dans la morale, Hume et Spinoza s'accordent donc pour attribuer à la raison une fonction fondamentale, encore qu'ils entendent peut-être par là chacun une chose différente. Toutefois cet accord n'est pas purement verbal, car, en un sens, dans chacune des deux doctrines c'est bien la même raison qui fonde et l'éthique et la vie sociale, prises à leurs niveaux les plus élevés, attendu que, d'un côté, les passions calmes — ou la raison pratique — sont le sens moral lui-même, tandis que, de l'autre, la raison qui rassemble les hommes dans des désirs communs n'est autre que la vertu. Bref, dans les deux cas le sentiment d'humanité et la raison tendent à

31. THN 3,2,7; H II 303.

coïncider: chez Spinoza, l'humanité est la vertu considérée sous l'aspect de la communauté de nature entre les hommes; et Hume pour sa part, considérant que le sentiment moral et l'humanité attribuent les mêmes valeurs aux mêmes objets, en conclut que ces deux sentiments sont originellement identiques[32]. Mais ces deux «raisons» (la spinoziste et la humienne) se confondent-elles pour autant?

Le véritable critère de la raison spinoziste est l'utilité vraie, et, partant, l'intérêt bien calculé de chacun, qui n'a rien à voir avec un partage des passions. Certes, les hommes imitent chacun les divers sentiments des autres, et cette sympathie ou compassion crée un lien entre eux. Toutefois le but de la société ne réside pas dans la mise en commun des passions, mais dans l'utilité des hommes les uns pour les autres, qui est fonction de l'étendue du règne de la raison, car seule la raison leur fait rechercher les biens communs à tous et accroît ainsi leur joie ou leur bonheur, de sorte qu'alors seulement, ils peuvent partager avec profit leurs sentiments. En effet, l'émulation des hommes vertueux, et elle seule, représente une sorte de transfusion de joie, utile à chacun au même titre que la coopération pratique. Par contre, l'homme soumis aux passions risque fort d'être souvent triste — et d'autant plus qu'il leur est plus soumis —, si bien que l'imitation des sentiments ou la sympathie est nuisible dans ce cas, vu qu'elle augmente la tristesse et éloigne ainsi du bonheur*. C'est pourquoi la raison commande d'éviter la pitié ou la commisération, c'est-à-dire la sympathie pour les malheureux[33]. Par suite, plus un homme est accablé par le destin, ou (ce qui revient au même) plus il est malheureux, moins il est utile aux autres. Cependant, bien entendu, cela ne signifie pas que les misérables doivent être fuis et abandonnés à leur mauvais sort. Non, la raison nous montre toujours en eux une nature commune à la nôtre et qui souffre justement de l'absence de biens qui nous sont aussi communs, et vers lesquels, dans leur défaite, les plus misérables tendent encore. Ainsi, les secours que nous conseille la pitié, la raison nous les fait porter d'une manière bien plus efficace, parce que sans tris-

32. «The same endowments of the mind, in every circumstance, are agreeable to the sentiment of morals and to that of humanity: the same temper is susceptible of high degrees of the one sentiment and of the other; and the same alteration in the objects, by their nearer approach or by connexions, enlivens the one and the other. By all the rules of philosophy, therefore, we must conclude, that these sentiments are originally the same.» EPM 6.1; H IV 220.

33. «Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala, & inutilis est. () Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur, quantum potest, efficere, ne commiseratione tangatur.» E 4,50&c; S II 247.

tesse[34]. Au demeurant, l'alliance que produit la pitié, quoique de degré inférieur, reste bonne pour les moins vertueux, dans la mesure où elle produit au moins une union de forces et d'intérêts plus favorable que les conflits dus à la diversité des passions[35]. Il reste vrai pourtant que l'homme est d'autant plus utile aux autres qu'il cherche mieux son propre bonheur et qu'il agit davantage dans son propre intérêt[36], car alors il est possible de collaborer et de communier avec lui dans un sens entièrement positif*.

Par conséquent la société est bonne de par la communauté des intérêts, si bien que l'éthique demande de rechercher les autres hommes par pur calcul d'intérêt, chacun étant plus utile à mesure qu'il sait mieux calculer et poursuivre aussi son propre intérêt. Le désintéressement apparent de la pitié, la pure émulation, constituent uniquement les stades inférieurs de la vie sociale et morale, alors que celle-ci s'accomplit par la raison entendue comme la science de l'utile, la sagesse renversant ici l'opinion courante qui situe la compassion au-dessus de l'intérêt propre. Assurément, la sympathie reste utile, mais elle n'est précisément qu'utile, qu'un bien second, ordonné à un autre bien, plus utile encore, savoir la société de l'homme, elle-même subordonnée à la communion dans la vertu, qui seule constitue la fin véritable, le vrai bonheur. Dans l'optique de la raison, toute la vie sociale apparaît donc comme un moyen privilégié du salut.

4

Chez Hume, le sentiment et le calcul concourent également à rendre l'homme sociable, mais dans un ordre d'importance inverse, semble-t-il. La plus haute valeur sociale est en effet la justice, qui, si elle se fonde bien sur un calcul d'intérêt — montrant aux hommes les avantages de la vie en société et la nécessité de respecter les règles qui forment les conditions des diverses sociétés —, ne devient pourtant un bien en soi que dans la mesure où elle est l'objet du sens moral — la vue des actions justes (promouvant la paix et l'intérêt de la société) nous réjouissant indépendamment de leur utilité pour nous, tandis qu'inversement les injustices restent blâmables même quand elles peuvent nous être utiles[37]. (Bien entendu, cela ne signifie

34. E 4,59; S II 254.
35. E 4,50s; S II 247.
36. «Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles.» E 4,35c2; S II 233.
37. «We are to consider this distinction betwixt justice and injustice, as having

pas que la justice prévale toujours sur nos intérêts particuliers; et, d'ailleurs, le fait qu'il puisse y avoir conflit entre eux montre qu'ils ne se confondent pas immédiatement.) De par sa structure, le sentiment de justice unit donc l'intérêt particulier de l'individu et les valeurs nées du sens moral ou de l'humanité, quand bien même l'accord des intérêts particuliers et de la justice n'est pas constant. En effet, quoique l'idée de justice naisse au départ d'un calcul d'intérêts, une fois le sens de la justice acquis, cependant, il s'émancipe de l'intérêt personnel et s'attache plus directement à l'intérêt social en général. C'est pourquoi, lors même que la raison causale continue à être déterminante dans la définition du caractère d'utilité de la justice, c'est une autre «raison», le sens moral, qui définit sa valeur spécifique et lui donne une extension dépassant largement l'utilité personnelle, jusqu'à l'en rendre indépendante[38]. En conséquence, la recherche de la société des hommes et l'approbation des comportements sociables ne se déduisent plus causalement de nos seuls intérêts personnels antérieurs — ou de notre instinct de conservation et du désir d'accomplissement individuel —, comme c'est le cas dans la théorie spinoziste des fondements de la politique.

Hume paraîtra peut-être ici plus rationaliste que Spinoza, lorsqu'il pose la justice comme une valeur en soi ou autonome. Du reste, ne contredit-il pas ainsi au principe selon lequel toute valeur dépend de la perspective de la personne pour laquelle elle vaut? Mais surtout, inversement, le rejet spinoziste de la hiérarchie plaçant l'intérêt commun au-dessus de celui de l'individu particulier, et le refus consécutif de la suprématie de la justice sur les intérêts privés, ne rendent-ils pas la société impossible, chacun restant libre de chercher son bien-être à sa guise, dans la plus parfaite anarchie? Car, si la justice n'est pas indépendante des intérêts privés, les droits des particuliers ne sont-ils pas antérieurs à la justice et préférables à elle en toutes circonstances? Et dans ce cas, comment l'Etat, le législateur, le gouvernement, pourront-ils délimiter les droits des citoyens et soumettre ceux-ci à un droit civil authentique?

---

two different foundations, *viz.* that of *interest*, when men observe, that 'tis impossible to live in society without restraining themselves by certain rules; and that of *morality*, when this interest is once observ'd, and men receive a pleasure from the view of such actions as tend to the peace of society, and an uneasiness from such as are contrary to it.» THN 3,2,6; H II 299.

38. «In our general approbation of characters and manners, the useful tendency of the social virtues moves us not by any regards to self-interest, but has an influence much more universal and extensive.» EPM 5,2: H IV 216-17.

Or, effectivement, Spinoza estime que le droit des hommes à faire ce qu'ils veulent précède toute justice et toute société. A l'état naturel — c'est-à-dire soit réellement hors de toute société, dans un isolement accidentel, soit dans la considération de sa seule nature singulière —, l'homme a le droit absolu de faire tout ce qu'il veut, ou plutôt tout ce qu'il peut, car la nature ne limite son droit que dans l'exacte mesure où elle borne sa puissance. Par suite, les actes injustes font partie des droits de l'homme naturel au même titre que les justes, s'ils sont en son pouvoir, si bien que ces valeurs n'ont aucune pertinence dans la définition des droits naturels. En effet, pour prouver son droit naturel à une action quelconque, il suffit de l'accomplir, et, inversement, l'impuissance à l'accomplir prouve ipso facto l'absence de droit à son égard.

Cette identité du droit et de la puissance se déduit avec la plus grande certitude. En effet, Dieu étant la cause de tout et la règle de tout, il a nécessairement un droit illimité, égal à sa puissance, vu qu'il n'existe antérieurement à elle aucune loi à laquelle elle puisse obéir[39]. Or la nature, en tant qu'infinie, ne diffère pas de Dieu lui-même, de sorte que sa puissance est celle de Dieu et que son droit est absolu également[40]. Par conséquent, étant donné que la puissance totale de la nature est celle de la totalité des êtres[41], la puissance de chaque homme est une partie de celle de la nature et, de ce fait, le droit de chacun est aussi une composante du droit infini de la *totalité* de l'univers. Bref, dans tous les êtres naturels le droit s'étend exactement jusqu'où va la puissance. Néanmoins, afin de distinguer pourtant le droit de la puissance (par une pure distinction de raison), on désignera plus précisément par le terme de droit les lois ou règles qui définissent de façon immanente la puissance; de telle sorte que le droit, au sens absolu, signifiera les lois et règles de la nature qui expliquent toutes choses en son sein[42]. Il devient alors évident que le droit universel se définit par la loi suprême de la nature — celle qui concerne tout être quel qu'il soit, sous quelque attribut qu'il soit conçu —, qui est celle du conatus: savoir la tendance de chaque chose à persévérer dans son état

39. «Deus jus ad omnia habet, & jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur.» TP 2,4; S III 276.

40. «Certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est.» TTP 16; S III 189.

41. «Universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul.» TTP 16; S III 189.

42. «Per jus () naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam.» TP 2,4; S III 277.

autant qu'elle le peut, en ne tenant compte dans cet effort que d'elle-même ou de son bien[43]. Appliqué à l'homme en tant qu'être naturel, le droit ne signifie donc rien d'autre que ces règles de la nature de chaque individu par lesquelles l'entendement le conçoit comme déterminé à exister et à agir d'une façon précise[44], à savoir selon son bien (réel ou fictif, peu importe). Par suite, quoi que l'homme fasse, dans la mesure où il n'est pas le jouet d'autres choses, il agit selon son droit, attendu qu'il est déterminé à agir ainsi par sa nature ou sa puissance et que ce droit est absolu — en tant que toute essence exprime la nécessité de la cause absolue par laquelle la chose est déterminée à exister et à agir selon un mode précis[45]. Or, puisque la nature détermine chaque être à rechercher son bien selon les voies qui lui semblent le mieux adaptées à cette seule fin, le droit naturel autorise chacun à faire tout ce qui lui paraît le plus utile à son bonheur[46]. En d'autres termes, ce droit naturel n'interdit jamais que ce que personne ne désire ou que personne ne peut faire[47].

Mais, demandera-t-on peut-être, ce droit n'est-il pas limité au moins par la raison, qui définit la véritable utilité? Non; la raison ne constitue pas pour ce droit une autorité suprême, antérieure à lui, même si la félicité exige effectivement la reconnaissance des vrais biens et une vie entièrement dirigée par la raison; car cet impératif éthique ne représente pas une loi absolue de la nature, mais seulement celle du plus grand désir du sage: celle de l'idéal de la perfection humaine. En soi, que nous poursuivions des biens trompeurs ou des biens véritables, que nous nous égarions par l'imagination, ou que nous suivions la voie claire de la raison, nous nous perdrons ou nous sauverons, mais ce sera toujours de plein droit. Car, encore une fois, ce qui existe prouve ainsi sa puissance à être et, partant, son droit à agir de la façon dont il le fait. La raison comme les passions ne possèdent qu'autant de droit qu'elles ont de force pour s'imposer, de telle sorte que le droit de la raison est égal à sa présence effective parmi les hommes. Or l'expérience nous montre

43. «Lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione.» TTP 16; S III 189.

44. «Per jus & institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum & operandum.» TTP 16; S III 189.

45. E 4.37s2; S II 237.

46. «Absolute id unicuique summo naturae jure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre judicat.» E 4.ap8; S II 268.

47. «Sequitur Jus, & institutum naturae, sub quo omnes nascuntur homines, & maxima ex parte vivunt, nihil, nisi quod nemo cupit, & quod nemo potest, prohibere.» TP 2,8; S III 278.

abondamment que les gens suivent plus leurs désirs aveugles que la raison, et que, par suite, leur droit ne se définit pas par la raison, mais par l'appétit quel qu'il soit, c'est-à-dire, en réalité, surtout par les passions[48]. Par conséquent, ce raisonnement confirme que la vérité n'a par elle-même aucune puissance, ni donc aucun droit. On voit aussi à quel point la définition imaginaire de l'homme en tant qu'animal raisonnable est erronée, attendu que, quand la nature se manifeste dans son droit — autrement dit dans la puissance et l'essence des choses —, elle nous révèle l'homme comme très éloigné souvent de la raison.

5

Mais, encore une fois, l'identification de l'être et du droit ne supprime-t-elle pas définitivement toute justice en rendant impossible l'existence d'une norme distincte des faits? Dans cette théorie, n'importe quel malfaiteur ne pourra-t-il pas excuser ses crimes les plus noirs en se prévalant de son droit absolu à faire tout ce qu'il juge bon et tout ce qu'il peut pour arriver à ses fins? Oui, absolument, il est insensé de nier le droit d'exister d'une chose qui existe effectivement, et partant, il serait absurde de croire priver de son droit d'agir à sa guise un être que nous sommes incapables de retenir d'accomplir ses desseins, de même que ce serait folie que de vouloir soumettre Dieu à notre justice — et, par exemple, de le faire comparaître devant notre tribunal pour le faire répondre des «défauts» de sa création, pour le condamner d'avoir permis la misère des hommes ou voulu l'existence des vices et du mal —, car les hommes n'ont aucune puissance sur Dieu et donc aucun droit sur la nature au sens absolu, mais ils dépendent au contraire entièrement de sa puissance ou de son droit absolu, si bien que, sans droits face à l'absolu, c'est eux qui restent en ce sens inexcusables absolument[49].

Et pourtant, nous engageons sans cesse des procès contre les autres hommes, débattons de nos droits et mesurons le décalage entre le droit et les faits, entre le juste et l'injuste. Comment ces idées qui nous occupent si souvent ont-elles pu naître? Simplement de ce que, contrairement au droit naturel, le droit qui

48. «Homines magis caeca cupiditate, quam ratione ducuntur, ac proinde hominum naturalis potentia, sive Jus non ratione, sed quocunque appetitu, quo ad agendum determinantur, quoque se conservare conantur, definiri debet.» TP 2,5; S III 277. & TTP 16; S III 190.

49. «Homines coram Deo nulla alia de causa sunt inexcusabiles, quam quia in ipsius Dei potestate sunt, ut lutum in potestate figuli, qui ex eadem massa vasa facit, alia ad decus, alia ad dedecus.» Ep 75; S IV 312.

dépend de la justice et de la société ne coïncide pas nécessairement avec les faits, parce que les normes dirigeant les comportements sociaux ne conduisent pas les hommes avec une parfaite nécessité; car les lois civiles n'expriment pas directement le droit absolu de Dieu, mais sont de simples produits humains, limités, des valeurs concernant seulement la vie sociale. En effet, la justice ne consiste en rien d'autre qu'en la volonté ferme d'attribuer toujours à chacun ce qui lui revient selon le droit civil[50]. C'est pourquoi, hors de la société, il n'est possible d'être ni juste ni injuste, vu que les lois civiles font alors défaut et que chacun possède nécessairement par nature ce qui lui appartient. En effet, comment retirer à un être naturel quoi que ce soit sans lui enlever simultanément son droit à le posséder, puisque le droit est naturellement égal à la puissance? Par conséquent la justice présuppose toujours que des règles aient été établies concernant la possession et sa répartition, et que ces règles fassent, dans une certaine mesure, abstraction des rapports de puissance des propriétaires concernés. Ainsi ces règles ou lois civiles constituent-elles une sorte de droit au second degré, qui peut s'opposer à celui de la nature brute; elles forment une convention qui introduit une distance par rapport à la réalité antérieure. En d'autres termes, la justice apparaît avec la propriété légale, avec le partage des biens, avec la société et ses conventions, de sorte qu'il est absurde de vouloir la chercher dans l'état naturel brut, où la possession est commune, ou plutôt ouverte à qui pourra s'approprier les choses[51].

Toutefois, dans ces conditions, comment le droit civil peut-il naître et devenir réel? Et à quoi peut-il servir, s'il ne correspond plus à un rapport de puissance, chacun conservant un droit naturel à faire ce qui lui convient et à déterminer ce qui est bien et mal pour lui? En vérité, si le droit civil est bien un droit, c'est dans la mesure seulement où il est aussi une puissance: la justice ne vaut effectivement qu'autant qu'elle s'impose de par sa propre force; et cette force, elle la tire des hommes. En effet, chacun cherchant à satisfaire toutes ses passions et à exercer son droit directement, sans tenir compte de celui des autres, les hommes sont naturellement ennemis. Mais, dans cet état de

50. «Justitia est animi constantia tribuendi unicuique, quod ei ex jure civili competit.» TTP 16; S III 186.

51. «In statu naturali nemo ex communi consensu alicujus rei est Dominus, nec in Natura aliquid datur, quod possit dici hujus hominis esse, & non illius; sed omnia omnium sunt; ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod ejus sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod justum, aut injustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid hujus, quidve illius sit.» E 4.37s2; S II 238.

guerre, ils vivent très misérables, si bien que, grâce à quelques lueurs d'esprit leur montrant l'utilité de la collaboration, grâce à l'émulation aussi, ils tendent à s'assembler et à unir leurs forces. Or, par leur collaboration, avec leur puissance, c'est leur droit que les hommes multiplient aussi, si bien qu'ils ont toujours plus de droits ensemble qu'isolés. Toutefois, pour jouir constamment de ce droit accru en ce qui concerne leurs désirs communs, ils doivent sacrifier d'un autre côté leurs droits plus particuliers dans la mesure où ceux-ci s'opposent aux droits collectifs et tendent à détruire la société. Ainsi, il s'institue une sorte de pacte par lequel, pour jouir d'une sécurité et d'un droit accru, chacun met son droit en commun avec celui des autres et renonce à ce qui pourrait nuire à cette communauté[52]*. Mais cette mise en commun des droits opère une sorte de réorientation de l'action des individus, d'où provient un certain décalage entre le droit naturel de chacun et le droit civil acquis par le pacte. En effet, afin de satisfaire les désirs communs, les associés on dû renoncer à satisfaire leurs désirs contraires à la vie sociale, de sorte que chaque individu conserve un droit naturel qu'il convient de ne pas exercer dans la mesure où il est contraire au droit civil. Bref, pour devenir sociable, l'homme doit céder son droit à agir selon son gré et sa force, afin d'obéir à la norme extérieure commune du droit civil.

A vrai dire, ce que les contractants abandonnent en entrant dans le pacte est infime par rapport à ce qu'ils gagnent, attendu que, à l'état de nature, l'homme a tout juste la puissance de survivre, et doit encore, par surcroît, se défendre non seulement de tous ses ennemis naturels, mais aussi des autres hommes. Autant dire que, avec sa puissance, son droit est réduit à presque rien dans cet état, de sorte qu'on peut à peine concevoir un homme vivant hors de la communauté des droits; ou, en d'autres termes, les hommes n'ont pour ainsi dire de droit naturel que dans la mesure où ils ont des droits civils[53]. Plutôt qu'une cession de droits, c'est donc un gain immense que fait le citoyen en se soumettant au droit commun. Si les gens pouvaient raisonner clairement et ne considérer que leur utilité authentique, ils verraient si bien leur avantage à vivre en société qu'ils se conformeraient automatiquement aux lois civiles et que leur vertu

52. «Ut () homines concorditer vivere, & sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, & se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere.» E 4,S7s2; S II 237-38. & TTP 16; S III 191.

53. «Concludimus Jus naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia.» TP 2,15; S III 281.

suffirait à les empêcher d'agir contre le droit commun — c'est-à-dire à commettre des injustices ou à nuire à leurs associés. Par la raison, chacun harmoniserait donc parfaitement son droit naturel avec le droit civil, sans aucune contrainte extérieure[54].

Cependant la raison ne constitue pas l'essence de la plupart des hommes, dont le droit naturel se définit au contraire par les passions les plus diverses. Et de surcroît la raison en tant que telle reste impuissante à contraindre les passions. Par suite, les citoyens de n'importe quelle société continuent d'être soumis chacun à ses passions propres, parmi lesquelles celles qui nuisent à la société peuvent l'emporter à tout moment dans l'économie privée de chaque individu, au gré des circonstances de la lutte des passions. Dans ces conditions, afin d'empêcher les constantes atteintes possibles à son droit, la société doit exercer sa propre puissance contre ses membres. Telle est la fonction des lois et du système policier — ou des récompenses et des châtiments — par lesquels les actes justes ou injustes sont rétribués selon leur valeur. Or cette puissance ou ce droit par lequel la société se soumet les particuliers n'est rien d'autre que le concours des droits de ces mêmes citoyens, multipliés dans ce qu'ils ont de commun et diminués ou détruits dans ce qu'ils ont de contraire.

Toutefois, justement parce que le droit civil est le résultat du concours des droits particuliers et que chaque individu continue à rester dans une large mesure distinct du corps social, chaque personne peut à tout instant réactualiser son droit naturel et s'opposer au droit civil. Car, en vérité, dans la mise en commun des droits, personne n'abandonne absolument son droit de nature: les contractants le modifient seulement en lui donnant un nouveau contexte*, si bien que chacun continue, dans la société comme dans la nature brute, à agir selon les lois de sa nature et selon ce qui lui paraît utile[55] — avec justice, s'il a quelque lumière, ou en commettant des injustices, s'il demeure aveugle et insensible aux menaces de punition.

De même, le droit du gouvernement réside entièrement dans la puissance composée née de l'association des droits des citoyens, et il n'est rien d'autre que le droit naturel de cette sorte

54. «Si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo jure absque ullo alterius damno.» E 4,37s2; S II 237.

55. «Jus naturae uniuscujusque (si recte rem perpendamus) in statu civili non cessat. Homo namque tam in statu naturali, quam civili ex legibus suae naturae agit, suaeque utilitati consulit.» TP 3,3; S III 285. & TTP 16; S III 196. & TTP 17; S III 201. & TTP 20; S III 239.

d'individu supérieur qu'est l'État[56], en tant que sa direction est confiée (de plus ou moins bon gré) à certains hommes*.

Par conséquent, le droit civil n'est ni plus ni moins divin que celui des particuliers; son avantage lui vient uniquement de sa supériorité de puissance; et ce rapport est le même, en ce qui concerne les actions, entre les valeurs du juste et de l'injuste. C'est pourquoi l'obligation d'agir avec justice — c'est-à-dire le pacte par lequel chacun soumet son droit au droit civil — ne vaut qu'autant qu'elle reste utile (soit pour acquérir des biens, soit pour éviter des maux); dès qu'elle perd son utilité, en revanche, dès que le particulier a avantage à l'injustice, le pacte devient ipso facto caduc[57], car la justice n'a pas d'autre droit que celui de la nature.

On voit que le rapport de la justice à la raison est ambigu. D'une part la justice fait partie de la vertu, si bien qu'elle se déduit de la raison; mais son droit se confond alors avec celui de la raison, qui est très petit dans les personnes particulières. D'autre part la justice est imposée aux citoyens par le droit civil — et sa puissance est alors celle de la société —; mais le pacte qui fonde ce droit civil ne repose pas sur la simple raison (qui le rendrait au contraire inutile), car la majorité des hommes sont justes par crainte des châtiments et par espoir des récompenses plutôt que par vertu. Or ni la crainte ni même l'espoir ne sont des affections bonnes par elles-mêmes, toutes deux contredisant la vraie vertu[58]. En effet, plus nous vivons sous la conduite de la raison, moins nous laissons de place dans notre esprit à la pure imagination et à la contingence, afin de nous tourner vers la conception des choses dans leur vérité ou nécessité; par conséquent, à mesure que nous devenons raisonnable, nous sommes moins sujet à la crainte et à l'espoir, parce que nous commandons fermement notre conduite, déduisant nos actions de notre raison et exprimant ainsi dans nos actes notre propre force ou vertu[59].

Il est donc évident que ce n'est pas la raison qui donne sa valeur à la justice dans les sociétés réelles. Néanmoins, la justice continue à être raisonnable même lorsqu'elle s'impose par des

56. «Patet imperii, seu summarum potestatum Jus nihil esse praeter ipsum naturae Jus.» TP 3,2; S III 284.

57. «Concludimus pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis, qua sublata pactum simul tollitur, & irritum manet.» TTP 16; S III 192.

58. E 4,47; S II 245.

59. «Quo () magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis Spe minus pendere, & Metu nosmet liberare, & fortunae quantum possimus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.» E 4,47s; S II 246.

moyens détournés; car les actes que le droit civil exige des citoyens visent leur bien véritable et commun, celui que la raison nous commande justement de chercher. Autrement dit, par l'intermédiaire du pacte social et du droit commun c'est la raison qui nous dirige de l'extérieur, de sorte que les hommes se mettent ainsi à suivre la raison malgré que leur nature propre reste directement incapable du degré de vertu correspondant à leur conduite réelle. Par suite, dans la mesure où la société fait triompher la justice, elle mène aussi la raison à la victoire. Toutefois, au lieu que la raison fonde ici le droit civil, c'est ce dernier qui impose la raison aux hommes. C'est pourquoi le meilleur gouvernement, le plus fort, le plus durable, est celui qui contraint le mieux ses sujets à agir justement, qu'ils le veuillent ou non, celui qui oriente le mieux leur action vers l'intérêt commun et oblige à vivre selon la raison les moins vertueux comme les sages, par la seule force du droit commun[60] — car ce n'est pas la différence de qualité des citoyens qui fait celle des États: les hommes étant partout sensiblement les mêmes, si les citoyens de tel ou tel pays sont plus ou moins justes ou criminels, cela dépend de l'ordre de l'État, ou de la façon dont le droit civil parvient ou non à vaincre ou à s'assimiler le droit naturel des particuliers[61]. Par suite, un État a autant de droit ou d'existence qu'il fait régner effectivement de justice ou de raison.

Le rapport causal de la raison et de la société s'est donc renversé: ce n'est pas la raison des hommes qui crée les sociétés, engendre le droit civil et donne à la justice une valeur absolue; non, c'est au contraire la société, c'est le droit commun ou la pure puissance de la masse ignorante qui impose la justice aux hommes et donne son essort à la raison. La justice est en effet la loi de chacun en tant que membre d'une société, le droit commun réfléchi en chaque citoyen, la loi du tout dans ses parties. Et, de même que le tout se compose de ses parties, hors desquelles il n'a aucune réalité, le droit civil se compose des droits naturels des citoyens, hors desquels il n'est rien. En conséquence, la justice n'a pas de sens hors de la puissance des hommes et ne se conçoit que comme dérivée de celle-ci. Néanmoins, il ne suit pas de là que la justice demeure dépendante du désir de chacun, car, de même que le tout diffère effectivement

60. «Imperium necessario ita instituendum est, ut omnes, tam qui regunt, quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest, hoc est, ut omnes sponte, vel vi, vel necessitate coacti sint ex rationis praescripto vivere.» TP 6,3; S III 297-98.

61. TP 5,2; S III 295.

de la partie, le droit civil est d'une nature différente du droit de chaque citoyen particulier pris à part — de la même façon qu'il est aussi d'une puissance largement supérieure à celle de chaque homme. C'est pourquoi, quoique dépourvue de valeur pour l'homme isolé, vivant de son seul droit particulier, la justice devient pourtant la loi éthique suprême des membres de toute société, sans avoir cependant la moindre existence hors d'eux. C'est pourquoi aussi l'injustice n'est pas non plus une pure absence de droit, ou une existence contraire à tout droit — ce qui serait une absurdité, un simple néant —, mais le conflit de deux droits: celui de la personne isolée, d'une part, et celui de la communauté — vue dans la perspective de ses membres —, d'autre part.

6

On voit que, sans attribuer à la justice aucune valeur absolue, implantée dans les idées innées des hommes, Spinoza a pu reconstruire, par l'intermédiaire du pacte social, sa valeur réelle pour le citoyen ou l'«homme politique». On peut se demander si, à l'inverse, Hume réussira, à partir de la raison passionnelle ou du sens moral, à montrer que la justice n'a pas seulement une valeur suprême dans la société, mais qu'elle vaut aussi pour l'homme particulier et qu'elle se présente comme un bien dans sa perspective, c'est-à-dire comme l'objet possible d'une passion ou d'un intérêt.

En effet, il est impossible qu'une valeur existe indépendamment de toute passion et, partant, hors de toute perspective personnelle. Il est par suite exclu que la justice représente une des conditions de l'être découvertes par la pure raison et qu'on puisse la concevoir comme une pure relation éternelle d'idées, universellement obligatoire[62], car, dans ce cas, cette obligation serait une nécessité absolue, et, par conséquent, le contraire de la justice serait impossible; ce que les faits démentent. Non, c'est bien du seul sens moral que la justice tire toute sa valeur: elle vaut simplement comme un type particulier de beauté lié à certaines actions humaines, sans autre valeur que le plaisir particulier naissant de leur seule vue et la grande louange que ces actes s'attirent. En ce sens la justice n'est pas plus désintéressée que la générosité, l'humanité, ou n'importe quel désir

62. «The sens of justice is not founded on reason, or on the discovery of certain connexions and relations of ideas, which are eternal, immutable, and universally obligatory.» THN 3,2,2; H II 268.

conçu généralement comme égoïste. En effet, nous pouvons avoir un plaisir plus grand à donner qu'à recevoir, ou nous réjouir plus de rendre à quelqu'un son bien que de penser à nous l'approprier; et alors, que nous recherchions le bien des autres ou le nôtre seulement, nous ne faisons rien d'autre que satisfaire nos passions, la différence étant seulement dans les objets et les plaisirs visés. Je peux jouir d'un bon vin, mais je peux jouir encore plus, par amour et sympathie, d'en voir jouir un autre: peu importe, dans les deux cas je suis mes passions. Simplement, dans le premier, je n'ai que l'idée de l'objet et de moi-même, si bien que — le plaisir me concernant seul — on peut dire que j'agis par amour de moi-même, tandis que, dans le second cas, j'ai en outre l'idée d'un autre et d'un plaisir qui le touche, de sorte qu'on peut dire que je n'agis plus uniquement pour moi-même, mais aussi par amour de l'autre. Considérant cette distinction, on nommera donc certaines passions égoïstes et d'autres altruistes, l'opinion allant jusqu'à mettre une contradiction entre ces mots, alors qu'il n'y en a pas entre les choses[63]. Au demeurant, il serait faux aussi de corriger cette division en la réduisant à l'un de ses termes, pour affirmer que tous les sentiments des hommes sont égoïstes sous prétexte que toutes les passions tendent à se satisfaire et à apporter ainsi un plaisir au sujet; car nos passions ne visent pas directement ce plaisir, mais d'abord leur objet, si bien que là où elles visent autrui et son plaisir, ceux-ci précèdent notre propre plaisir, ils en sont la cause et non l'effet, et partant, nous avons raison de considérer ces passions comme altruistes, leur objet immédiat étant l'autre[64]. Par conséquent, dans la mesure où nous aimons la justice, nous pouvons être juste par pure passion, même si la justice s'oppose en maintes occasions à nos intérêts plus immédiats.

Dans ces circonstances, si Spinoza a cru devoir expliquer la justice en la concevant comme dérivée par rapport à nos intérêts réels, n'est-ce pas parce qu'il a maintenu l'opposition entre les sentiments égoïstes et les sentiments sociaux dans sa théorie du conatus? Car, si le conatus définit tout être par sa tendance à se

63. «Whatever contradiction may vulgarly be supposed between the *selfish* and *social* sentiments or dispositions, they are really no more opposite than selfish and ambitious, selfish and revengeful, selfish and vain. It is requisite, that there be an original propensity of some kind, in order to be a basis to self-love, by giving a relish to the objects of its pursuit; and none more fit for this purpose than benevolence or humanity. () It would be difficult to show, why a man is more a loser by a generous action, than by any other method of expence; since the utmost which he can attain, by the most elaborate selfishness, is the indulgence of some affection.» EPM 9,2; H IV 255-56.

64. EHU 1; H IV 11n.

conserver, alors toutes les passions, toutes les actions, toutes les joies sont liées à ce qui augmente notre puissance d'exister, et nos affects ne peuvent jamais viser les autres en tant que tels. Assurément, la raison nous commande de nous allier aux autres hommes, de favoriser leur bonheur, voire d'y participer, mais cette conduite ne vise toujours que notre utilité, et elle a pour unique motif d'accroître notre efficacité dans la recherche de notre propre bonheur. N'est-ce pas ici que se trouve l'origine de la différence des deux explications de la justice?

Mais est-il vrai que la théorie spinoziste de la justice provienne d'un parti pris de ne considérer l'homme que comme un égoïste incapable d'intérêt direct pour les autres? Remarquons d'abord que la théorie de l'imitation des sentiments attribue nécessairement aux hommes un tel intérêt pour les autres, vu que cette imitation leur fait automatiquement partager leurs affects et, partant, leurs intérêts; sans compter que la raison spinoziste a essentiellement un caractère social ou communautaire, si bien que la vertu comporte nécessairement cet aspect aussi. Au reste, l'utilité des autres hommes pour chacun n'empêche pas qu'ils représentent également des biens en soi. Mais surtout, l'explication spinoziste de la justice comme dérivée ne repose pas sur la négation de tendances altruistes chez l'homme. Elle part seulement de la constatation que les hommes sont soumis aux passions, parmi lesquelles beaucoup sont contraires, directement, à la vie sociale — quel que soit par ailleurs le nombre de celles qui lui sont directement favorables. Au demeurant, cela, Hume le sait aussi, lui qui va jusqu'à estimer que la générosité — du fait même qu'elle cimente les petits groupes — est aussi contraire aux grandes sociétés que l'égoïsme le plus étroit. Par conséquent, la justice ne se confond pas avec la générosité ou l'humanité, et elle ne s'explique pas par ces sentiments, attendu que, dans l'intérêt de nos proches, nous sommes souvent poussé par notre bienveillance à commettre des injustices[65].

Assurément, la sympathie demeure un principe d'union très important entre les hommes — et même indispensable à toute société —, toutefois, la justice réclame encore un autre fondement, savoir celui de la raison causale ou des considérations d'utilité. Car, nonobstant sa tendance universelle, la sympathie

65. «Private humanity can, by no means, be the origin of justice; since the latter virtue so often contradicts the former.» EPM ap3; H IV 277n.

ne concerne jamais que des personnes singulières, de sorte qu'elle reste incapable de viser une société entière. En effet, bien que nous puissions aimer les autres, nous n'avons néanmoins aucune passion, aucun amour dont l'objet soit la société en tant que telle, indépendamment des qualités des personnes singulières que nous y rencontrons et hors de toute considération d'intérêt personnel[66] ; car l'humanité en tant que telle n'a pas d'existence, pas plus que l'espace ou le temps purs, si bien que ni l'une ni les autres ne peuvent devenir l'objet d'une passion, et que la société, comme entité abstraite, séparée des personnes singulières qui la composent, ne peut pas être désirée pour elle-même. Par suite, seuls ses avantages nous font vouloir et aimer l'ordre social en général, abstraction faite des gens qui le forment*. C'est parce que nous avons intérêt à ce que la société existe (cet intérêt pouvant être généreux du reste), et pour cela seulement, que nous nous soucions aussi de l'intérêt de la société comme telle. Or, comme la justice a pour fonction de maintenir la concorde entre les hommes, elle forme la condition nécessaire de la subsistance de toute société, de sorte que l'action juste est celle par laquelle nous visons justement l'intérêt général de la société, auquel sa valeur se réfère entièrement. En d'autres termes, le seul fondement de la justice réside dans sa nécessité pour le maintien de la société[67], et dans la nécessité de la société pour la survie, la sécurité et le bien-être des hommes. C'est pourquoi la justice perd toute valeur hors de la société, et même en elle lorsque la société perd son utilité parce qu'elle n'assure plus la vie et le bonheur des hommes pour une raison quelconque. Dès que l'union des hommes n'est plus d'aucun secours à chacun d'eux, ou que l'obéissance aux lois particulières d'une société devient nuisible, la justice perd effectivement sa valeur avec son utilité, et chacun est de nouveau livré à ses passions plus fondamentales, à ses intérêts personnels, à sa prudence et à son sens moral ou à son humanité[68]. Qui en effet, lors d'un naufrage, par exemple, se soucierait de savoir à qui appartient la table dont il veut faire son radeau? Et qui serait assez ridicule pour aller l'accuser alors de

66. «There is no such passion in human minds, as the love of mankind, merely as such, independant of personal qualities, of services, or of relation to ourself.» THN 3.2.1 ; H II 255.

67. «The necessity of justice to the support of society is the SOLE foundation of that virtue.» EPM 3.2; H IV 196.

68. «When the society is ready to perish from extreme necessity, no greater evil can be dreaded from violence and injustice; and every man may now provide for himself by all the means, which prudence can dictate, or humanity permit.» EPM 3.1 ; H IV 182.

vol? Non, dans ces circonstances où la société est sur le point de se dissoudre et n'est plus d'aucun secours aux particuliers, les hommes retombent immédiatement dans leur «état naturel» et n'ont plus à tenir compte que de leur «droit naturel»; ils recouvrent automatiquement le pouvoir d'utiliser tous les moyens à leur disposition pour obtenir ce qu'ils jugent bon. De même, selon ces principes, comme l'avait montré Spinoza, un gouvernement n'a de droit à l'obéissance qu'autant qu'il est utile à ses sujets[69].

Hume retrouve donc ici la distinction spinoziste des deux états ou des deux droits des hommes — le naturel et le civil —, ainsi que la théorie de l'appartenance de la justice à la sphère sociale. Seulement, l'observation de l'influence immense de la sympathie dans les passions humaines retient Hume d'affirmer simplement que les hommes sont ennemis à l'état de nature. Il les voit au contraire se lier aussitôt par petits groupes et éprouver tantôt de la haine, tantôt de l'amour pour leurs congénères. En somme, cet état naturel ne paraît plus si différent de la condition civilisée. Ne peut-on pas même se demander ce que les hommes perdent à ne pas vivre en société, voire en quoi la justice est indispensable à la vie sociale? D'abord, les membres des petites tribus ne peuvent qu'opérer une division grossière du travail, et ils jouissent d'une moindre multiplication de leurs forces. De plus, si la bienveillance suffit souvent à maintenir unis de petits groupes humains, elle n'est plus capable de garder la paix entre ces groupes, de sorte que, en dépit de leur bienveillance naturelle — et non pas en raison d'une haine réciproque invétérée —, les hommes deviennent effectivement ennemis à l'état de nature, même si ce sont les familles ou les tribus qui se font la guerre plutôt que les individus eux-mêmes. Par conséquent, malgré la sympathie naturelle, la justice est nécessaire dans la société pour empêcher la guerre des petits groupes qui la composent.

Voilà Hume arrivé bien près de Spinoza, et, en vérité, ce dernier ne dit rien d'autre que l'Ecossais, car lui non plus n'attribue pas l'hostilité naturelle des hommes à la haine des individus: au contraire, il distingue expressément l'ennemi de l'homme détesté. Ce n'est pas la haine en effet qui fait l'ennemi, mais la différence des droits, et c'est la concurrence des puissances qui est responsable des guerres; or peu importe que ces droits soient ceux de groupes ou d'individus isolés (dont Spinoza doute

69. THN 3.2.9; H II 314. & *Of Passive Obedience*; H III 461. & TP 4,6; S III 294.

d'ailleurs aussi qu'ils puissent réellement vivre longtemps dans cet état).

Au reste, selon Hume, toute contrariété de passions ne provoque pas la guerre, mais seulement l'opposition de certaines d'entre elles, à savoir de celles qui nous font désirer la possession de biens extérieurs dont la rareté interdit que tous en jouissent simultanément, et dont la liaison avec notre personne est instable, si bien qu'ils peuvent facilement appartenir successivement à plusieurs[70]. Nonobstant cette limitation des motifs de conflit, ceux-ci restent constants, car les passions visant ces biens extérieurs sont sans cesse actives dans les hommes, de sorte que l'avidité d'acquérir des biens pour nous et nos proches suffit à nous mettre dans un état de guerre perpétuelle avec nos voisins plus éloignés et entrave ainsi la formation de la société que notre humanité et notre prudence nous font désirer[71]. C'est pourquoi, afin de faire la paix et de s'allier, les hommes ont effectivement besoin de conclure un pacte et d'établir une convention où ils décident de fixer ces biens extérieurs et de considérer leur possession aléatoire comme si elle était stable et nécessaire, en réglant par des lois artificielles les relations de propriété. Seul ce pacte — par lequel chacun accepte de s'abstenir des possessions légales des autres — donne son sens aux notions de justice, de propriété* (dans le sens légal), de droit (qui est toujours civil chez Hume) et d'obligation (n'y ayant aucune obligation antérieure au pacte, et celui-ci reposant sur un tout autre fondement, savoir l'utilité)[72]**.

Le caractère des objets dont la convention sociale régit la propriété pose certains problèmes concernant la valeur morale de la justice, qui n'est que la valeur de la convention pour les citoyens et sa mise en œuvre par chacun. En effet, les biens répartis par les lois civiles tirent toute leur valeur des diverses passions des hommes, et sont donc définis avant la conclusion du pacte. En outre, ce pacte s'exprime dans un système de lois qui en donne le détail, de sorte que toutes les lois du droit civil ont simplement une valeur d'utilité par rapport aux biens

70. « The principal disturbance in society arises from those goods, which we call external, and from their looseness and easy transition from one person to another. » THN 3,2,2; H II 262.

71. « This avidity alone, of acquiring goods and possessions for ourselves and our nearest friends, is insatiable, perpetual, universal, and directly destructive of society. » THH 3,2,2; H II 264.

72. « After this convention, concerning abstinence from the possessions of others, is enter'd into, and every one has acquir'd a stability in his possessions, there immediately arise the ideas of justice and injustice; as also those of *property, right,* and *obligation.* » THH 3,2,2; H II 263.

antérieurement déterminés par les passions des hommes[73]. Dans ces conditions, l'ordre social entier, considéré sous l'angle du droit, toute la justice, n'ont — chez Hume comme chez Spinoza — qu'une valeur dérivée. En d'autres termes, la justice est une sorte de vertu «artificielle», qui se réfère nécessairement aux vertus «naturelles» et doit être comprise à partir d'elles; bref, elle ne représente qu'un moyen indirect ou «oblique» d'arriver à des biens que d'autres passions définissent et visent directement[74]. Par suite, loin d'être un principe éternel de l'être, ou une loi universelle et constante de la nature, sa valeur est limitée et varie en fonction de conditions contingentes, attendu que, comme pur moyen — comme «remède» aux insuffisances des passions originelles — la justice dépend des circonstances qui la rendent utile.

Or les conditions qui rendent aux sociétés la justice indispensable sont les plus contingentes qui soient: savoir la rencontre de certaines qualités de nos passions avec certaines situations de leurs objets dans la réalité extérieure. C'est en effet notre égoïsme et la limitation de notre générosité, d'une part, la rareté de certains biens par rapport à nos désirs et leur faculté de changer de propriétaire d'autre part, qui nous obligent à recourir à des conventions[75]. Cette conjonction défavorable disparaîtrait si l'une seule de ces quatre circonstances était modifiée favorablement, et alors, l'hostilité des hommes causée par leur avidité s'effacerait également, si bien que la justice n'aurait plus aucun sens. Il suffirait pour que les hommes puissent s'entendre et vivre en paix soit que leur avidité décroisse fortement, soit que leur générosité s'élargisse, soit que tous les biens deviennent accessibles en abondance, soit que leur possession devienne aussi inaliénable que celle des qualités personnelles (spirituelles ou corporelles). Dans les quatre cas, la justice deviendrait inutile, parce que la concurrence des hommes pour la possession des biens extérieurs prendrait fin d'elle-même. Mais les faits sont ce qu'ils sont, et la société exige que nous résolvions artificiellement ce problème auquel la nature ne nous a pas donné de solution spontanée. Le pacte doit donc se substituer à la nature pour réaliser obliquement l'une des quatre solutions possibles de

73. EPM 3,2; H IV 187&190.
74. THN 3.2.2; H II 262.
75. «Justice takes its rise from human conventions; and () these are intended as a remedy to some inconveniences, which proceed from the concurrence of certain *qualities* of the human mind with the *situation* of external objects. The qualities of the mind are *selfishness* and *limited generosity:* And the situation of external objects is their *easy change*, join'd to their *scarcity* in comparison of the wants and desires of men.» THN 3.2.2; H II 266-67.

la situation qui nous rend contraires à la société. Or il est évident que seule la dernière de ces solutions est aussitôt à notre disposition: savoir, la stabilisation de la propriété. Et, comme les objets de notre avidité sont multiples et divers par leurs situations, par leurs liens possibles avec les hommes, par leur plus ou moins grande abondance, et ainsi de suite, les conventions par lesquelles nous réglons leur propriété — les règles de l'équité ou de la justice — varient aussi nécessairement selon ces circonstances, manifestant ainsi leur entière dépendance par rapport aux conditions de vie des hommes[76]. Par suite, pour être bonnes ou efficaces, les lois civiles, loin d'avoir la fixité des lois morales, doivent s'adapter à tous ces facteurs extérieurs dont leur utilité dépend, épouser les formes des constitutions politiques, changer selon les climats, et varier de mille façons selon les mœurs, les religions, le commerce et la situation de chaque pays[77]. Cette adaptation exige une prudence dont tous ne sont pas capables à chaque instant, car, dans ces vues, le raisonnement causal doit médiatiser considérablement les biens immédiats de nos passions, alors que l'insistance de ces dernières nous incite au contraire à courir immédiatement aux biens les plus proches. C'est pourquoi les hommes doivent établir des gouvernements, afin de créer un lieu privilégié à ces raisonnements, pour jouer le rôle de police en nous contraignant par le jeu — plus immédiat pour nos passions — des récompenses et des châtiments à respecter les règles de la justice, et pour en former de nouvelles au fur et à mesure de nos besoins[78].

On peut se convaincre du caractère purement conventionnel de la justice en comparant les lois civiles avec d'autres conventions ou d'autres règles de caractère plus limité et ayant aussi pour fonction de permettre un contact sans heurts entre les hommes malgré la divergence de leurs passions. Il suffit de considérer par exemple les règles de la politesse ou celles des sociétés de jeu[79] pour voir qu'elles constituent — conventionnellement — des sortes de justices particulières, dont la seule valeur réside dans l'utilité.

On remarque en outre que, la justice valant pour son utilité, c'est-à-dire pour la sécurité et le bien-être des individus, les lois viennent corriger notre égoïsme immédiat de la même façon que le calcul nous incite pour sa part à modifier notre comportement instinctif brut pour l'adapter aux situations plus complexes (notamment celles des rapports humains). Par suite, lorsque la justice s'oppose à nos instincts bruts, il n'y a pas vraiment de

76. EPM 3,1; H IV 183.

77. «The laws have, or ought to have, a constant reference to the constitution of government, the manners, the climate, the religion, the commerce, the situation of each society.» EPM 3.2; H IV 190.

78. THN 3,2,7; H II 302-3.

79. EPM 4; H IV 200-1. & EPM 8; H IV 239.

conflit entre des passions opposées, mais seulement la correction d'un désir, car c'est la même passion qui, de part et d'autre, vise le même bien de deux manières différentes: soit par un désir immédiat et aveugle, soit par le détour de la prudence, celle-ci étant ou bien entièrement interne ou volontaire, ou bien en partie externe et subie. Par conséquent, dans la justice comme dans la raison, c'est toujours notre intérêt qui nous dirige, et c'est encore lui qui nous pousse à corriger nos élans spontanés lorsqu'ils visent mal leur but. Bref, la justice n'est qu'une sorte de complication de l'intérêt personnel, qu'un intérêt prudent ou, dans le vocabulaire spinoziste, une perception de l'utilité vraie*. Il n'existe aucune passion capable de contrôler le sentiment intéressé, dit Hume, sinon ce sentiment même, par une altération de sa direction[80].

Les deux philosophes semblent se rejoindre ici et se mettre d'accord sur tous les fondements de la philosophie politique. Leur commune théorie de la relativité des valeurs et de la nature purement utilitaire du droit civil a en effet pour conséquences le caractère second de la justice par rapport à nos intérêts immédiats, sa limitation à la vie sociale organisée ou au domaine civil, et les attitudes qui découlent de la connaissance de ces faits, savoir la méfiance face aux utopies[81], la tendance à considérer qu'un gouvernement déjà établi, même médiocre, vaut mieux que les troubles qui suivent sa chute violente[82], l'approbation de la révolte néanmoins dans les cas de grande oppression[83], la conviction que les lois civiles ne sont pas des principes moraux en elles-mêmes et que les deux ordres doivent être clairement distingués — l'important en politique étant seulement que les citoyens et le gouvernement agissent juste extérieurement, indépendamment de la qualité des motifs qui les y poussent[84]** —, l'idée que la forme d'une constitution est souvent responsable, par les contraintes qu'elle exerce, de la paix intérieure ou des troubles d'un pays[85], la persuasion que la religion doit être soumise au pouvoir politique[86], et enfin jusqu'à leur idée très analogue de ce que pourrait être la meilleure constitution possible[87].

80. «There is no passion () capable of controlling the interested affection, but the very affection itself, by an alteration of its direction.» THN 3,2,2; H II 265.

81. TP 1; S III 273-76. & *Idea of a perfect Commonwealth;* H III 480n&481.

82. TTP 18; S III 226. & TP 7,26; S III 318. & *Idea of a perfect Commonwealth;* H III 480. & *Of the Original Contract;* H III 448.

83. TTP 16; S III 200. & *Of Passive Obedience;* H III 461. & THN 3,2,10; H II 317.

84. TP 1,6; S III 275. & *That Politics may be reduced to a Science;* H III 317.

85. TP 5,2; S III 295. & *That Politics may be reduced to a Science;* H III 99.

86. TTP 18; S III 226. & TTP 19; S III 228sqq. & *Idea of a perfect Commonwealth;* H III 490.

87. TP 6-11; S III 284sqq. & *Idea of a perfect Commonwealth;* H III 480sqq.

7

Cependant, en dépit de l'importance de cet accord, la grande opposition des deux philosophies concernant l'essence de la justice n'est pas encore résolue: pour Spinoza la justice continue à se définir entièrement par son utilité, tandis que pour Hume, elle représente en outre l'une des plus hautes valeurs morales et, partant, un bien désirable en soi, nonobstant l'incompatibilité constatée entre les lois civiles et les valeurs du sens moral. A vrai dire, au vu des puissants arguments donnés ainsi par le subtil Écossais contre la confusion des valeurs morales et des règles du droit civil, la thèse de la valeur purement utilitaire de la justice paraît devoir s'imposer. Comment en effet, si les lois qui définissent le juste et l'injuste varient au gré des circonstances extérieures, la valeur de la justice pourrait-elle encore venir d'un sens moral inhérent à la nature humaine?

Pourtant, avec ou sans calcul, il est de fait que nous approuvons la justice et que l'injustice nous indigne même plus que la plupart des autres vices. Par suite, le sens moral, d'une façon ou de l'autre, nous pousse bien à considérer la justice comme une valeur parmi les plus fortes de l'ordre moral. Le philosophe doit donc effectivement chercher à concilier ce fait avec cette autre donnée, selon laquelle la justice a un caractère artificiel et dérivé.

Le plus simple est sans doute de prendre acte de ces distinctions et de diviser les vertus ou les devoirs en deux catégories: d'une part les devoirs naturels, et de l'autre les artificiels. Les premiers correspondent à une poussée naturelle, immédiate, purement instinctive de nos passions, et ils posent leur objet comme un bien indépendamment de tout calcul et de toute considération d'un autre bien auquel celui-là pourrait être utile ou non. C'est ainsi qu'agissent le sentiment d'humanité, l'amour pour ses enfants, la reconnaissance pour les bienfaiteurs, ou la pitié pour les malheureux. Bien entendu, de tels sentiments ne sont pas encore des vertus de par leur seul élan spontané vers leur bien, car, à ce taux-là, la passion du jeu, l'avarice, la gourmandise deviendraient également des devoirs moraux. Non, ces vertus immédiates ne reçoivent leur valeur morale que de par la louange, ou, autrement dit, de par le plaisir moral qu'elles donnent à celui qui les contemple et les apprécie avec leurs conséquences. Toutefois, attendu que ces vertus visent immédiatement leur bien et le constituent ainsi comme tel, l'action

vertueuse précède ici la réflexion morale, qui n'en est donc nullement la cause. Il n'en va pas de même en revanche pour les devoirs artificiels, qui ne correspondent plus à un instinct immédiat, car l'action dépend alors d'une réflexion qui corrige la direction originaire de la passion après avoir envisagé l'acte et ses conséquences et en avoir estimé l'utilité ou la nécessité pour la société. Outre la prudence, qui se lie naturellement à la plupart des passions, il intervient dans ces devoirs artificiels une réflexion seconde sur l'acte lui-même qui fait intervenir activement le jugement moral, le plaisir ou le déplaisir ressenti à la vue des actions envisagées ne servant pas seulement à les juger après coup, mais contribuant à corriger la visée de notre désir et à déterminer ainsi l'action elle-même, de sorte que le sens moral devient aussi un sens de l'obligation, dont l'extension est la même que celle du sentiment moral, c'est-à-dire l'ensemble de nos actions. C'est par une telle réflexion que nous nous abstenons par exemple de voler même si notre intérêt immédiat — voire notre intérêt mieux calculé — nous y incite. Et ainsi, toutes les fois que nous agissons par sens du devoir, le seul plaisir ou déplaisir esthétique éprouvé dans la contemplation anticipée de nos actes corrige la direction antérieure de notre volonté. Voilà donc comment la justice et la fidélité à la parole donnée acquièrent une valeur morale, une autorité sur nos actions, et deviennent obligatoires de par notre sens moral, en dépit de l'absence en nous de passions spécifiques visant les objets précis de chaque action juste. C'est même pourquoi la justice est une valeur morale par excellence, l'action juste n'ayant souvent pour motif déterminant que notre sens de l'obligation — c'est-à-dire le sens moral considéré dans son aspect moteur[88].

Certes, ce sens de l'obligation ne suffit pas à rendre les hommes justes, mais il contribue à leur faire désirer et encourager la justice, et à réprimer les injustices en tant que telles, même là où ils ne sont pas personnellement concernés; et, dans

88. «All *moral* duties may be divided into two kinds. The *first* are those, to which men are impelled by a natural instinct or immediate propensity, which operates on them, independent of all ideas of obligation, and of all views, either to public or private utility. Of this nature are, love of children, gratitude to benefactors, pity to the unfortunate. When we reflect on the advantage, which results to society from such humane instincts, we pay them the just tribute of moral approbation and esteem; but the person, actuated by them, feels their power and influance, antecedent to any such reflection. The *second* kind of moral duties are such as are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation, when we consider the necessities of human society, and the impossibility of supporting it, if these duties were neglected. It is thus *justice* or a regard to the property of others, *fidelity* or the observance of promises, become obligatory, and acquire an authority over mankind.» *Of the Original Contract*; H III 454-55.

cette mesure, le sens moral est un puissant support de la société. En effet, si un sentiment d'obligation ne venait pas conforter les raisonnements d'utilité, dont la faiblesse est d'autant plus grande que le but est éloigné et que les moyens d'y atteindre sont complexes, il est peu probable que même l'institution d'une police efficace parvienne à faire respecter les lois, car cette police doit encore se fonder constamment sur les opinions et les passions des hommes.

La définition du sens de l'obligation explique donc comment des actions étrangères aux instincts originellement implantés dans notre nature peuvent pourtant acquérir une valeur morale et devenir des devoirs. Mais la nature de la justice trouve-t-elle là son explication? Ou bien le calcul et le devoir ne lui donnent-ils pas deux motifs difficilement compatibles? Car ne faut-il pas agir soit par devoir, soit par calcul? Et pourquoi notre sens moral apprécierait-il justement les actes utiles à la société? Bref, la variation des lois selon les circonstances complexes qui les justifient n'interdit-elle pas finalement que la justice puisse devenir l'objet d'un sentiment moral, celui-ci devant nécessairement être spontané et indépendant de la raison au sens propre? Pourquoi trouverions-nous belle ou laide la pendaison d'un homme selon que le bourreau agit ou non en accord avec une loi ou un jugement légal? Pour le comprendre, il suffit de revenir à la distinction entre les deux degrés ou les deux niveaux différents où se constituent les valeurs concernant l'éthique. Au premier niveau, nos passions nous présentent un bien que nous visons et recherchons sans autre considération de valeur. Au second niveau, en revanche, notre sens moral attribue une valeur à nos actions, contemplées dans leur achèvement ou leur totalité. Les valeurs du premier degré expriment donc notre intérêt immédiat, l'économie naturelle de nos passions ou de nos instincts, tandis que celles du second degré constituent les valeurs morales proprement dites, et présupposent l'existence des premières, car le jugement moral a besoin d'actions humaines données pour pouvoir s'exercer, et, sans instincts se créant leurs biens, l'homme n'agit pas. Inversement, un bien immédiat et une action intéressée du premier degré peuvent exister sans jugement moral, comme c'est effectivement le cas chaque fois que nous agissons sans nous soucier de la beauté de nos actes. Ce qui n'empêche pas que ceux-ci peuvent faire l'objet d'une autre sorte de réflexion, concernant seulement les meilleurs moyens pour parvenir le plus efficacement au but

donné. Toutefois, ces deux types de réflexions, le jugement moral et le calcul utilitaire, ne s'excluent aucunement, car la prudence n'est pas du même niveau que le jugement moral, mais elle appartient entièrement au premier niveau (ou plutôt, indépendamment du type de bien visé, elle s'ordonne toujours à lui), attendu que, en calculant les moyens de parvenir au but, en fixant les étapes intermédiaires, la raison causale ne crée aucune nouvelle valeur originale, le calcul se contentant de viser le bien que lui donne la passion afin de découvrir les meilleurs chemins entre nous et ce but. Par conséquent, aussi complexes que soient les voies de notre prudence, nous ne nous élevons par elle à aucun jugement proprement moral, de sorte que l'utilité et la valeur morale ne se font jamais aucune concurrence directe: la justice peut sans contradiction être utile et vertueuse.

Néanmoins, il reste que les règles de la justice, les lois civiles, varient au gré des circonstances extérieures et se montrent ainsi indépendantes de notre sentiment, si bien qu'elles ne sont pas des valeurs morales. Toutefois cela ne signifie pas qu'elles échappent au jugement moral, car le sentiment esthétique en général peut s'attacher à une infinie diversité de valeurs. Assurément, il peut, comme toute passion, viser des objets simples et immédiats, mais il peut aussi, plus encore que les autres passions, prendre pour objet les résultats complexes de raisonnements et de situations de fait, et se modifier en fonction des variations de structures que la raison lui montre dans ces objets. Ce phénomène est courant et concerne déjà toutes les passions; sans quoi la raison ne pourrait pas même leur être utile. En effet, que se passe-t-il, par exemple, lorsque nous renonçons, après réflexion, à rechercher un bien quelconque? Nous commençons par le percevoir et le désirer, d'un désir purement instinctif. Puis, s'il n'est pas accessible simplement, nous le situons, par des inférences, dans des chaînes causales qui pourraient le relier à notre personne, de telle sorte que la raison nous découvre la meilleure voie d'accès vers notre but. Il reste pourtant que ce raisonnement ne nous dit pas si ce bien vaut les efforts que sa possession va nous demander, mais qu'il se contente de nous les représenter. Toutefois, en liant ce bien aux moyens d'y parvenir, la raison présente aussi à nos passions un nouvel objet, plus complexe que celui qui avait excité notre désir au départ, et dont la valeur doit à nouveau être fixée par notre seul sentiment[89]. Il pourra alors juger le nouvel objet

89. «The passion, in pronouncing its verdict, considers not the object simply, as it

toujours aussi plaisant que l'original, ou bien désagréable à cause des adjonctions qu'exige sa poursuite; et, de cette façon, par des voies indirectes, la raison aura causé une modification du jugement de valeur, dont elle demeure incapable par elle-même. Il n'en va pas différemment en ce qui concerne les valeurs esthétiques: certains objets nous plaisent immédiatement, ils sont beaux de façon originaire; cependant, souvent — comme dans les arts —, nous devons analyser longuement l'œuvre, raisonner, découvrir ses proportions et ses autres relations intimes, ou voir ses aspects pratiques (dans l'architecture, par exemple) pour pouvoir enfin l'apprécier. Ici, notre goût peut donc être corrigé par le raisonnement, qui nous montre l'objet sous de nouveaux jours et donne ainsi, en vérité, un nouvel objet à notre jugement. Or c'est précisément ce type d'activité de la raison qui intervient dans nos analyses des actions humaines, lorsque nous cherchons à déterminer leur réelle beauté morale[90]. Mais, aussi grande que soit l'importance de la raison dans ces réflexions, il va néanmoins de soi que le jugement esthétique proprement dit reste l'attribut du sentiment seul.

En conséquence, il appert que non seulement nos passions les plus immédiates peuvent s'enrichir par la raison et incorporer l'utilité au bien, mais que le sentiment esthétique ou moral est capable aussi d'intégrer le raisonnement — et même sous les deux formes, démonstrative et causale, de la raison —, de sorte que les variations des règles ou moyens d'action dues à la prudence entrent dans le jugement moral, qui vise l'action globale, avec tous ses motifs et toutes ses circonstances. Ainsi, bien que le jugement soit toujours, dans une certaine mesure, simple et spontané, son objet peut fort bien être très complexe et artificiel. C'est pourquoi l'action juste peut n'avoir aucune valeur hors de son utilité — et, partant, de son rapport à nos intérêts primordiaux —, sans que cela l'empêche, justement à cause de sa grande utilité, de devenir l'une des plus hautes valeurs morales. Or, puisque le jugement moral est une passion et que les passions sont les ressorts de notre action, il s'ensuit que la vertu devient un devoir, c'est-à-dire une action

is in itself, but surveys it with all the circumstances, which attend it.» *The Sceptic;* H III 224.

90. «Some species of beauty, especially the natural kinds, on their first appearance, command our affection and approbation; (). But in many orders of beauty, particularly those of the finer arts, it is requisite to employ much reasoning, in order to feel the proper sentiment; and a false relish may frequently be corrected by argument and reflection. There are just grounds to conclude, that moral beauty partakes much of this latter species.» EPM I; H IV 172.

désirée pour elle-même (avec tout ce qui la constitue), de sorte que le sens moral devient aussitôt un sens de l'obligation. Ainsi, encore que nous ayons toujours des motifs antérieurs à toute considération morale, il n'empêche que le sens de l'obligation peut venir s'y ajouter et les corriger, voire, souvent, y suppléer, par habitude, par imitation ou par éducation*.

Comme la théorie de la valeur morale de la justice ne contredit pas l'idée de la dépendance de la justice par rapport à l'intérêt des hommes, il semble que Hume complète la conception spinoziste et pare ainsi à un défaut de l'éthique du Hollandais, qui, dans sa forme plus brute, resterait incapable d'expliquer certains faits, tels que les actions justes accomplies par quelqu'un à son propre détriment, par pur sens de l'obligation.

Toutefois, reprocher ce défaut à Spinoza reviendrait à oublier que la raison constitutive de la vertu ne se réduit pas à la simple inférence causale. Car la raison spinoziste a un caractère profondément social: d'abord, elle forme la nature commune des hommes; ensuite, elle croît avec la cohésion de la société, et c'est de l'extérieur, de par le droit civil, qu'elle commence généralement à diriger les hommes, pour imprégner peu à peu les individus particuliers à un degré plus ou moins grand. Or, s'il est bien vrai que le droit civil et la justice ne représentent pour la raison qu'une valeur d'utilité, dépendante du bien suprême de chaque personne singulière, il est vrai aussi que plus un homme a de raison, plus son bonheur a de lien au bonheur commun, de sorte qu'il poursuit de plus en plus la justice par considération de l'intérêt de la société. En outre, vu que la justice constitue une partie essentielle de cet intérêt, il va de soi qu'elle acquiert ainsi une valeur morale propre, nonobstant la médiation de la convention, du pacte social et du droit civil qu'elle exige. En effet, la raison et la vertu, la vertu et le bonheur sont identiques, de sorte que, dans le spinozisme, ce qui est utile est aussi un vrai bien au sens fort, attendu qu'il participe du bien suprême, dont il ne se distingue pas plus que la cause de son effet. Autrement dit, chez Spinoza comme chez Hume, les moyens deviennent toujours des parties intégrantes de la fin, et partant, quand ces moyens ou ces vrais biens forment les traits d'un caractère noble, quand la réflexion les conçoit comme devant appartenir au modèle de l'homme parfait, dont la contemplation nous réjouit, leur utilité est une authentique valeur morale.

Il n'est pas dit cependant que les deux philosophies morales et politiques soient identiques: la différence subsiste toujours,

déplacée ailleurs. Elle est maintenant principalement dans la conception des relations de la vérité et de la morale ou de la politique, car la raison spinoziste unit dans un seul acte la connaissance, la vertu et la communion des hommes, tandis que la raison humienne, éclatée en divers sens, les laisse différer au contraire comme divers actes.

LA RÉFLEXION

LA VÉRITÉ NORME DE SOI

1

Pour Spinoza, la raison, la connaissance, est l'action par excellence. Pour Hume au contraire, la raison est parfaitement inerte, et la connaissance n'ajoute rien à la réalité des choses. C'est pourquoi la vertu est pour l'un identique à la raison — au sens fort de connaissance vraie —, tandis que pour l'autre les vertus n'ont de relation avec la raison qu'en un sens faible — en tant qu'elle signifie les passions calmes et la conduite prudente. Certes, nous avons vu que ces conceptions de la vertu se rejoignaient sur de nombreux points, mais, nonobstant, le lien de l'action au savoir reste différent de part et d'autre. Et il semble que l'opposition des philosophies soit plutôt dans leurs conceptions de la connaissance que dans celles de l'activité, de sorte que la différence des théories concernant les rapports entre les déterminations de l'actuel ou du réel et les déterminations de la raison ou de l'intellection doit se comprendre à partir de la définition de la connaissance en tant que telle.

Dans le spinozisme, comme la connaissance est identique à l'idée, la pensée se confond avec la science. Car la même activité constitue et l'être des choses et celui des idées, si bien que la pensée n'a pas besoin de chercher à s'adapter à l'être pour engendrer la vraie science. Penser et connaître, concevoir et savoir, sont déjà des synonymes pour Spinoza.

En un sens, l'empirisme humien identifie aussi l'être et la pensée, attendu que, dans cette doctrine, l'être de toute chose se confond avec celui de la perception où il paraît, de sorte qu'il n'existe jamais rien qui ne soit perçu. De plus, la pure perception est le critère de toute connaissance — d'où la valeur épisté-

mologique particulière de l'impression, c'est-à-dire de la perception qui ne rapporte son être qu'à elle-même, qui se suffit et repose en soi (même si elle entre aussi automatiquement dans une quantité de rapports extérieurs). Ainsi, pour l'empiriste, le raisonnement se rapproche-t-il toujours de la sensation*.

Toutefois, peut-on confondre sensation et idée? La sensation est-elle déjà en soi une connaissance? Car, en vérité, qu'est-ce qu'une perception, sinon une simple qualité ou un assemblage de qualités? Mais, pour que ces qualités deviennent des pensées, ne faut-il pas que s'y ajoute la conscience? Même s'il n'y a point d'être qui ne soit perçu, ne faut-il pas justement qu'au perçu s'ajoute le percevoir, c'est-à-dire la pensée ou l'idée? En effet, de pures qualités peuvent appartenir — dans le langage spinoziste — à n'importe quel attribut, selon le genre de causes qui les explique. Or, comme chaque attribut est infini en son genre ou complet dans son ordre, et comme par conséquent l'un seul d'entre eux comprend toute la pensée ou toute la connaissance, il s'ensuit que les modes d'un attribut quelconque, autre que la pensée, restent purement aveugles, considérés en eux-mêmes. En effet, pas plus qu'une chose n'est étendue en tant que comprise sous l'attribut de la pensée, elle n'est pensée ou connaissance, envisagée dans le seul attribut de l'étendue, par exemple. Assurément, c'est bien la même chose qui est à la fois étendue et connue ou idée, ce qui n'empêche pas que ces deux manières d'être de la même chose s'expliquent tout à fait indépendamment l'une de l'autre — car l'analyse des propriétés de la chose en tant qu'étendue n'apprend rien sur son être pensé, et vice versa. Autrement dit, la conscience doit se définir par la pensée, ou, mieux encore, elle se définit comme la pensée elle-même, vu qu'elle ne consiste pas en certains modes différents des autres, mais en un attribut distinct des autres genres de l'être.

A ce raisonnement, on peut cependant faire une objection; car n'est-il pas absurde de vouloir définir un attribut, si les attributs doivent justement constituer les principes de toute explication? Effectivement, un attribut ne s'explique pas comme un mode, puisqu'il n'existe rien dont il puisse se déduire. Néanmoins, l'origine de tout être et de toute explication, Dieu, continue d'appartenir à l'ordre causal en tant qu'elle est cause de soi, si bien qu'elle est aussi nécessairement auto-explicative. C'est pourquoi, encore que présent en tout, Dieu se distingue de tout, et se manifeste ou se fait reconnaître partout, car, même si toutes les choses sont ses propriétés, il se distingue encore de ses propriétés par certains propres qui l'expriment dans sa diffé-

rence d'avec chacun de ses modes d'être. De même, les constituants de l'essence divine, les attributs, participent nécessairement de la cause de soi et se différencient par les propres qu'ils attribuent à Dieu, c'est-à-dire chacun par ses propres. Or le propre de la pensée est justement la structure de la conscience ou de la connaissance, bref, la pensée se définit par la nature de l'idée. C'est d'ailleurs pourquoi, dans la pensée, l'idée précède obligatoirement les autres modes, tels que la volonté et tous les affects particuliers[1].

Rappelons donc que la nature de l'idée consiste dans sa capacité infinie de se dédoubler sans cesser de rester identique à elle-même. Comme la cause de soi, l'idée continue à se rapporter à elle-même et ne sort pas de sa nature dans son dédoublement. Toutefois, ce rapport à soi qui définit la pensée parmi les autres attributs ne peut pas être causal — l'ordre causal étant le même en chaque attribut —, et il est donc de pure réflexion. Par conséquent, c'est la réflexion qui définit une chose comme idée (sans qu'elle cesse pour autant d'être comprise sous d'autres attributs, objectivement), de sorte que toute idée est simultanément idée d'idée. Or, vu que l'idée d'une chose est aussi sa connaissance, l'idée de l'idée — ou la réflexion — constitue la certitude, qui n'est précisément rien d'autre que le fait de savoir qu'on sait. Ainsi, le savoir du savoir implique le savoir tout court, et la certitude est identique à la connaissance, puisque la pensée est déjà en soi conscience ou réflexion. En d'autres termes, connaître une chose revient à en avoir l'essence objective, c'est-à-dire la certitude ou la conscience de son essence formelle, ou encore la chose même en tant que réfléchie, en tant qu'idée et idée de l'idée, bref, encore une fois, en tant qu'essence objective. (Pour savoir que je sais, je dois d'abord savoir, dit Spinoza, et la certitude n'est que l'essence objective elle-même, c'est-à-dire le mode selon lequel nous percevons l'essence formelle)[2]. En outre, la conclusion inverse s'impose aussi, à savoir que toute idée vraie implique la certitude et suffit à nous faire concevoir l'identité essentielle du vrai et du certain, car la réflexion est la nature même de l'idée, qui est toujours par soi une connaissance et, partant, une connaissance de soi. Par suite, qui a une idée vraie en est aussitôt certain et sait que

1. E 2,a3; S II 85-86.
2. «Ut sciam me scire, necessario debeo prius scire. Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo.» TIE; S II 15.

l'idée vraie enveloppe la plus grande certitude, vu qu'avoir une idée vraie signifie justement connaître parfaitement une chose[3]. Par conséquent, il est inutile, voire absurde, de chercher le critère de la vérité hors de l'idée vraie, comme si un signe extérieur pouvait la garantir, car, hors du vrai, il n'y a jamais aucune certitude. Pour savoir ce que veut dire savoir, il faut et il suffit de savoir, attendu que savoir et savoir qu'on sait — savoir et être certain, avoir une idée vraie et avoir l'idée vraie de cette idée —, c'est tout un. Ainsi, de même que la lumière se révèle par elle seule en même temps qu'elle révèle les ténèbres, de même la vérité est sa propre norme et celle du faux[4].

En effet, si l'idée se distingue de ses objets compris sous d'autres attributs, c'est seulement en tant qu'elle est un mode de penser, c'est-à-dire un acte réflexif ou une intellection authentique, différant absolument de l'identité muette ou aveugle d'une simple peinture qui ne manifesterait les choses extérieures à elle que comme un signe donné à déchiffrer et à percevoir à une pensée extérieure à cette image en soi passive. Car, face à de telles images ou peintures, il faudrait toujours un acte de perception, ou de conscience, ou de pensée, de sorte que l'image en soi et les qualités qui la constituent n'expliquerait encore pas la pensée et ne nous la ferait donc nullement connaître[5]. Par conséquent, si les perceptions de l'empiriste se réduisent à de telles peintures, à de simples amalgames de qualités, alors aucune conscience ne peut jamais naître d'elles, ni, partant, aucune connaissance, ni aucune certitude, ni aucune science. Dans ces conditions, vouloir fonder la philosophie sur ces seules entités reviendrait en vérité à en couper les racines dès le départ, si bien qu'un tel empirisme se condamnerait au même sort que le scepticisme le plus absolu: savoir la réduction à une mécanique linguistique dépourvue de tout esprit[6].

En revanche, la découverte de l'idée vraie et de l'adéquation véritable qu'elle implique — celle de l'idée à elle-même, de l'acte de concevoir au concept formé, ou du penser à la pensée —, ne révèle pas seulement la condition de la conscience, mais donne encore le principe de la science ou la vraie méthode,

3. Nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere.» E 2,43s; S II 124.

4. «Sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic veritas norma sui, & falsi est.» E 2,43s; S II 124.

5. (cf. cit. 3) «...Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, & non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere.» E 2,43s; S II 124.

6. TIE; S II 18.

qui consiste en effet à rechercher directement la vérité, ou l'essence objective des choses, ou encore, ce qui revient au même, les idées, dans l'ordre dans lequel elles doivent être pensées pour paraître. Autrement dit, la méthode authentique exige avant tout qu'on pense une idée vraie et qu'on comprenne ainsi ce qu'est une idée vraie; de sorte que, la vérité et l'idée étant identiques, cette méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive, l'idée de l'idée, la pensée ou l'intellection mêmes[7]. Ainsi, paradoxalement, le principe de la philosophie est identique à son but: l'idée recherchée, l'idée vraie, est la condition de sa recherche. Bref, l'idée vraie est toujours l'objet immédiat de la science, donnée à soi dans la réflexion — puisque la nature de l'idée se définit par l'idée de l'idée —, si bien que la vraie méthode ou la connaissance réflexive dirigera notre esprit vers la vérité au sein de l'idée vraie donnée, dans la voie de la vérité ou de l'idée qui reconduit en quelque sorte la vérité ou l'idée à elle-même[8]. Or une telle connaissance interne à l'idée, allant de l'idée à cette même idée, est évidemment l'idée adéquate — et la réflexion n'est rien d'autre que la parfaite adéquation. En outre, la science réflexive connaît les choses par leur seule essence, car elle consiste en l'essence objective de la chose connue, en l'idée de son essence formelle, et en l'idée de cette idée, c'est-à-dire en la connaissance certaine, consciente de soi, de l'essence de la chose. Or une telle science — où la chose est perçue par sa seule essence, et où en connaissant, je sais ce que c'est que de savoir[9] —, n'est autre que la perception du troisième genre. Bref, la vraie méthode, c'est la science intuitive.

Mais que deviendra l'empirisme dans ces conditions? Ne se montre-t-il pas aveugle-né, pour ainsi dire, incapable congénitalement de pensée vraie et de certitude? Car si tout se résume à la pure perception, jusqu'au raisonnement lui-même, et si les perceptions sont de simples images aveugles, qui s'assemblent et se disjoignent dans un flux perpétuel pour composer les scènes étranges ou familières d'un théâtre sans spectateurs, alors la connaissance n'a pas de lieu en un tel monde.

7. «Vera Methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur. () Methodus () est intelligere, quid sit vera idea (). Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae.» TIE; S II 15-16.

8. «Illa bona erit Methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam.» TIE; S II 16.

9. «Per solam () rei essentiam res percipitur; quando ex eo, quod aliquid novi, scio, quid hoc sit aliquid nosse.» TIE; S II 11.

Non, Hume n'a pas commis l'absurdité de vouloir engendrer la philosophie par son suicide. Loin de lui l'idée de refuser l'existence à la pensée! Au contraire même, il admet, lui aussi, que la conscience se définit par la réflexion[10], de sorte que, dans la mesure où nous sommes conscient, les perceptions se révèlent capables de réflexion — étant exclu que cette conscience ou réflexion vienne d'un sujet placé au delà ou en deça de ses perceptions. En conséquence, dans cette réflexion, c'est la perception réfléchie elle-même qui s'apparaît ou se perçoit, et, de surcroît, la conscience est toujours certaine, puisqu'elle est une perception de perception. Bref, la conscience ne déçoit jamais[11] — et cette certitude est si fondamentale, si évidente pour l'empiriste, qu'elle est partout impliquée et presque jamais exprimée pour elle-même. La coïncidence absolue de l'être et de la conscience dans la perception soutient en effet tout l'édifice de l'empirisme humien, car une perception, le mot le dit, n'est pas une simple qualité inerte offerte à la pensée, mais un percevoir actif hors duquel aucune qualité n'a d'existence. C'est pourquoi l'existence et la perception s'identifient d'entrée de jeu pour Hume; et c'est pourquoi aussi la certitude est si intimement liée à la conscience que la raison — la science certaine — définit les limites de l'existence absolue. Non, comme pour Spinoza, il est absurde de chercher à concevoir ici des perceptions inconscientes, ou des images telles que des peintures pouvant rester cachées, ou des pensées non réflexives. En vérité, pour l'empiriste, l'être est ce qui paraît, ce qui est conscient, bref — comme il le répète sans cesse — les perceptions. Quant à la conscience, c'est la réflexion, c'est-à-dire la perception, ou l'existence, ou l'être: tous ces termes étant synonymes — même si on peut leur donner des nuances différentes, l'être renvoyant plutôt à la réalité, et la réflexion, au redoublement des impressions en idées, par exemple. Aussi, à strictement parler, la réflexion est l'apparaître même, la perception, l'existence ou l'être, la condition et la certitude absolues. En effet, vu que toutes les actions et sensations de l'esprit nous sont connues par la conscience, elles doivent nécessairement paraître exactement telles qu'elles sont et être précisément ce qu'elles paraissent[12].

10. «Consciousness is nothing but a reflected thought or perception.» THN ap: H I 559.

11. «Consciousness never deceives.» EHU 7,1; H IV 55.

12. «Since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear.» THN 1,4,2; H I 480.

L'identification de la certitude et de l'essence des êtres est même en un sens encore plus radicale chez Hume que chez Spinoza, puisque l'empiriste ne reconnaît pas d'autre attribut que la pensée, ou plutôt confond les divers attributs au sein de la perception, qui n'est plus un simple mode (comme l'image spinoziste), mais une substance autonome. En effet, à supposer que l'étendue forme un attribut aussi universel que la conscience ou la pensée, ces deux attributs se confondraient simplement ici comme se confondent l'existence et la perception. Ainsi, de même que, pour Spinoza, l'essence objective d'une chose est la certitude ou la science intuitive de cette chose, de même, pour Hume, la nature tout entière de quelque être que ce soit est fondamentalement perception, certitude ou science intuitive. Car la perception ne donne aucun lieu à une distinction entre un aspect objectif et un aspect formel, attendu qu'elle constitue toujours l'unité immédiate de la forme et de l'objet. En effet, l'aspect de réflexion ou de conscience ne s'ajoute pas à l'existence et aux qualités existantes, il ne redouble pas un être originaire simple; c'est au contraire l'existence même qui constitue la réflexion, le pur apparaître en soi — sans scission — des substances. Au demeurant, les attributs n'ont pas même d'existence vraie pour la raison, car, si par abstraction ou par comparaison un être simple peut recevoir plusieurs propriétés et plusieurs dénominations en dépit de son indivisibilité, ce procédé devient nécessairement impuissant à engendrer des aspects distincts et pourtant universels de toutes les choses. En effet, si les attributs comprennent vraiment chacun tous les êtres, leur différence ne peut pas être que de raison, attendu qu'ils devraient dans ce cas tous naître d'une même comparaison de tous les êtres absolument. Et, en ce sens, Spinoza a donc raison de refuser également de considérer les attributs comme des abstractions.

Quand bien même les deux philosophes attribuent à toute chose ou à toute essence la conscience en tant que réflexion, on voit qu'ils ne mettent pas une même différence entre l'essence objective et l'essence formelle définissant une seule et même chose, car, tandis que d'un côté cette différence de l'identique est réelle en ce qu'elle distingue des attributs, elle se réduit de l'autre côté à une simple distinction de raison entre des termes synonymes (abstraction provenant de la comparaison de la totalité des êtres avec divers sous-ensembles de cette totalité).

Cette divergence recouvre néanmoins un accord profond: l'adoption commune de l'axiome de l'identité de l'être, de la

certitude, de la science absolue et de la pure conscience. Or cet axiome entraîne nécessairement de part et d'autre une conception fort semblable de la vérité absolue et de la science suprême ou de la raison intuitive.

2

Toutefois, n'est-ce pas dans un même paradoxe que les deux penseurs se rencontrent ici? Car, si la vérité et la certitude s'impliquent réciproquement, et si l'idée et l'idée vraie, la chose et l'idée, la perception et la certitude sont identiques, il s'ensuit que tout est vrai du simple fait de son existence, c'est-à-dire toute idée, toute perception sans exception. Par conséquent, la science absolue se situe toujours par delà toute possibilité d'erreur et s'étend de surcroît à toute pensée, donnant à la vérité un règne universel et absolu et chassant entièrement le faux hors de l'être*. Or effectivement, les deux philosophes acceptent ces conclusions paradoxales: Spinoza affirme ouvertement que le rapport du vrai et du faux est celui de l'être et du néant et que l'idée fausse est à l'idée vraie comme le néant est à l'être[13]; quant à Hume, nous savons qu'il fait coïncider les limites de la raison intuitive et démonstrative avec celles de l'être, la certitude étant bornée par la contradiction, ou l'absurde, ou l'inexistence, ou le pur néant.

Cependant, en dépit de l'évidence que les deux penseurs peuvent invoquer en faveur de leur axiome, l'expérience continue à nous prouver avec la plus grande évidence, elle aussi, que les hommes sont plongés dans les superstitions et confrontés sans cesse à l'erreur. Il suffit d'ouvrir les yeux pour voir que la science parfaite est loin de régner et qu'au contraire l'ignorance et les méprises de toutes sortes forment des obstacles à la connaissance jusque dans les esprits courageux lancés à la quête de cette science qui devrait être omniprésente et qui se manifeste à peine à quelques âmes heureuses. Ne voit-on pas les plus sages, Hume et Spinoza eux-mêmes, inventer des méthodes pour parvenir à ce lieu de la vérité dont ils prétendent par ailleurs que rien n'en sort sans cesser d'être? Dans ces conditions, ne faut-il pas reconnaître, par pur respect des vérités les plus évidentes de l'expérience, que la conscience et la vérité ne sont pas synonymes? Mais il n'est plus possible de reculer pour nier que

13. « Quod ad differentiam inter ideam veram, & falsam attinet, constat () illam ad hanc sese habere, ut ens ad non-ens. » E 2,43s; S II 124.

l'idée, la perception et la certitude soient identiques, maintenant que cette vérité a été reconnue comme la condition nécessaire de toute science. Et pourtant, ne faut-il pas donner à la vérité un sens différent de celui de la certitude — un sens moins absolu ou plus contingent — et contredire ainsi au moins l'identification spinoziste de l'idée avec l'idée vraie?

C'est la solution que semble adopter Hume, car, dans son système, la pure perception implique bien la conscience, mais non pas encore la raison ou la certitude, vu que la substance perceptive ne comprend pas encore en soi de jugement portant sur des relations. Sans relation, en effet, le vrai et le faux n'ont aucun rapport et, partant, aucun sens. Autrement dit, la connaissance doit se définir comme une relation, et plus précisément comme l'accord de l'idée avec son objet, afin que, le désaccord étant également possible, le jugement puisse se distinguer de la chose et distinguer également, par réflexion, le faux du vrai. Bref, si la vérité et la fausseté ont un sens, c'est dans la mesure où elles signifient l'accord et le désaccord du jugement avec les choses réelles ou les matières de fait — ces réalités pouvant être des objets ou des événements physiques aussi bien que des relations d'idées considérées dans leur réalité. Par contre ce qui ne donne pas lieu à ce rapport ne peut être ni vrai ni faux, ni donc un objet de connaissance[14]. En d'autres termes, pour que l'opposition du vrai et du faux vienne donner un sens à ces deux concepts, il doit y avoir une différence de niveau entre l'être du jugement et celui de son objet, de telle façon que l'existence se dédouble véritablement dans la réflexion au lieu de rester purement identique à elle-même comme dans la simple perception. Or l'existence ne peut différer d'elle-même que dans le sens où l'existence réelle diffère de l'existence absolue, et c'est pourquoi le couple de la vérité et de la fausseté implique nécessairement un rapport à la réalité, tandis qu'il n'a pas de sens dans la pure perception.

En outre, il va de soi que la différence qui constitue le rapport cognitif à la réalité est précisément la différence constitutive du réel, à savoir la relation de représentation, ou la distinction de l'idée et de son représenté[15]. Seule cette distinction explique que l'idée puisse devenir inadéquate à son objet, la

14. «Reason is the discovery of truth or falshood. Truth or falshood consists in an agreement or disagreement either to the *real* relations of ideas, or to *real* existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason.» THN 3,1,1; H II 236.

15. «...This contradiction consists in the disagreement of ideas, consider'd as copies, with those objects, which they represent.» THN 2,3,3; H II 196.

fausseté signifiant ainsi la contradiction relative de l'existence avec elle-même, et la vérité, l'adéquation médiate de l'être à soi-même. Par conséquent la vérité et l'erreur n'ont d'existence que par rapport à la croyance. C'est en effet dans la connaissance probable que la vérité se confirme par une vérification dans laquelle le représenté vient correspondre ou non avec une impression présente (soit directement, soit indirectement). Or ce type de connaissance, sujet à une falsification, est évidemment celui des matières de fait.

On demandera peut-être comment dans ce cas les relations d'idées peuvent, elles aussi, donner lieu à des vérifications et à des falsifications. Cela viendrait-il de ce que seules les pures perceptions, considérées en elles-mêmes, ont une existence immédiatement consciente, tandis que, dans la mesure où leurs relations deviennent à leur tour les objets de la connaissance, le problème de la correspondance du jugement à la réalité se pose aussitôt? Non; car alors les pures relations d'idées ne comporteraient aucune certitude, contrairement à ce que Hume prétend. Or cette certitude rationnelle se fonde aussi sur l'axiome de l'identité absolue de l'être et de la conscience au sein de la perception, car percevoir une relation entre des perceptions revient en vérité à percevoir une perception composée constituée par cette relation. Par suite, la certitude liée à l'intuition d'une relation d'idées est rigoureusement égale à celle qui est impliquée dans les perceptions séparées. En effet, il n'intervient aucun rapport de représentation entre le jugement et la chose dans la science purement rationnelle: la perception composée se rapporte directement à elle-même, si bien que la réflexion est immédiate, et que la connaissance des relations d'idées est purement intuitive et absolument nécessaire.

On pourrait se demander plutôt pourquoi la science parfaite est limitée aux relations d'idées. Mais en fait, à bien y regarder, la pure raison s'étend à toutes les perceptions considérées dans leur existence absolue. D'abord, dans l'expression «relation d'idées», l'idée signifie l'idée en soi, conçue hors de toute fonction représentative, c'est-à-dire la perception en tant que telle, ou l'impression, dans son sens précis de perception originale (dans le sens où elle n'est plus synonyme de sensation). Ou mieux encore, l'idée dont il s'agit signifie la perception dans son être absolu, antérieur à la division entre originaux et copies (ce pourquoi le terme d'idée pouvait convenir, dans un contexte où il fallait opposer la connaissance certaine à la probabilité, dont le critère est la sensation, ou l'impression dans son double sens de représenté et de donnée perceptive réelle). En outre, la science intuitive comprend jusqu'aux perceptions simples dans la mesure où les atomes perceptifs ne sont jamais perçus tout à fait indépendamment d'un contexte perceptif, présupposé par l'analyse aboutissant aux éléments simples, comme nous le verrons plus loin.

Toutefois, encore qu'elle soit naturellement intuitive, cette perception des relations d'idées n'en est pas moins susceptible de devenir l'objet d'une représentation, car l'idée — considérée justement comme une impression originale — peut toujours produire des copies d'elle-même et se transformer ainsi en une réalité représentée. Par suite, une idée peut être représentée comme réelle, donner lieu par exemple à des souvenirs (comme

n'importe quelle autre impression), et faire naître ainsi une réflexion qui ne soit plus la simple conscience immédiate inhérente à toute perception, mais le redoublement extérieur, ou l'idée de l'idée[16]. Voilà comment, par le passage à la représentation, les relations d'idées peuvent aussi devenir objet de croyance, et comment les démonstrations perdent insensiblement de leur certitude absolue pour donner prise aux critiques du sceptique*.

De cette façon le paradoxe de la vérité trouve sa solution chez Hume: la vérité peut être à la fois identique à l'être et contraire à une fausseté réelle, parce que, comme la certitude ou l'existence, elle a deux sens: l'un absolu, qui n'admet pas de contraire, et l'autre relatif et en tension perpétuelle avec son contraire.

Cette solution sera-t-elle également celle du spinozisme? Il semble que non, attendu que l'identification de l'idée et de l'idée vraie, d'une part, de la certitude et de l'idée de l'idée, d'autre part, crispe la théorie dans sa contradiction avec l'existence effective de l'erreur et semble la conduire ainsi à une aporie. En effet, l'idée de l'idée de Spinoza ne correspond pas à celle de Hume, elle n'est pas le simple souvenir d'une idée, sa copie, extérieure à l'original, ni non plus la pure conscience perceptive ou le pur apparaître des êtres dans leur identité simple. D'une part la réflexion spinoziste enveloppe une distinction entre deux essences — la formelle et l'objective —, sans que cette différence ne rompe l'identité de la chose, de sorte que l'idée réfléchie peut contenir une différence intime, mais non pas une inadéquation. D'autre part, la réflexion ne signifie pas non plus, comme chez Hume, la simple inhérence de la conscience à l'être. En effet, étant donné que les deux aspects formel et objectif de l'idée diffèrent comme les attributs entre eux, la différence entre l'être et la pensée est réelle, et l'idée peut être considérée en soi, à part de son objet, malgré l'identité de la chose sous ses deux aspects, de même qu'un attribut peut être conçu en soi, sans les autres, nonobstant l'unité de la substance qu'ils constituent ensemble.

C'est pourquoi, par exemple, la pure perception ou la simple sensation n'enveloppe pas la certitude comme chez Hume, mais reste en deça de la certitude aussi bien que du doute. Pour les deux philosophes, le doute — et partant, la certitude probable qui l'implique toujours à quelque degré — provient toujours du

16. «As this idea is not here consider'd, as the representation of any absent object, but as a real perception in the mind, of which we are intimately conscious, () we need not be surpriz'd to hear of the remembrance of an idea; that is, of the idea of an idea.» THN 1,3,8; H I 406. & THN 1,1,1; H I 316.

choc de plusieurs perceptions plus ou moins contraires entre elles qui laisse la croyance dans une sorte d'état de suspension entre leurs représentations opposées; ce pourquoi la sensation isolée n'est jamais douteuse. Alors, au lieu de lui attribuer la certitude comme le fait Hume (pour autant qu'il y ait un sens à affirmer l'existence d'une perception isolée, dans une philosophie qui définit la certitude comme celle des relations perceptives), Spinoza, en la situant au contraire en deça de la certitude comme du doute, la prive de véritable conscience. Par suite, la chose en elle-même, ou l'idée isolée, reste indifférente à la vérité ou à la fausseté, non pas parce qu'elle représente l'absolu, mais parce qu'elle n'enveloppe pas encore les modes de la conscience: le doute et la certitude. Pour prendre une valeur cognitive particulière, la sensation a donc besoin du rapport à d'autres idées[17], soit que d'autres sensations s'opposent à elle, produisant le doute, soit que d'autres sensations viennent s'allier à elle, augmentant ainsi la probabilité de leur représentation au sein de la lutte universelle pour la présence, soit enfin, comme cet accroissement de probabilité ne constituera jamais la certitude (sinon dans le mode infini), que l'idée entre dans un rapport d'un autre ordre, savoir justement celui de l'idée de l'idée. Mais dans ces conditions, s'il est vrai que la pure sensation peut exister en deça de la certitude, qui ne lui vient que de l'extérieur, ne résulte-t-il pas que la réflexion ne constitue pas la nature de l'idée, ni — de par l'identité de l'idée et de la chose — la nature de toute chose, comme nous l'avions dit? En vérité de telles sensations pures sont simplement ces peintures muettes et mortes que Spinoza demande de ne pas confondre avec les vraies idées, qui sont, elles, des actes d'intellection; et, par conséquent, elles n'ont pas d'autre existence que celle de fictions, vu que le spinozisme ne connaît pas d'êtres particuliers séparés.

A supposer toutefois qu'on veuille donner une existence hypothétique à ces êtres abstraits que seraient des perceptions séparées, on peut les compléter dans deux directions pour leur donner une existence: l'association et la réflexion. Or seule l'association peut produire l'erreur et ouvrir le vide nécessaire à l'inadéquation ou à l'idée fausse. En effet, réfléchie ou conçue selon sa nature, l'idée est identique à son idée de soi, de sorte

17. «Dubitatio () in anima nulla datur per rem ipsam, de qua dubitatur, hoc est, si tantum unica sit idea in anima, sive ea sit vera, sive falsa, nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo: Sed tantum talis sensatio. Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio; sed dabitur per aliam ideam, quae non adeo clara, ac distincta est...» TIE; S II 29.

qu'elle est nécessairement vraie, certaine, adéquate à elle-même ou à sa propre norme. L'erreur a donc les mêmes conditions que le doute, savoir le rapport latéral des images par lequel elles entrent dans la lutte universelle, engendrant par leurs contradictions la représentation imaginaire qui sépare l'image de son objet extérieur et lui permet ainsi de représenter comme présent ce qui ne l'est pas effectivement. Bref, comme nous le savons, l'imagination — c'est-à-dire l'association — est la seule cause de l'erreur, tandis que l'entendement — ou la réflexion — implique la certitude. On voit du reste que l'intellection ne sort pas de l'imagination, mais réfléchit plutôt cette dernière, puisque les idées intellectuelles sont simplement des images dont l'objet n'est plus une réalité extérieure représentée, mais l'idée même qui se constitue en tant qu'acte de pensée (ou la chose que cette idée est à travers tous les attributs). En outre, ces deux directions de la pensée — associative et réflexive — ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, car, d'un côté, les idées ne sont qu'en tant qu'actes, et elles comportent donc à un degré quelconque un caractère réflexif, et, de l'autre côté, tous les modes singuliers sont pris dans la lutte universelle de la nature, de sorte que les idées intellectuelles appartiennent également au système des images, et que même la réflexion est conditionnée par cette lutte, dans la mesure où elle présuppose que certaines circonstances définissent le champ de tension où elle se trouve de telle façon que l'objet de l'idée puisse venir coïncider avec elle-même. Alors, vues dans cette perspective imaginaire, la vérité et la fausseté deviennent relatives l'une à l'autre, et se situent sur une ligne continue: l'inadéquation suppose l'extériorité de la représentation, mais, à mesure que le représenté devient plus adéquat à son idée, il donne lieu à une connaissance plus vraie, si bien que, à la limite, l'idée devient adéquate à elle-même et que la vérité trouve sa norme authentique dans la seule idée vraie. Alors, l'imagination, la représentation, la pure association des images est devenue sans importance pour la vérité qu'elle a pourtant occasionnée.

3

La vérité et la réflexion font un, car l'idée adéquate ne peut trouver en elle que ce qu'elle a de positif, c'est-à-dire, justement, sa vérité. Par conséquent, quoi qu'il puisse sembler à celui qui considère les choses du point de vue de l'imagination, la certitude ne naît pas de la sensation brute, indifférente à la

vérité et à la fausséte, mais elle constitue la pensée même. En effet, non seulement la certitude est plus que la simple absence de doute, mais elle est encore originaire par rapport au doute ou à la fausseté, de sorte que c'est le faux qui doit être défini par la certitude, en tant que simple privation de certitude[18]. Cette privation peut s'entendre en deux sens: soit comme l'absence pure et simple d'essence objective ou d'idée, la fausseté étant alors absolue et s'abîmant dans le pur néant; soit comme une sorte d'oubli de l'idée dans l'objet, comme un détournement de l'intentionnalité interne de l'idée vers l'intentionnalité externe de l'image, la fausseté signifiant alors l'aspect privatif de la contingence de l'opinion ou, en termes humiens, une possibilité constitutive de la pure probabilité. Dans les deux sens, l'idée fausse en tant que telle n'enveloppe pas la certitude[19]: lorsqu'elle est absolument fausse, elle n'a plus d'essence objective, n'est plus même une idée et n'a aucune existence, bref, elle n'enveloppe plus aucune certitude; et lorsqu'elle est fausse relativement, fascinée par sa représentation, elle reste encore une idée qui, comme telle, est absolument vraie, si bien qu'en ce sens, la privation, quoiqu'étant la cause effective de la fausseté, n'est pas complète, mais présuppose au contraire un fond de certitude. En effet, considérée en elle-même, par pure réflexion, une idée ne contient rien de faux ni aucune cause de fausseté[20]. Autrement dit, la fausseté se définissant comme privation de certitude ou de connaissance, si cette privation était absolue, l'idée fausse disparaîtrait et la pure fausseté ne serait plus l'erreur effective, mais le néant ou la pure ignorance[21]. Par conséquent, cette erreur à laquelle les hommes sont sujets est une simple privation relative qui n'abolit pas l'idée, mais la mutile, la rend inadéquate et confuse, la détourne d'elle-même et la fait errer*. Aussi, encore une fois, quand l'intelligence découvre la vérité, la pensée ne s'élance en aucune façon hors de l'imagination vers un autre monde qui serait celui des idées vraies au delà des images; non, la vraie science laisse intacte l'imagination dont elle découvre par réflexion la positivité, de telle sorte que rien de ce qui constitue réellement l'idée fausse, rien de ce qu'elle contient positivement, ne disparaît de par la

18. «Per certitudinem quid positivum intelligimus, non vero dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus.» E 2,49s; S II 131.

19. «Idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit.» E 2,49s; S II 131.

20. «Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.» E 2,33; S II 116.

21. «Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvunt. () Falsitas in absoluta privatione consistere nequit (), neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt, ignorare, & errare.» E 2,35&d; S II 116-17.

reconnaissance de la vérité[22]. L'intellection est simplement l'affirmation de ce positif de toute idée, de l'acte même d'intellection qui la constitue: autrement dit, l'entendement conçoit l'idée dans son existence absolue, c'est-à-dire telle qu'elle est en Dieu.

La présence de la vérité au cœur de toute idée est sa parfaite adéquation à elle-même, c'est-à-dire son existence absolue ou éternelle. Par suite, la variation de nos opinions au gré des expériences n'est pas due à l'intelligence, mais uniquement à la lutte des images — qui fait triompher non pas la vérité absolue ou la certitude en tant que telles, mais les plus fortes des images, de même que, dans la lutte des affects, le vrai bien n'a aucun pouvoir en tant que tel, mais seulement en tant qu'il est porté par des affects puissants. Autrement dit, la vérité ne dissipe pas les imaginations ni les erreurs — dans lesquelles elle est toujours enveloppée au contraire — et si le sage peut cependant se tourner vers la raison, c'est seulement grâce aux circonstances favorables de la lutte des affects qui font triompher les idées les plus vraies sur les autres[23], car il n'y a pas d'autre moyen pour une idée d'imposer sa présence que de vaincre dans la bataille des modes.

Dans ces conditions, on se demande comment la réflexion peut entrer dans un ordre étranger à elle comme l'est celui de l'association des images. Toutefois, il existe déjà dans l'imagination un principe de correction des erreurs qui ne réclame rien d'autre que l'association. En effet, vu que les imaginations ne contiennent en soi rien de faux, la cause de l'erreur est tout entière dans la privation ou la mutilation qui les rend confuses. Or, comme la privation est un manque par rapport à la nature complète d'une chose, les imaginations sont fausses en tant qu'elles sont rapportées à un être plus parfait dont elles ne représentent qu'une partie. Alors ne serait-ce point justement la certitude ou la réflexion qui manque à l'idée fausse pour la rendre adéquate ou parfaite? Mais la certitude constitue déjà les imaginations dans ce qu'elles ont de positif, si bien que la nature de toute idée est toujours parfaite, et que, en tant qu'objets de pure intellection, les images ne comportent aucun défaut ni, partant, aucune erreur. L'entendement ne voit de toute part que

22. «Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum.» E 4,1; S II 211.

23. «Imaginationes non praesentia veri, quatenus verum evanescunt; sed quia aliae occurrunt, iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt.» E 4,1d; S II 212.

la vérité éternelle, sans jamais rencontrer l'erreur, sans quoi il ne serait plus la science parfaite. La mutilation des images est donc un phénomène de l'imagination, dépendant de sa nature propre, savoir l'association ou la représentation. En effet, si les images sont mutilées, c'est uniquement par rapport à l'objet qu'elles représentent comme extérieur à elles et, partant, comme doué d'un être dépassant celui de son représentant, de telle façon que chaque imagination paraît en défaut par rapport à ce qui se présente en elle comme la débordant; bref, le représentant se présente comme mutilé par rapport à ce qu'il représente. Or cette privation propre aux images provient de leur association et des contrariétés qu'elle comporte, du fait que, pour chaque objet représenté, il existe plusieurs représentants concurrents et partiels, cette référence commune formant le levier par lequel ils s'excluent, ou le lien de toutes leurs associations. En d'autres termes, les images s'appellent ou se repoussent selon qu'elles donnent des représentations incompatibles ou compatibles du même objet, celui-ci constituant ainsi la médiation par laquelle les images elles-mêmes (qui expriment toutes l'absolu) peuvent entrer dans des relations qui les définissent comme les parties d'un système commun. La confusion, la mutilation ou la fausseté des imaginations s'explique donc par leur inadéquation à l'objet qu'elles représentent, c'est-à-dire par la nature de l'imagination. Ce qui leur manque, c'est la présence entière de leur objet, ou celle des idées excluant dans l'imagination l'existence du représenté extérieur[24]. Et, dans ces conditions, la correction de l'erreur doit venir aussi de l'imagination: savoir, de l'association de l'idée fausse avec celles qui lui manquent et qui la corrigent par leur présence.

Cette correction peut se faire de deux façons. Ou bien les images viennent se compléter et composer une idée complexe rectifiant la partialité de chacune d'entre elles parce que la nouvelle idée qu'elles forment ainsi représente la nature entière de l'objet, de telle sorte que cette idée lui devient adéquate et, par suite, le comprend parfaitement en elle. Alors, l'objet étant absorbé dans l'idée complexe, celle-ci ne le vise plus que par réflexion, et elle se transforme en une pure intellection de soi et de la chose. Ou bien au contraire l'idée fausse est contredite par d'autres images plus puissantes, qui lui confisquent son repré-

24. « Ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim. Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideretur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. » E 2,17s; S II 106. & TIE; S II 25.

senté et la corrigent ainsi en l'abandonnant à elle-même, à sa pure nature d'idée, où elle n'a rien d'autre à représenter qu'elle-même, de sorte qu'elle devient réflexive et adéquate. Dans ces deux types de correction, la libération de l'idée est donc le fait de l'imagination, qui, par l'association productrice de l'illusion elle-même, libère certaines idées de la fiction ou de la représentation et les rend à elles-mêmes, à l'intellection constituant leur nature, à l'entendement ou à la vérité. Ces deux voies vers le vrai correspondent d'ailleurs aux deux façons dont les idées de l'esprit font partie de l'entendement*: dans le premier cas, elles sont de simples parties qui doivent s'ajouter pour constituer en Dieu la vérité entière de l'objet représenté, dans le second, elles participent directement de l'entendement et ont leur objet propre dans la chose qu'elles sont, en tant qu'elles sont des modes authentiques de la substance, exprimant l'absolu, bref, en tant qu'elles sont les «idées de Dieu».

Voilà donc résolue encore une fois la contradiction entre la vérité absolue et l'expérience de l'erreur. Nous n'insisterons pas sur la grande analogie de cette solution avec celle de Hume: les deux théories se laissent assez aisément traduire l'une dans l'autre, et chacun voit qu'elles se fondent toutes deux sur la distinction de la science certaine et de l'opinion probable, ou de la pure réflexion interne et de la représentation extérieure de la réalité. Attachons-nous plutôt à quelques-unes des conséquences qui se tirent de cette doctrine de la vérité comme norme de soi dans le système de Spinoza.

D'abord, on remarquera le statut paradoxal de la philosophie dans cette conception, attendu que la pensée s'y met à présent en quête de ce qui est déjà donné comme fondement de toute connaissance, à savoir la vérité ou la certitude elle-même. Mais ce paradoxe, qui concerne les deux doctrines, nous retiendra plus loin**. Concentrons-nous pour l'instant sur l'une de leurs différences, à propos de la définition des voies permettant d'atteindre à la vérité. Il semble en effet que Spinoza connaisse deux chemins où Hume n'en trouve qu'un — voire aucun. Car, pour l'empiriste, l'évidence perceptive est première absolument, de sorte que, afin de se libérer de l'illusion du réel et d'analyser les conditions de la représentation, le philosophe doit obligatoirement revenir au pur donné perceptif, c'est-à-dire à l'impression prise dans son évidence brute. Bref, l'empirisme exige la suspension sceptique de la représentation. Dans ces conditions, il serait absurde de vouloir parvenir à la certitude en s'abandon-

nant à l'illusion et en cherchant à la rendre coextensive à l'être, vu que l'accumulation de probabilités n'aboutit jamais qu'à une nouvelle probabilité. Alors, le procédé consistant à compléter les représentations les unes par les autres n'aboutit pas à la certitude, mais continue simplement à tisser l'illusion plus avant.

En vérité, Spinoza n'estime pas non plus que les opinions puissent effectivement se corriger en retouchant la représentation et en s'égalant au représenté au point de l'absorber. Du moins cette solution, idéalement possible, est-elle désespérée pour des esprits finis, car l'idée adéquate d'une chose réelle finie, conçue dans son existence réelle ou extérieure, implique la formation de son idée totale, c'est-à-dire de l'idée de la cause de toutes ses déterminations. Mais, comme chaque chose, chaque tout ou chaque individu dans l'univers, dépend d'autres modes finis, au sein d'un enchaînement infini qui n'est parfait que dans le mode infini médiat, c'est-à-dire dans l'individu infini ou dans la totalité de l'univers, pour corriger ainsi les apparances, il faudrait être l'âme du monde elle-même. Quant à l'homme, par la rectification progressive des imaginations les unes par les autres, il ne peut que s'engager dans une poursuite indéfinie et décevante de la vérité, s'enfermant désespérément dans l'opinion et se mettant dans l'impossibilité d'atteindre les choses ou de les connaître parfaitement derrière les mirages qu'elles lui présentent. En effet, sur cette voie l'esprit humain reste une simple parcelle de l'entendement infini, une intelligence mutilée, bref plutôt une imagination qu'un entendement. La méthode de la rectification progressive demeure donc nécessairement idéale ou illusoire, inutile même à l'individu suprême dans lequel les représentations sont toujours déjà infiniment déterminées les unes par les autres. En conséquence la méthode réflexive par suspension du représenté reste, pour le sage spinoziste aussi, le seul accès à la certitude.

D'ailleurs, dans cette théorie de la vérité comme norme de soi, la réflexion n'est pas étrangère à la causalité, attendu que la notion d'adéquation est commune aux rapports causal et intentionnel. En effet, l'adéquation ne signifie pas seulement l'identité de l'idée avec elle-même ou avec son objet dans l'idée de l'idée, mais aussi l'enveloppement de la cause absolue ou l'autoexplication par la cause de soi. Or il suit de là que la réflexion est la manière dont Dieu s'exprime dans les choses et que la cause de soi n'est rien d'autre que la réflexion absolue. Ainsi

apparaissent la raison et le lieu de l'identification de la causalité et de la déduction. On voit au demeurant que cette conséquence rapproche les deux philosophes de manière décisive, puisque c'est également la réflexion absolue, la pure perception, qui constitue la substance humienne — ce pourquoi elle peut être dite absolue ou cause de soi.

Mais, sans plus anticiper sur le développement du dialogue, rappelons que la différence des conceptions du rapport de la science vraie et de l'action réelle — différence qui nous avait mené à l'examen des théories de la connaissance — subsiste toujours, et semble même ne pas avoir évolué, puisque, pour l'essentiel, les deux théories de la vérité concordent. Voire, cette opposition devient plus difficile à comprendre, vu qu'elle vient de perdre une de ses raisons possibles.

LANGAGE ET PHILOSOPHIE

1

La théorie de la vérité comme certitude, réflexion ou norme de soi considère d'une part les contenus de l'imagination et de la raison comme identiques, tandis qu'elle affirme d'autre part l'irréductibilité de ces deux modes de perception. Or ce que nous nommons d'habitude l'action, dans la vie pratique, se rapporte aux choses du monde réel, c'est-à-dire aux objets représentés dans l'imagination. En tant que nous agissons, dans ce sens-là, nous entrons comme personne réelle en rapport avec d'autres éléments de la réalité et notre action se situe par conséquent au niveau des matières de fait, elle appartient à la lutte des modes réels, étant elle-même une réalité. Alors, puisque dans notre esprit l'être de la réalité est celui de la représentation, ou de l'illusion, qui, absolument, est susceptible de fausseté, ou non certaine, ou simplement probable, ou contingente, il s'ensuit que l'action réelle n'est pas connaissable autrement que comme une matière de fait, de sorte que sa vérité ne peut pas dépasser la probabilité. Bref, comme toute réalité l'action n'a pas de vérité en soi, et l'idée par laquelle elle est représentée ne peut être vraie qu'en un sens relatif. Par suite, la doctrine de la vérité-norme de soi semble donner raison à Hume, lorsqu'il refuse d'attribuer une vérité intrinsèque aux actions et soumet tout le domaine de la pratique à la connaissance probable. En revanche, la théorie spinoziste de la vertu paraît contredire la distinction de l'entendement et de l'imagination lorsqu'elle mêle la raison à l'action réelle, c'est-à-dire aux rapports externes de l'illusion ou de la représentation imaginaire. Assurément, on pourrait observer ici que Spinoza ne définit pas l'action comme Hume, mais qu'il l'identifie au contraire à la pure idée adéquate, c'est-à-dire à la réflexion, justement. Et il est vrai en effet que c'est l'adéquation et l'inadéquation — et, partant, la réflexion et la représentation — qui définissent l'opposition de l'action et de la passion. Néanmoins la raison, l'action ou la vertu conservent bien un rôle dans

l'éthique, de sorte que, même si la fin véritable de cette morale, même si la vertu n'est rien d'autre que l'intellection, il n'en reste pas moins que ce bien suprême comporte de vrais biens et que ceux-ci se définissent par des rapports d'utilité impliquant de proche en proche tout le filet de l'illusion du monde réel et déterminant notre action à tous ses niveaux. Ainsi, dans la vertu, la raison se compromet-elle bel et bien avec les illusions de l'imagination.

Cependant, d'un autre côté, si la pensée vraie ou la réflexion n'est pas une action autonome entrant dans la contingence et capable d'accompagner ou non la saisie des choses — si donc la connaissance n'est pas un acte contingent en quelque sorte —, comment comprendre alors que l'erreur et l'ignorance soient possibles au niveau de la philosophie? Comment pouvons-nous devenir sage, au lieu de l'être de toute éternité? De plus, si Hume a raison de soutenir que les corps ne diffèrent pas des perceptions — et partant, que l'étendue ne diffère pas de la pensée —, s'il est vrai que tous les attributs se confondent dans la perception absolue, alors comment oublier jamais la certitude et perdre de vue le fondement perceptif de toute chose? Comment les métaphysiciens eux-mêmes s'élanceront-ils dans le vide, comme Hume les en accuse, si ce vide n'existe pas? Bref, la possibilité effective de l'erreur métaphysique ne prouve-t-elle pas que la fausseté a d'autres causes encore que la seule représentation imaginaire?

Que se passe-t-il par exemple lorsque quelqu'un estime avoir une idée qu'il n'a pas, et croit se représenter quelque chose qu'il ne peut seulement pas penser parce qu'il n'en existe aucune idée? Ainsi, les gens s'imaginent avoir une notion d'un lien causal substantiel, ou d'une force, ou d'une substance matérielle ou spirituelle non perceptible, ou d'idées universelles indépendantes des perceptions particulières, ou d'une volonté libre parce qu'indifférente, ou de valeurs absolues, et de mille autres fictions de ce genre, dont, à en croire Hume, ils n'ont en vérité pas l'idée. Mais n'ont-ils pas automatiquement une idée dès qu'ils forment une fiction? et toute fiction n'est-elle pas aussi une existence ou une vérité absolue? Car toute probabilité, voire toute erreur, implique la certitude — ou la vérité absolue, réflexive, de la perception —, de sorte que, s'il est possible de se tromper dans les prédictions, dans les reconstructions de faits et dans toutes les connaissances concernant la réalité, par contre les contenus de la conscience elle-même — c'est-à-dire l'exis-

tence des perceptions en tant que telles — sont toujours certains. Et pourtant, quand d'aucuns affirment par exemple découvrir l'idée simple de leur moi par pure réflexion, c'est bien au sujet de la pure existence d'une perception qu'ils se trompent.

Alors, comment contester une affirmation portant sur la présence d'une idée tout en posant de l'autre côté que la présence de l'idée représente le fondement absolu de la philosophie et que la conscience ne déçoit jamais? Hume sait effectivement qu'il arrive ici aux limites des possibilités d'argumentation, et son ultime argument, le défi, exprime cette frontière par-dessus laquelle il est lancé comme dans un vide. Car que peut-on faire d'autre que d'inciter celui qui prétend avoir une idée simple de soi, par exemple, à réfléchir encore, à chercher cette idée avec attention, en le défiant justement de la trouver vraiment? Et s'il persiste à prétendre qu'il la possède, le défieur peut-il faire autre chose que d'admettre la différence de nature entre lui et son adversaire[1] ? Cependant la question n'est pas encore résolue par un tel acte de tolérance qui accorde simplement à d'autres consciences le droit d'être constituées autrement que la nôtre, car le défi ne vise pas à situer seulement la frontière de consciences différentes, il veut au contraire amener le lecteur à constater l'absence de l'idée qu'il croyait posséder. Et alors, si le défi réussit, le défié passe d'un état de conscience à un autre, croyant d'abord posséder une idée qu'il sait ensuite ne pas avoir. Mais ce résultat du défi semble contredire son fondement, attendu que le passage d'un état de conscience à l'autre implique que cette référence à la conscience qui constitue le principe premier de l'empirisme — et le ressort du défi — soit sujette à l'erreur et aux variations de l'opinion. Car si l'on peut «croire» avoir une idée et se tromper dans cette croyance, la réflexion peut-elle encore apporter la moindre certitude? et le principe du retour à la pure perception ne perd-il pas toute sa valeur? Ou bien suffira-t-il de répondre que l'idée faussement tenue pour présente n'était en vérité que représentée et non perçue en personne, dans son existence absolue? Mais ce n'est pas la situation réelle de la chose, la pure matière de fait, qui est douteuse ici, c'est bien l'existence d'une essence ou d'une qualité particulière, de sorte que la représentation n'intervient pas et reste donc impuissante à expliquer le décalage ou l'erreur possibles. En effet, le rapport du représentant au représenté est

1. THN 1,4,6; H I 534. & THN 1,3,14; H I 457.

celui de la copie à l'original, c'est un rapport d'imitation, dans lequel ne naît aucune nouvelle nature absolue, toute chose représentée ayant son corrélat de même nature qu'elle — à la valeur de croyance près — dans l'idée qui la représente[2]. En conséquence, les erreurs que la méthode du défi cherche à mettre au jour ont une autre cause que la simple représentation imaginaire.

Cette source d'erreurs métaphysiques, Hume, de fait, la découvre dans un autre type de «représentation»: savoir celle du langage. Car, en vérité, les disputes philosophiques se situent au niveau des mots et ne viennent à porter sur les idées que par l'intermédiaire du langage. Cette constatation, pour être banale, a pourtant d'importantes conséquences. En effet, quand quelqu'un prétend avoir une idée particulière, il n'expose pas encore son idée en elle-même, mais ne donne que des mots. Or ces mots ne représentent pas leur idée de la même façon que celles-ci représentent leurs objets réels: il n'y a plus ici identité de nature entre le «représentant» et le «représenté». C'est ce que nous prouve le caractère variable et conventionnel du sens des mots, visible aussi bien par la multiplicité des langues que par la liberté que les individus gardent en chacune d'elles de fixer à volonté le sens précis de tel ou tel terme particulier[3]. Par suite, les mêmes mots peuvent fréquemment correspondre à des idées différentes chez les disputants, en sorte que leur différend porte sur le sens des mots plutôt que sur les idées elles-mêmes; et, vu la certitude rationnelle que comportent les idées en tant que telles, on peut aller jusqu'à affirmer que les disputes s'élevant sur d'autres sujets que les matières de fait ont leur origine dans l'ambiguïté du vocabulaire des disputants. Car, à moins de supposer que les esprits des hommes soient réellement de natures très différentes et que chacun vive dans un monde de qualité différente de celui des autres, il est impossible qu'ils ne s'entendent pas sur la nature de leurs idées et qu'ils aient encore lieu de disputer sur les vérités rationnelles après s'être mis d'accord sur le sens des termes[4]. On tenterait en vain de résoudre ces disputes par la raison, vu que la raison intuitive ne les laisse pas naître et que la raison causale implique la représentation, qui est justement

2. THN 1,1,7; H I 327.
3. THN 1,3,11; H I 423.
4. «From this circumstance alone, that a controversy has been long kept on foot, and remains still undecided, we may presume, that there is some ambiguity in the expression, and that the disputants affix different ideas to the terms employed in the controversy. For () it were impossible, if men affix the same ideas to their terms, that they could so long form different opinions of the same subject.» EHU 8,1; H IV 66.

exclue des querelles purement philosophiques. En effet, sans communauté de nature avec son corrélatif, le mot ne le représente pas à la façon de l'idée copiant l'impression, mais il se joint à lui de l'extérieur, de manière contingente, comme l'effet à sa cause; bref, le mot ne représente pas l'idée mais la signifie, il n'est pas une représentation, mais un signe, c'est-à-dire un pur effet corrélatif d'une cause, une perception liée à une autre par simple habitude, de façon purement contingente — au contraire de ce qui se passe dans le rapport de représentation, qui implique une communauté de nature, c'est-à-dire une vraie relation d'idées.

Au demeurant, ce n'est pas l'aspect conventionnel du langage qui importe dans cette distinction de la signification et de la représentation, car, fondamentalement, le lien causal reste le même, qu'il soit produit par l'observation des régularités de la nature ou par l'éducation et les constances de la vie sociale. Assurément, il est plus sage par exemple de juger des caractères à partir des actions plutôt qu'à partir des paroles[5], mais les unes comme les autres ne sont que des signes des passions ou des idées, et partant, ils sont contingents au même titre, et susceptibles de nous tromper quelle que soit par ailleurs la différence de leurs degrés de probabilité. Au reste, de la nature à la convention, il n'y a pas solution de continuité: on peut mentir et tromper par ses actions comme par ses paroles, en profitent de la même contingence du signe ici et là. Et inversement on peut modifier des significations par des arguments, en les mettant en contradiction avec d'autres, comme on complique les lois de la nature et les modifie en les falsifiant. Ainsi, pour exprimer à quelqu'un que je ne l'aime pas, je peux l'insulter ouvertement, ou au contraire lui manifester indirectement mon mépris par insinuation: dans les deux cas, je ne donne que des signes de mon sentiment; seulement, dans le premier j'en donne de généraux et reconnus, tandis que dans le second, je détourne le sens général, officiel, de ce que je dis par d'autres signes plus particuliers[6]. Bref, naturels ou conventionnels, les signes se définissent par des rapports de causalité, et sont contingents à ce titre, quelle que soit la différence de leurs degrés de probabilité.

2

Cause de malentendus continuels entre les hommes, la contingence de la signification explique de surcroît comment chacun peut en outre se méprendre sur ses propres idées; car la forte relation entre les mots et leurs idées, l'habitude de converser qui retient l'attention des gens sur la langue plus que sur les choses, incitent l'esprit à substituer dans une large mesure le langage à la pensée (ou plutôt la pensée des signes à celle des signifiés), si

5. THN 3,3,1 ; H II 335.
6. THN 1,3,13; H I 446.

bien que les hommes parlent plus qu'ils ne pensent dans leurs raisonnements, sans s'apercevoir de cette substitution, et ceci justement à cause de l'étroite relatioh entre les mots et les idées, et du passage aisé que l'habitude a ouvert des uns aux autres, permettant ainsi de les confondre[7]. Remarquons du reste que cette tendance à se concentrer sur le signe n'est pas particulière au langage, mais qu'elle accompagne tous les systèmes de signes — c'est ainsi que, dans les jugements moraux, les actions accaparent souvent la valeur pour elles-mêmes et font oublier qu'elles ne l'ont que comme signes d'un caractère[8]. Ce phénomène, qui demeurerait innocent si la signification formait une liaison nécessaire — car le mot ferait alors pour ainsi dire partie de l'idée —, devient au contraire une source constante d'erreurs à cause des multiples glissements de sens autorisés par le jeu de la relation de signification, qui ne relie jamais fixement une idée particulière à un terme particulier. En effet, non seulement une même idée peut être jointe à plusieurs mots différents[9], de sorte que nous pouvons exprimer diversement une même chose, mais surtout chaque terme signifie généralement une quantité d'idées semblables et, partant, diverses. Car — sans même insister sur le fait que toute suite de sons forme avec son idée signifiée un couple de perceptions autonomes, absolues ou fermées sur elles-mêmes, et, par suite, non répétables, à strictement parler — chaque nom a une signification générale, c'est-à-dire un signifié multiple*. Aussi les mots sont-ils largement impliqués dans la formation des idées abstraites ou générales, si bien que le langage participe des qualités et des défauts de l'abstraction.

En effet, l'idée générale étant une collection d'idées dont l'extension dépasse habituellement les capacités finies de notre esprit, nous pensons ces notions au moyen de l'une de leurs composantes choisie pour représenter l'ensemble[10]. Or cette manière de penser est grandement facilitée et développée par l'utilisation de la langue, qui nous permet d'attribuer le même mot à divers objets similaires, et de les considérer ainsi abstraction faite de leurs différences, de telle façon que le mot, par son lien avec toutes les idées particulières de la collection, devient en quelque sorte le noyau de l'idée générale, son lien apparent

7. «'Tis usual for men to use words for ideas, and to talk instead of thinking in their reasonings. We use words for ideas, because they are commonly so closely connected, that the mind easily mistakes them.» THN 1,2,5; H I 365-66.

8. THN 3.2,1; H II 254.

9. «Nay so entire is the custom, that the very idea may be annext to several different words.» THH 1,1,7; H I 329.

10. THN 1,1,7; H I 327-28.

pour l'esprit, le moyen d'appeler à la pensée chacune des idées et, partant, indirectement, la notion générale elle-même[11] ; bref, par la force de l'habitude, les mots deviennent des sortes de «représentants» de l'«idée générale» en soi imperceptible qui rendent possible le raisonnement abstrait. En effet, si pour raisonner il nous fallait rappeler chaque fois toute l'idée générale, nous resterions perdu parmi la diversité de ses composants, circulant sans fin entre des idées semblables n'admettant la simultanéité que dans une mesure restreinte, si bien que nous serions en grande partie incapable de maîtriser l'idée générale pour la faire entrer dans le contexte constituant le raisonnement. En revanche, grâce au mot, qui est le signe aussi bien du tout que de chacun des composants de l'idée générale, nous pouvons garder toutes les idées de la collection présentes à l'esprit, non pas directement, certes, mais en puissance, c'est-à-dire selon la probabilité causale de leur apparition lorsque leur signe est présent. Ainsi, par les mots, nous pouvons mettre notre esprit dans une disposition telle qu'il soit prêt à appeler telle ou telle idée d'un ensemble selon les besoins du raisonnement. Autrement dit, le mot rend présente l'une des idées qu'il signifie en même temps que l'habitude qui le relie à ses autres signifiés, de sorte que ces derniers sont prêts à paraître chacun par inférence, selon que les autres causes constituant le contexte opèrent telle sélection ou telle autre[12]. Assurément, la notion générale existe déjà de par la seule association des idées similaires*. Pourtant la fonction du langage est si importante pour le raisonnement — qui, pratiquement, ne domine la généralité qu'à travers les mots —, que Hume va jusqu'à dire qu'une idée particulière devient générale par le fait qu'elle est jointe à un terme général[13].

Naturellement, cette importance vient encore renforcer la tendance du signe à se confondre avec son signifié et à le remplacer effectivement dans notre pensée. Du reste, ces deux phénomènes — la «représentation» dans l'idée générale et la

11. «When we have found a resemblance among several objects, that often occur to us, we apply the same name to all of them, whatever differences we may observe in the degrees of their quantity and quality, and whatever other differences may appear among them. After we have acquired a custom of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of these objects, and makes the imagination conceive it with all its particular circumstances and proportions.» THN 1,1,7; H I 328.

12. «They are not really and in fact present to the mind, but only in power; nor do we draw them all out distinctly in the imagination, but keep ourselves in a readiness to survey any of them, as we may be prompted by a present design or necessity. The word raises up an individual idea, along with a certain custom; and that custom produces any other individual one, for which we may have occasion.» THN 1,1,7; H I 328.

13. «A particular idea becomes general by being annex'd to a general term.» THN 1,1,7; H I 330. & EHU 12,2; H IV 129n.

confusion du signe et du signifié — s'expliquent par la même tendance de l'imagination à renforcer d'abord les liaisons existantes par l'habitude, puis à donner aux idées ainsi reliées le pouvoir de se «représenter» l'une l'autre, c'est-à-dire de se remplacer. Autrement dit, la capacité de confondre dans une certaine mesure les perceptions fortement associées forme la condition même du discours ou du raisonnement abstrait[14]; car, grâce à cette «représentation», nous pouvons discourir et raisonner sans ébranler continuellement des masses gigantesques d'idées qui mettraient une confusion indescriptible dans notre esprit.

Toutefois cet aspect positif du remplacement des signifiés par les signes (ou, plus généralement, des perceptions connexes les unes par les autres) dans le raisonnement est contrebalancé par un grand désavantage: à savoir les glissements de sens caractéristiques du langage humain. Ce phénomène vient de ce que les liaisons impliquées dans la langue sont multiples: d'abord chaque idée est liée à d'autres, ainsi qu'à divers termes, et ensuite chaque mot est également lié à plusieurs idées, ainsi qu'à d'autres mots, selon les habitudes linguistiques. Cette dernière association entre les mots au niveau de la langue a également son poids propre, comme les autres, si bien que, quand les signes sont utilisés sans recours de vérification aux idées précises qu'ils signifient, la mécanique linguistique forge par elle-même des usages insignifiants, mais qui continuent à se présenter comme signifiants par leur analogie avec les autres. Dans ces cas, l'imagination s'emballe et poursuit une action à vide en quelque sorte, comme elle le faisait dans la division infinie par exemple. L'emballement du discours est certainement le cas le plus typique et le plus fréquent de ce fonctionnement à vide de la mécanique imaginaire. Il suffit que nous ayons pris l'habitude d'utiliser un mot, sans jamais penser à son sens précis, pour que nous soyons persuadé qu'il a une signification comme les autres qui, eux, rappellent effectivement une idée claire dans notre esprit. Et, naturellement, plus les idées signifiées sont obscures et difficiles à saisir, plus nous tombons aisément dans cette méprise, dont on peut juger à quel point elle doit être fréquente, si l'on se souvient que les mots signifient habituellement des idées abstraites, souvent confondues les

14. «Wherever there is a close relation betwixt two ideas, the mind is very apt to mistake them, and in all its discourses and reasonings to use the one for the other.» THN 1.2.5; H 1 364.

unes dans les autres[15]. De cette façon, il n'est pas étonnant que nous puissions non seulement prétendre, mais encore croire fermement posséder une idée que pourtant nous n'avons pas. On comprend aussi que par l'emploi d'un instrument tel que la langue, la raison s'ouvre un domaine d'erreurs possibles en même temps qu'elle étend la portée de ses démonstrations. Dans ces circonstances, le rôle du défi consiste à rappeler les conditions de la signification, à savoir la référence des mots aux idées, ainsi que la référence — de nature différente — des idées aux impressions.

Que se passe-t-il exactement lorsque quelqu'un croit avoir l'idée d'une substance imperceptible, d'un moi simple, ou d'une connexion substantielle entre une cause et son effet, ou une quelconque idée impossible? Reprenons pour le savoir l'exemple de l'idée de puissance, dans le sens où ce terme signifie une qualité positive de la cause par laquelle elle produit son effet. Donc, vous êtes persuadé qu'une chose ou un événement va succéder à un autre, et vous dites par conséquent que le premier va «produire» le second. Associant cette formule à d'autres similaires, au niveau linguistique, il vous vient aussitôt à l'esprit des exemples dans le domaine de l'action humaine. Vous constatez que l'homme produit également des choses, et que, pour ce faire, il utilise toujours quelque moyen. Vous établissez donc une sorte de règle selon laquelle le terme de «produire» implique un complément de moyen. Or, revenant à la causalité pure, vous ne trouvez rien par quoi la cause puisse être dite produire son effet. Toutefois vous vous souvenez qu'on dit qu'une personne ou une chose «peut» faire quelque chose quand rien ne l'en empêche; et cette expression se traduit aussitôt dans son équivalente: savoir que le producteur a la «puissance» de produire son effet. Or, comme la cause produit toujours son effet, elle a par conséquent la «puissance» de la faire naître, comme le veut le mécanisme linguistique de la substitution des synonymes. Maintenant, si l'on demande, par pure habitude linguistique, par quoi la cause produit son effet, rien n'est plus simple que de répondre «par sa puissance», comme on dit que le forgeron ramollit le fer «par le feu», ou que le philosophe résout ses problèmes «par la raison». Nous imaginons alors que cette puissance est une qualité cachée dans la cause — ou en Dieu, la cause suprême opérant dans la cause visible —, sans plus nous souvenir que la puissance ne signifie rien d'autre qu'une pure probabilité. Évidemment ces expressions n'ont plus de sens et ne correspondent plus à aucune idée claire; seule l'ivresse du langage et de celui qui le tient, pousse à parler ainsi, sans se soucier des signifiés réels, entraînant finalement les hommes à confondre des idées, en vérité distinctes, au gré des analogies linguistiques, qui font prendre ici un mode de perception — la probabilité — pour une qualité invisible de l'objet, analogue à une sorte d'effort musculaire, par exemple.

L'erreur ne vient d'ailleurs pas du fait que le mot de «puissance» est utilisé pour désigner quelque chose d'inconnu, car rien n'interdit à priori

15. «All ideas, especially abstract ones, are naturally faint and obscure: The mind has but a slender hold of them: They are apt to be confounded with other resembling ideas; and when we have often employed any term, though without a distinct meaning, we are apt to imagine it has a determinate idea, annexed to it.» EHU 2; H IV 16-17.

de désigner les aspects inconnus des choses par certains termes, comme «puissance» ou «substance», pourvu que nous n'imaginions pas aussitôt avoir engendré par les mots les idées qui nous manquaient justement. En effet, dès que nous croyons dire quelque chose de positif par ces expressions signifiant notre ignorance, dès que nous nous mettons à croire que les mots signifiant un vide dans nos idées correspondent à des idées claires, bien que l'existence de telles «idées» contredise notre expérience — voire notre raison —, alors nous tombons dans l'erreur et importons la fausseté jusque dans la philosophie[16], qui, sans cet intermédiaire du langage, en demeurerait nécessairement exempte — en même temps, il est vrai, qu'elle deviendrait impossible comme discours rationnel.

Finalement, c'est l'usage des mots qui les rend faux, et ceci en un double sens: d'abord l'habitude linguistique nous fourvoie en nous faisant attribuer une signification objective à des mots qui n'en ont pas — ou du moins pas directement —; ensuite, nous sommes portés à étendre l'usage des termes hors de leur sphère de signification originaire, par pure analogie verbale, sans garantie au niveau des signifiés, de sorte que nous formons des phrases absurdes avec des expressions qui auraient un sens dans d'autres contextes, c'est-à-dire dans leur usage juste[17]. Autrement dit, c'est le changement de contexte qui vide les mots de leur sens, lorsque ce changement obéit aux règles des pures transpositions linguistiques au lieu de suivre les lois du signifié. C'est pourquoi en eux-mêmes, dans leur usage originaire et juste — ou selon leur signification première, celle qui leur est donnée par référence au signifié perceptif —, les mots retrouvent leur sens et leur vérité. Ainsi, ces termes qui sont devenus les emblèmes de métaphysiques absurdes (comme celui de «puissance», par exemple)[18] peuvent être rapportés à leur signification réelle, de façon qu'ils récupèrent leur sens et retrouvent leur bon usage*. Telle est la fonction purificatrice du défi et de la critique à laquelle Hume soumet les notions obscures des métaphysiciens frivoles.

Il existe une autre manière pour le philosophe, peut être plus inoffensive (quoique cause d'erreur aussi), de se perdre dans le langage: celle qui consiste à se battre pour défendre ses mots, comme si le langage n'était pas

16. «We do not understand our own meaning in talking so, but ignorantly confound ideas, which are entirely distinct from each other. I am, indeed, ready to allow, that there may be several qualities both in material and immaterial objects, with which we are utterly unacquainted; and if we please to call these *power* or *efficacy*, 'twill be of little consequence to the world. But when, instead of meaning these unknown qualities, we make the terms of power and efficacy signify something, of which we have a clear idea, and which is incompatible with those objects, to which we apply it, obscurity and error begin then to take place, and we are led astray by a false philosophy» THN 1,3,14; H I 462.

17. «In all these expressions, *so apply'd*, we have really no distinct meaning. () These expression do here lose their true meaning by being *wrong apply'd*.» THN 1,3,14; H I 457.

18. EHU 7,2; H IV 64n.

conventionnel et représentait directement les choses. Dans ces vaines disputes, au mieux, le philosophe s'attribue le rôle du grammairien afin de statuer sur le bon usage[19]. Mais généralement ces querelles de mots recouvrent de véritables erreurs et elles impliquent des fictions absurdes ou de purs non-sens, la concentration sur les mots faisant justement oublier les idées signifiées[20]. Ces logomachies peuvent être évitées, si l'on prend soin de distinguer clairement par quel aspect les mots réclament le jugement du grammairien, et par quel autre, celui du philosophe[21].

3

Spinoza voit également dans les mots des causes d'erreur, et il donne à ce sujet des explications apparentées à celles de Hume. D'abord, évidemment, les mots sont des signes conventionnels que nous utilisons pour communiquer nos pensées. En outre, étant conventionnels, les mots ne reçoivent de signification précise que par leur usage[22] et les conventions particulières que sont les définitions nominales. C'est pourquoi de nombreux malentendus, maintes disputes et erreurs naissent d'emplois mal appropriés des mots, qui nous font exprimer ou supposer chez les autres des opinions absurdes, dont l'existence n'est que verbale[23]. Spinoza sait aussi que nombre d'erreurs viennent de la confusion des mots avec ce qu'ils signifient, ou d'une signification avec l'autre, au gré de l'association des idées. Ainsi, quelqu'un pense à la notion d'âme: il se rappelle le mot et forme simultanément l'image d'un corps quelconque, et, bien que ces deux images n'aient aucune liaison nécessaire, leur liaison de fait, dans la représentation, pousse l'homme à les confondre, si bien qu'il s'imagine avoir formé l'image d'une âme corporelle simplement parce qu'il oublie de distinguer le nom et la chose, une image et l'autre, sans quoi il remarquerait qu'il n'a uni en vérité le corps qu'au mot d'âme et non pas à l'idée d'âme elle-même[24]. Voilà comment les hommes parlent souvent au lieu de penser, et forment verbalement mille concepts absurdes — comme, par exemple, celui de cette volonté qu'ils croient être

19. EPM ap4; H IV 278.
20. THN 1,4,6; H I 536.
21. THN 1,4,6; H I 543.
22. «Verba ex solo usu certam habent significationem.» TTP 12; S III 160.
23. «Plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus.() Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur.» E 2,47s; S II 128-29.
24. «Saepe contingit, hominem hanc vocem *anima* ad suam memoriam revocare, & simul aliquam corpoream imaginem formare. Cum vero haec duo simul repraesentantur, facile putat se imaginari, & fingere animam corpoream: quia nomen a re ipsa non distinguit.» TIE; S II 22n.

la cause absolue de leurs actions, et qui n'est en réalité qu'une fiction verbale à laquelle ne correspond aucune idée[25].

Le langage est déjà un facteur de confusion et d'erreur du fait qu'il extériorise la pensée par rapport à elle-même. On ne s'étonnera donc pas de le voir jouer un rôle important dans les fonctions de l'imagination, et, par conséquent, dans l'abstraction et les distinctions de raison — cette appartenance à l'imagination lui donnant aussitôt un rôle moins positif que chez Hume. En effet, la distinction de raison consiste en une sorte de division de l'indivisible, c'est-à-dire en une manière de penser comme multiple ce qui est un. En soi, ce procédé n'est pas faux tant que l'abstraction reste conçue comme telle (en ce sens il existe une abstraction rationnelle, et Hume, de son côté, peut aller jusqu'à identifier la pensée abstraite et la raison absolue). Toutefois de telles conceptions abstraites perdent souvent leur pureté, car, le langage intervenant, les mots transforment généralement l'abstraction rationnelle en une simple abstraction imaginaire, l'imposition de noms divers incitant à croire réellement multiple ce qui est un. En effet, dès que les hommes perçoivent à part quelque chose — c'est-à-dire abstraitement, confusément ou partiellement —, ils lui imposent un nom, et nomment tout à partir des analogies ou des relations qu'ils peuvent établir avec leur monde familier, savoir celui des corps représentés comme séparés les uns des autres. Le langage ayant son origine dans l'imagination, les idées y paraissent dans sa perspective et reçoivent également un nom distinct laissant supposer qu'elles ont aussi une existence séparée, si bien que tout, dans les langues, reçoit le mode d'être des imaginations: celui de l'abstraction, de l'extériorité ou de la pure multiplicité[26].

En dépit des ressemblances de cette théorie du langage avec celle de Hume, on voit apparaître ici une attitude plus spécifique du spinozisme, car l'ancrage du langage dans l'imagination, dans les images et leur mécanique, n'a pas la même valeur selon que l'absolu est conçu comme nécessairement impliqué dans la multiplicité des perceptions et comme participant de leur séparation, ou selon qu'il est conçu au contraire comme enveloppé au cœur des idées dans la mesure exacte où il les com-

25. «...Verba sunt, quorum nullam habent ideam.» E 2,35s; S II 117.

26. «Id, quod in se unum est, multiplex esse imaginantur homines. Nam iis, quae abstracte, seorsim, & confuse concipiunt, nomina imponunt, quae ab ipsis ad alia magis familiaria significandum usurpantur; quo fit, ut haec imaginentur eodem modo, ac eas res imaginari solent, quibus primum haec nomina imposuerunt.» TIE; S II 11.

prend dans sa parfaite unité. Si Hume voit dans le langage — ou, plus généralement, dans la signification — un nouveau degré de possibilités par rapport à la représentation, rendant l'imagination capable à la fois de nouveaux raisonnements et de nouvelles erreurs, Spinoza, lui, tend à confondre les mots avec les autres images, même s'il signale en passant les dangers plus spécifiques de leur emploi. Mais, en principe, la critique du langage est identique chez lui à celle de l'imagination, dont elle ne constitue qu'un cas particulier. Non seulement les mots font partie de l'imagination — comme tout ce qui peut entrer dans des rapports extérieurs ou contingents avec d'autres choses (or la signification est un tel rapport) —, de telle façon qu'ils recèlent tous les risques d'erreur de cette faculté, mais, au sein de l'imagination, ils se rapportent encore à elle, parce que les langues sont nées des caprices du vulgaire, qui vise les choses dans leurs images et non pas dans leur être propre. Ainsi, le sens habituel des mots se réfère aux imaginations, nous donnant une vision fausse des choses, de sorte que le philosophe doit se méfier de la langue comme il se défie des illusions de l'imagination[27].

On constate cette orientation des langues vers l'imagination entre autres dans le fait qu'elles affirment ce qui est négatif et nient le positif, nommant par exemple infini l'affirmation absolue et fini ce qui est limité et contient donc une négation. C'est pourquoi, en apprenant à parler, nous avons appris aussi à penser selon l'imagination, ou plutôt à en rester à la pensée imaginaire. Dans ces conditions, lorsque le philosophe élabore son discours et se voit contraint de recourir à la langue pour s'exprimer et définir les choses, son outil se rebelle et tend à le séduire pour le ramener à l'imagination, de sorte que, s'il n'y prend pas bien garde, le penseur se laisse conduire par la langue, affirme et nie selon que les mots le suggèrent, décrit les opinions du vulgaire plutôt que les choses elles-mêmes, et, pour n'avoir pas perçu la nature trompeuse des mots, en vient à défendre l'erreur au lieu de la vérité[28].

C'est la raison pour laquelle, plutôt que de revenir au sens original vrai des mots, et de leur donner autant que possible leur sens usuel, comme le fait Hume, Spinoza préfère remanier jusqu'au latin des savants par de nombreuses définitions destinées à conjurer les faux sens et à forger autant que possible une langue propre à l'entendement, dans laquelle les relations des mots ne se fassent plus selon l'usage habituel, mais selon la logique de la pure raison, de telle façon que les significations dépendent moins de l'expérience imaginaire que des relations établies entre les termes par le

27. «Cum verba sint pars imaginationis, () ideo non dubitandum, quin etiam verba eaque, ac imaginatio, possint esse causa multorum, magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus. Adde quod sint constituta ad libitum, & captum vulgi; adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu.» TIE; S II 33.

28. «Multa affirmamus, & negamus, quia natura verborum id affirmare, & negare patitur, non vero rerum natura; adeoque hac ignorata facile aliquid falsum pro vero sumeremus.» TIE; S II 33.

philosophe, dans une langue qui paraît d'autant plus abstraite à l'imagination qu'elle est plus concrète pour l'intelligence. La démonstration à la mode géométrique devient alors un excellent moyen de restructurer la langue pour en faire l'expression de l'entendement*. Pourtant, dans ce système des axiomes et des démonstrations, la vérité n'est pas encore parfaitement chez soi, car l'idée (et la vérité est l'idée) n'est ni l'image d'une chose, ni une expression verbale, mais un mode de la pensée. Or les mots, quels qu'ils soient, ont la nature de l'image; autrement dit, ils sont certains rapports de mouvements corporels qui n'enveloppent pas le concept de la pensée[29].

Mais, s'il est vrai que, pris dans leurs qualités sonores ou visuelles, les mots sont parfaitement extérieurs à la pensée, qu'ils sont de pures images, des indices des corps, servant de surcroît à signifier d'autres images, d'autres traces, d'autres indices d'une réalité absente ou plutôt illusoire, comment sera-t-il jamais possible de les soumettre à l'expression de la vérité? Spinoza ne répond pas directement à cette question, car le langage appartient à l'imagination, de sorte que son cas ne demande pas à être traité à part. La question entre dans le problème plus général de savoir comment l'imagination peut intervenir dans la recherche de la vérité, ou comment la vertu peut comporter une dimension d'utilité**.

4

Assurément, Hume aussi situe le langage dans l'imagination et dans la dépendance de sa mécanique. Cependant, dans sa perspective, la critique générale de l'imagination ne suffit pas plus à rendre compte du langage que la critique de la causalité n'explique la représentation, quand bien même la causalité est à l'origine tant de la représentation que de la signification; car ce n'est pas exactement de la même façon que se constituent le monde et la langue, vu que, dans l'un, la causalité devient croyance, tandis que dans l'autre, elle se fait sens. En effet, la représentation est contemporaine du monde naturel, alors que les signes apparaissent, eux, avec la convention, c'est-à-dire avec le monde social et l'artifice. Le langage représente donc une sorte de second niveau du monde, par rapport à la nature physique; si bien qu'il doit posséder les caractéristiques générales de l'imagination, être soumis aux lois de la probabilité, et avoir en outre ses règles propres. Et c'est dans cette nature

29. «Clare intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque, & imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt. E 2,49s; S II 132.

particulière du langage que doit se trouver la raison des erreurs qui vont au delà des simples défauts d'un calcul de probabilités, c'est-à-dire de ces erreurs qui semblent compromettre la certitude réflexive ou intuitive elle-même, alors qu'elles ne concernent en fait que la signification. Dans ces conditions, l'étude de la signification n'est plus, comme dans le spinozisme, l'étude d'un cas particulier de la mécanique imaginaire, mais la découverte d'un nouveau niveau de l'imagination et, simultanément, du monde.

Les signes font effectivement partie de la nature en général, car chaque effet peut révéler une cause cachée et, partant, devenir signe. Dans ce cas, la signification n'est rien d'autre qu'une espèce particulière d'inférence (allant obliquement du patent au latent). En revanche, avec la perception d'autrui, les signes acquièrent une fonction spécifique: par le mécanisme de la sympathie, ils nous découvrent des mondes intérieurs physiquement inaccessibles. Grâce aux expressions des autres hommes, nous participons en effet à des mondes analogues au nôtre et constituons en retour notre moi à travers ses reflets en autrui. A quel point la genèse de notre personne dépend de ces reflets, cela se voit par exemple dans le fait que l'amour de soi (dont on se souvient qu'il est déterminant dans la formation du moi) tend à se lier aussitôt à la gloire ou à la vanité, c'est-à-dire à la passion pour les reflets de notre personne dans les miroirs que sont les autres hommes. Et, à vrai dire, notre connaissance des autres et de nous-même n'est rien d'autre que cette réverbération des esprits qui renvoie leurs images de l'un à l'autre et les laisse insensiblement s'éteindre au cours de ces allées et venues[30], renforçant ainsi l'image complexe résultante.

Ces premiers signifiés par excellence — les esprits humains et leurs perceptions internes — forment la base d'un développement «artificiel» des signes qui donnera lieu à la relation sociale. Car, si les hommes sont capables de convention, c'est en tant qu'ils peuvent produire des effets n'ayant pas d'autre valeur que celle de signes, c'est-à-dire des êtres ayant leur raison dans leur rapport au monde des signes et recevant de cette relation une explication plus directement satisfaisante que de leur inférence à partir des autres chaînes causales naturelles. En d'autres termes, l'homme peut s'exprimer de telle façon que les

30. «The minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each other's emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees.» THN 2.2.5; H II 152.

signes qu'il produit aient leur cause principale dans le système de signes qui le constitue comme esprit; et, par suite, il peut adapter ces signes à ceux des autres hommes, afin de créer des régularités nouvelles et conventionnelles. Alors, une fois établis, ces ordres conventionnels entrent en interaction avec le monde naturel, qu'ils modifient dans la mesure de leur puissance propre.

Les auteurs politiques ont souvent cru que la société était fondée sur un contrat originel et que celui-ci tenait sa force d'une promesse donnée par les contractants de le respecter. Cette opinion manifeste que ces écrivains ont bien remarqué que la société repose sur la convention, et même, que la promesse lui est aussi liée. Néanmoins, il est faux d'en conclure que la promesse peut fonder et la convention et la société, car en réalité elle dépend entièrement de ce qu'on voudrait lui faire supporter; et cette dépendance est patente pour qui prend la peine de reconstituer l'artifice subtil qui forme la promesse. En effet, l'expression «je promets...» est un signe très artificiel, qui ne renvoie plus — comme les signes naturels et la plupart des mots — à l'une des perceptions d'un esprit qu'il s'agirait simplement d'exprimer, attendu que, si la promesse était naturelle en ce sens, il devrait y avoir alors un acte de l'esprit — ou une perception — correspondant exactement à ces mots: «je promets»[31]. Mais il va de soi que cette formule ne renvoie à aucune idée naturellement présente en nous et qui serait «la promesse» en personne, quand bien même les habitudes linguistiques tendent à le faire croire — comme elles insinuent aussi qu'il existe une idée simple de la substance, ou de la puissance, ou du moi. Non, en disant «je promets», je ne perçois dans mon esprit aucune nouvelle idée qui soit exprimée précisément par ces termes. Certes, disant par exemple: «je promets de rendre l'argent le 15 janvier», je m'imagine peut-être rendant l'argent en question, je vois peut-être les moyens de me le procurer, et je suis peut-être persuadé que ces scènes se passeront réellement. Mais j'aurais pu exprimer ces pensées en disant simplement par exemple: «je crois fermement que je rendrai l'argent le 15 janvier»; et alors ma phrase n'aurait pas constitué une promesse, encore qu'elle soit une description plus juste peut-être de ma perception intérieure. Autrement dit, dans ces représenta-

31. «If promises be natural and intelligible, there must be some act of the mind attending these words, *I promise*.» THN 3,2,5; H II 285.

tions, mon imagination ne m'a pas encore permis de me représenter vraiment ce qu'est la promesse elle-même. Et tant que je cherche à la comprendre «naturellement» — c'est-à-dire comme un simple rapport entre un signe et son corrélat naturel dans l'esprit humain —, la promesse demeure inintelligible, comme un pur son vide, sans aucun acte de l'esprit lui répondant[32].

Non, pour définir la promesse, comme pour définir les erreurs concernant la philosophie proprement dite, il faut ressaisir les mots à leur niveau propre de réalité, qui est celui de la convention et, partant, de l'artifice et du monde social. Dans la «nature» (à supposer que la pure nature pût exister), hors de la société, hors du langage, sans artifice, il n'existe pas plus de promesse que de justice; car l'obligation conventionnelle sur laquelle elles reposent toutes deux ne naît qu'avec la société. En effet, de même que la justice n'a pas d'existence hors des lois, de même la promesse n'existe pas hors de son expression. L'obligation spécifique et constitutive de la promesse naît seulement d'une certaine formule (d'une «certaine forme de mots», comme dit Hume, «je promets...» par exemple) qui n'a d'autre fonction que de nous lier aux yeux des autres à l'accomplissement d'une certaine action[33]. Bref, la promesse n'est rien d'autre que cette formule même qui l'«exprime», ou plutôt, ici, la constitue. Toutefois le fait que la promesse se réduise en quelque sorte à son expression ne signifie pas encore qu'elle n'ait aucun sens. Non, ces mots signifient bien quelque chose: à savoir l'obligation d'accomplir ce qui a été promis. Seulement cette obligation n'existait pas antérieurement à son expression — comme l'objet décrit avant sa description —, mais elle est produite par la formule qui la signifie. Autrement dit, ici le signifié n'est plus un être «naturel», un constituant de l'esprit humain individuel, indépendant du langage; c'est un produit artificiel, un être purement social, une créature née de la convention et ne conservant son être que par elle*.

Le langage est essentiellement lié à la convention sociale et y joue un très grand rôle en ce qu'il représente l'une des plus importantes des conventions, attendu que c'est lui qui sert le plus souvent à en produire de nouvelles et à confirmer les

32. «A promise, therefore, is *naturally* something altogether unintelligible; nor is there any act of the mind belonging to it.» THN 3,2,5; H II 286.

33. «There is a *certain form of words* invented () by which we bind ourselves to the performance of any action. This form of words constitutes what we call a *promise*.» THN 3,2,5; H II 289. & EPM 3,2; H IV 193n.

anciennes. Il y a un jeu dialectique par lequel les conventions tendent à se confirmer les unes par les autres dans la société, si bien qu'elles rendent leur système plus ou moins autonome par rapport à la pure causalité naturelle antérieure à la société. Dans ce système social, la langue a donc une fonction essentielle: elle se forme avec lui, le produit en même temps qu'elle le reproduit et naît de lui, de telle sorte que les entités sociales et linguistiques se confondent très largement. La justice est un exemple de ces entités qui reçoivent tout leur être de la convention et de la vie commune qu'elle ouvre aux hommes. Nous connaissons son rapport au sens moral et l'artifice qui l'y relie par l'intermédiaire du pacte social et de la législation, de telle façon que la justice apparaît comme une vertu spécifiquement sociale. Nous savons aussi que c'est une vertu artificielle — par opposition à celles qui dépendent directement de nos passions et peuvent être dites naturelles en ce sens —, étant donné que le jugement moral n'intervient pas seulement après coup pour juger du degré de justice des actions — comme c'est généralement le cas dans les vertus naturelles —, mais qu'il est le principe de l'action juste, celle-ci relevant du seul sens — social — de l'obligation, qui vient, par artifice, modifier les comportements naturels des hommes. Or, précisément, il n'y a pas que le sens de la justice qui soit créé pour ainsi dire par convention, mais le sens moral et celui de l'obligation en général, bref, la morale dans son ensemble, sont dans une large mesure des produits de la vie sociale et du langage — ou plutôt ils sont tous des composants du système social.

L'importance de la part des langues dans la constitution des systèmes de valeurs se mesure déjà au fait qu'il est presque impossible d'affirmer qu'une vertu est mauvaise ou qu'un vice est bon, sans que la logique linguistique se rebelle et oblige le supposé novateur à des contradictions, la vertu signifiant déjà une action belle et impliquant la louange, et inversement pour le vice. La logique de la langue contraint donc les hommes à louer les vertus et à blâmer les vices, un peu de la même façon qu'elle entraîne à croire que la puissance est une qualité simple dans les objets. Par suite, quelles que soient les différences de sentiments entre les individus — et même les peuples —, il y a, due à la nature des langues, une harmonie automatique des opinions de l'humanité sur les questions de morale[34]. Assurément, on

34. «We must also allow that some part of the seeming harmony in morals may be accounted for from the very nature of language. The word *virtue*, with its equivalent in every tongue, implies praise; as that of *vice* does blame.» *Of the Standard of Taste;*

observera que ces termes de vertu et de vice ne sont pas les seuls à exprimer l'approbation ou la désapprobation, car ils résument chacun une longue liste de termes plus particuliers qui impliquent aussi un jugement moral; et il suffit en effet de parler de traîtrise, d'inhumanité, de cruauté, etc., pour exprimer sa désapprobation de ces actes, la langue liant ici des significations qu'elle nous contraint de penser ensemble, dès que nous voulons exprimer l'une d'elles. Car comment, par exemple, dire de quelqu'un qu'il a trahi son ami sans le juger du même coup? Le mot qui décrit l'action signifie également le blâme, tant et si bien que les préceptes moraux découlent souvent de la simple nature des mots et ne requièrent aucune perspicacité particulière — ni aucun génie à fortiori — de la part de celui qui les énonce. En effet, pas plus qu'il n'y aurait de sens à affirmer que le vice est bon, il n'y en a à recommander les vertus, vu que le contraire de la première affirmation et le sens de la seconde sont déjà dans les mots eux-mêmes. Par suite, le jugement — dans son sens moral général du moins — n'est pas tant le fait de ceux qui emploient les mots dans leurs discours que de ceux qui inventèrent les noms des vertus ou des vices et les utilisèrent dans un sens positif ou négatif de façon telle qu'ils réussirent à imposer leur usage. Les moralistes qui viennent ensuite recommander ces vertus ou fustiger ces vices ne font plus que du vent. Ainsi, ceux qui inventèrent le mot de charité et son usage firent plus pour la morale que tous ceux qui se mirent ensuite à répéter le précept «soyez charitables»[35].

Est-ce à dire que la langue, de séductrice dangereuse qu'elle était concernant la philosophie, soit devenue en morale un guide sûr? Ou au contraire, la vertu et le vice ne doivent-ils pas se définir uniquement par le plaisir ou le déplaisir esthétiques que les actions des hommes nous donnent lorsque nous les contemplons? Ces deux critères ne se recoupent d'ailleurs pas nécessairement; car n'avons-nous pas parfois du plaisir à voir des actions que la langue classe parmi les vices? ou, inversement, des actes dits vertueux ne nous gênent-ils pas en certaines circonstances[36]? Alors où est le vrai jugement moral? dans notre cœur ou dans les mots? Si le sens moral était bien un pur sentiment

H III 267.

35. «The merit of delivering true general precepts in ethics is indeed very small. Whoever recommends any moral virtues really does no more than is implied in the terms themselves. That people, who invented the word *charity*, and used it in a good sense, inculcated more clearly and much more efficaciously, the precept, *be charitable*, than any pretended legislator or prophet, who should insert such a *maxim* in his writings.» *Of the Standard of Taste*: H III 268.

36. *Of the Standard of Taste*: H III 266.

naturel, nous devrions nous fier à lui seul, et les contraintes linguistiques ne constitueraient que des causes d'erreurs dans l'éthique comme dans le raisonnement au sens strict. Cependant, au lieu de faire jouer le sentiment contre la langue, Hume, paradoxalement, estime que le philosophe doit partir de la langue pour déterminer infailliblement ce qui est moralement bon ou mauvais[37]*.

5

Ainsi, le sens moral est conventionnel et linguistique. Toutefois, cette appartenance à l'ordre du langage, de l'artifice et de la convention ne signifie pas encore que les valeurs soient purement arbitraires et que l'on puisse simplement, en inventant des mots, inventer aussi n'importe quelle valeur. Assurément, les langues ont bien une histoire, elles se développent dans la contingence, et il ne s'est pas trouvé en chacune d'elles des gens pour inventer exactement les mêmes notions — la charité, par exemple, est apparue dans une culture et à une époque précises. Autrement dit, il s'ajoute à la contingence de la nature une contingence spécifique de l'ordre moral, un peu comparable aux hasards qui colorent différemment la justice dans les diverses législations. Néanmoins la convention ne produit jamais rien d'absolument nouveau, vu que l'artifice tire toujours sa matière de la nature et se contente de l'infléchir d'un côté ou de l'autre en lui faisant faire obliquement ou indirectement ce qu'elle ne peut pas faire directement.

Il reste donc vrai que les valeurs morales dépendent du plaisir et de la peine que nous éprouvons à contempler les actes ou les caractères des hommes; ce qui ne veut pas dire que ces sentiments ne puissent pas être transformés par les circonstances de la vie sociale, comme cela est évident dans le cas de la justice. Sinon comment pourrait-il y avoir des valeurs communes aux membres d'une même société? Or, si les sentiments des hommes diffèrent de l'un à l'autre, leur langage général du moins est commun (dans la mesure où ils partagent une même langue en tout cas). Par conséquent, il peut y avoir contradiction entre le critère naturel et individuel du bien ou du beau, d'une part, et le critère linguistique ou social, commun aux citoyens d'un même pays ou aux participants d'une même civilisation, d'autre part;

37. «The very nature of language guides us almost infallibly in forming a judgment of this nature.» EPM 1; H IV 173.

et il en résulte une sorte de distorsion du rapport des mots et des choses signifiées, vu que l'ordre linguistique reste relativement stable dans les jugements généraux qu'il autorise, tandis que l'ordre des sentiments esthétiques ou du goût varie d'une personne à l'autre. C'est pourquoi les hommes s'accordent souvent dans leurs discours généraux sur les matières de goût, alors qu'ils diffèrent habituellement dans leurs jugements effectifs, plus précis et plus personnels[38].

Que se passe-t-il donc entre le jugement moral naturel et le jugement conventionnel, et comment ce dernier en vient-il à représenter le vrai critère du goût ou le vrai sens moral? En fait, le sens moral linguistique naît un peu à la manière de la justice et de la société. Lorsque nous vivons avec d'autres hommes, nous partageons automatiquement, par sympathie, leurs sentiments. Or les langues servent précisément à communiquer d'une façon générale avec les autres, et, comme la fonction des mots est aussi de rassembler la multiplicité dans des significations générales, leur sens retient ce qu'il y a de plus commun aux hommes. C'est par là en effet que la langue est utile, en permettant la communication la plus étendue possible, de sorte qu'elle ne peut pas être la propriété de quelques individus seulement dont les affinités de goût seraient particulièrement prononcées, mais doit être commune à toute la société, qui comprend une grande variété de caractères. Par suite, devant servir à un usage général, le langage général vise les choses d'un point de vue plus général que celui des divers individus, et fixe ainsi les valeurs en fonction des intérêts généraux[39]. En effet, plus nous vivons en société, plus nos sentiments s'échangent avec ceux des autres, nous obligeant ainsi à tenir compte d'autres perspectives que la nôtre; c'est pourquoi, plus nous conversons, plus nous nous transportons au point de vue général du langage, qui permet la communication la plus aisée entre les hommes, même lorsqu'ils ne se connaissent pas. Par ces contacts sociaux et l'usage de la langue, nous sommes donc amenés à former dans nos jugements esthétiques et moraux un critère général, stable et indépendant des variations de nos situations individuelles. Bien entendu, ce n'est pas notre personne qui devient générale par l'usage de la langue, elle en est aussi incapable qu'une idée particulière de devenir générale pour représenter l'idée générale. Non, notre

38. *Of the standard of Taste*; H III 266.

39. «General language (), being formed for general use, must be moulded on some more general views, and must affix the epithets of praise or blame, in conformity to sentiments, which arise from the general interests of the community.» EPM 5,2; H IV 215.

cœur continue toujours de juger à partir de son propre point de vue; seulement il est influencé par les jugements que la langue autorise ou incite à exprimer, de sorte que nous tombons au moins d'accord avec les autres dans nos discours; et c'est le point le plus important, étant donné que notre langage nous exprime en tant qu'êtres sociables[40], et que, formant pour ainsi dire la pensée de la société, la langue détermine largement notre conduite générale, en tant que, grâce à l'instinct d'imitation et au sens de l'obligation, les valeurs qui s'expriment en elle deviennent des motifs puissants pour les volontés particulières.

Avec la société, avec le langage, avec la convention, il apparaît donc un nouveau critère du goût, qui dépasse le pur sentiment ou le goût singulier sans s'en rendre indépendant, car il le modifie à partir de lui-même, comme l'intérêt particulier se transforme lui-même dans la société pour devenir justice. Il intervient ici une sorte de raison, dont nous avons vu à propos de la justice qu'elle était partiellement causale et en majeure partie passionnelle. C'est cette raison qui, par son jugement, corrige la partialité naturelle de nos sentiments. Au demeurant, ce jugement correcteur, qui est à l'origine des valeurs sociales générales, n'intervient pas seulement dans le domaine des relations interhumaines, mais c'est lui également qui contribue à nous donner une idée objective de la nature, détachée de la limitation propre à la perspective du sujet individuel. En effet, qu'il s'agisse de juger des qualités objectives d'une chose ou de juger impartialement de la beauté d'un corps ou d'une action, l'artifice par lequel nous corrigeons notre jugement immédiat, partial ou subjectif est le même. Car, selon qu'une action vertueuse nous est bénéfique ou non, nous en ressentons un plaisir plus ou moins grand, et ce phénomène est comparable à celui de la perspective visuelle, qui nous fait paraître plus ou moins grandes les choses selon qu'elles sont plus ou moins proches. Pourtant, cette différence dans le mode d'apparition ne nous empêche pas de dire que le mérite d'une action reste le même, qu'elle soit accomplie loin de nous, sans que nous en puissions tirer aucun avantage, ou qu'elle soit au contraire faite directement en notre faveur, de même que nous affirmons

40. «The intercourse of sentiments, (), in society and conversation, makes us form some general unalterable standard, by which we may approve or disapprove of characters and manners. And though the heart takes not part with those general notions (); yet have these moral differences a considerable influence, and being sufficient at least, for discourse, serve all our purposes in company.» EPM 5.2; H IV 215. & THN 3.3.3; H II 359. & THN 3.3.1; H II 341.

qu'une chose conserve sa grandeur indépendamment de sa distance par rapport à l'observateur. Or il y a là une contradiction entre ce que nous disons et ce que nous percevons effectivement. Et, néanmoins, partout où ces deux représentations se contredisent, nous prenons habituellement parti pour la norme générale représentée dans le langage, contre celle de la perception immédiate. Plus encore, nous allons jusqu'à élever la norme du jugement général au niveau d'un critère de vérité autorisant à considérer comme fausses les perceptions qui la contredisent. C'est ainsi que les illusions des sens et les parti pris s'expliquent comme des erreurs par rapport à la vérité générale, conventionnelle, linguistique ou objective. C'est grâce à ce jugement objectif aussi que nous inversons la perspective naturelle selon laquelle le moi se constitue immédiatement comme le point de référence universel, afin de fixer l'objet dans sa valeur générale, interpersonnelle ou sociale — ou mieux encore, intersituationnelle —, et que nous expliquons les différences d'apparences des choses par la situation différente des observateurs dans un espace objectif englobant. Ce renversement constitue la pensée objective et le langage, et il donne au monde une assise interpersonnelle stable, grâce à laquelle nous pouvons penser et parler en nous libérant dans une certaine mesure de notre situation propre et momentanée. Bref, par la simple correction des représentations perceptives personnelles, la raison correctrice immanente à la convention et au langage permet de communiquer à tous ceux qui se soumettent à la norme générale[41].

On voit ainsi que l'objectivité — dans son sens fort — n'est pas antérieure à la société et au langage. Elle se fonde sur la capacité qu'a l'imagination premièrement de rassembler ses idées par ressemblance, deuxièmement de les considérer abstraitement, et troisièmement de représenter des objets — c'est-à-dire de produire des copies des impressions et d'organiser les perceptions en collections stables ou en «substances». En effet, par nature, tout objet est déjà une notion générale (ou plutôt collective, car la généralité implique une certaine orientation de la collection selon un seul type de ressemblance), si bien que la

41. «The judgment here corrects the inequalities of our internal emotions and perceptions; in like manner, as it preserves us from error, in the several variations of images, presented to our external senses. The same object, at a double distance, really throws on the eye a picture of but the half the bulk; yet we imagine that it appears of the same size in both situations; because we know, that, on our approach to it, its image would expand on the eye, and that the difference consists not in the object itself, but in our position with regard to it. And, indeed, without such a correction of appearances, both in internal and external sentiment, men could never think or talk steadily on any subject.» EPM 5,2; H IV 214.

constitution du monde objectif dépend de celle du monde social dans l'exacte mesure où les idées générales supposent le langage et, partant, la convention. Or la nouvelle norme du vrai, celle de la généralité comme objectivité, implique, outre les idées générales des «substances» diverses, la notion générale des perspectives personnelles, c'est-à-dire la conception des personnes et de leurs situations comme des objets comparables; bref, la pensée objective au sens fort suppose la création d'une généralité de second degré, dépendant de l'échange interpersonnel — donc de la société et du langage — à un bien plus haut point encore que l'objectivité purement subjective, attendu que, maintenant, ce sont les perspectives elles-mêmes qui doivent se rassembler dans la notion générale et être ainsi objectivées[42]. Dans ces circonstances, plus nous comparons notre vue à celle des autres, plus nous conversons et nous plaçons au point de vue général de la communication qu'implique et promeut la langue, plus nous acquérons la faculté de saisir les choses selon leurs valeurs générales, et, dans un mouvement circulaire qui va se renforçant constamment, plus nous favorisons à nouveau la communication[43].

Non seulement le langage ou les relations sociales aident à la formation des idées générales, mais ils sont indispensables à la création du critère de l'objectivité; car, si, dans l'idée générale, chaque idée particulière peut tour à tour représenter la notion entière, selon les besoins du raisonnement, la norme de l'objectivité, elle, ne laisse pas cette liberté à chaque situation personnelle de servir de critère selon les commodités de la conversation, mais elle fixe lesquelles ont ce droit de représentation au niveau de la convention. Ainsi, par exemple, le discours sur la couleur d'un objet est réglé par une norme précise, demandant que la couleur soit définie à partir de la perception d'hommes dont la vue soit «bonne» — c'est-à-dire habituellement en accord avec celle des autres —, et que l'objet soit placé dans une situation type, ou normale, ou habituelle, savoir à la lumière naturelle du jour. Les autres perceptions, dépendant d'un point de vue différent, ne viennent pas simplement entrer en concur-

42. «Such corrections are common with regard to all the senses; and indeed 'twere impossible we cou'd ever make use of language, or communicate our sentiments to one another, did we not correct the momentary appearances of things, and overlook our present situation.» THN 3.3.1; H II 341.

43. «The more we converse with mankind, and the greater social intercourse we maintain, the more shall we be familiarized to these general preferences and distinctions, without which our conversation and discourse could scarcely be rendered intelligible to each other.» EPM 5.2; H IV 214.

rence avec la perception normale ou objective, mais elles sont rejetées comme des apparences subjectives, même si la science «objective» doit reconnaître par ailleurs que la couleur, par exemple, n'a pas d'autre existence que celle de ses perceptions[44]. Or il va de soi qu'aucune nécessité physique n'oblige les hommes à élire ce critère précis plutôt qu'un autre, attendu qu'il ne découle d'aucune vérité absolue ou probable (si ce n'est peut-être les conditions de perception habituelles des gens; et encore, il est toujours possible de déroger à cette norme). Par conséquent la norme de l'objectivité dépend finalement de la convention.

Les peintres qui ne respectent pas la couleur locale des choses, par exemple, ne représentent pas la nature faussement par rapport à elle-même, mais par rapport à la convention: ils contreviennent simplement à la norme établie et imprimée dans le langage, si bien qu'ils rompent dans cette mesure la communication et le pacte social. Au reste, cette contestation de la convention dans l'art ne peut jamais être absolue, car, pour s'adresser aux hommes, l'œuvre doit nécessairement entrer dans le cadre du pacte social, et c'est pourquoi elle peut à son tour proposer elle-même une attitude conventionnelle face à elle et réclamer du public la capacité de changer de situation et de trouver celle que l'œuvre propose et définit comme la norme à partir de laquelle elle doit être jugée. En d'autres termes, dans l'art aussi, l'acte de communication fait toujours appel à la capacité de l'homme civilisé de se situer au point de vue de la généralité et d'entrer dans une situation conventionnelle particulière différente de celle où il se trouve naturellement. En effet, comme toutes les réalités sociales ou conventionnelles, chaque œuvre d'art doit être perçue d'un certain point de vue précis, propre à elle, et à partir duquel seul elle peut être jugée «objectivement», selon son effet voulu[45]. Au contraire, elle reste fermée à ceux qui ne se transportent pas — réellement ou imaginairement — dans la situation requise, et leur jugement ne vaut pas, ou n'a pas de valeur «critique» ou objective, car il ne respecte pas la convention réglant la communication avec les œuvres d'art. C'est ainsi que l'art et la critique dépendent d'une convention particulière tendant à établir un critère objectif par lequel la correction des goûts anarchiques et différents des diverses personnes produit une convergence dans le bon goût[46].

Ainsi, dans tous les domaines où les hommes sont naturellement contraires — qu'ils s'opposent entre eux ou à eux-mêmes — et où cette contrariété peut s'expliquer par une différence de situation personnelle, il s'établit dans la société, dans le langage, des normes générales définissant la situation

44. «The appearance of objects in day-light, to the eye of a man in health, is denominated their true and real colour, even while colour is allowed to be merely a phantasm of the senses.» *Of the Standard of Taste;* H III 272.

45. «Every work of art, in order to produce its due effect on the mind, must be surveyed in a certain point of view, and cannot be fully relished by persons, whose situation, real or imaginary, is not conformable to that which is required by the performance.» *Of the Standard of Taste:* H III 276.

46. *Of the Standard of Taste;* H III 278.

dans laquelle la chose doit être placée ou dans laquelle les juges doivent se transporter afin que le jugement soit objectif. Et il n'en va pas autrement pour les jugements moraux, car, naturellement, le sentiment moral ne se distingue guère, sur ce point, des autres passions visant l'homme, son caractère et ses actions*. En effet, l'amour ou l'intérêt entraînent facilement la louange et se mélangent au pur plaisir esthétique, de même que la gourmandise ou l'amour du bien-être nous incitent souvent à trouver la vigne plus belle que les ronces, par exemple, indépendamment des purs attraits optiques de ces deux sortes de plantes. Par suite, tant que chacun juge des mérites des autres à partir de sa position singulière, les hommes sont isolés dans leurs jugements et ne se retrouvent qu'ici et là au gré de leurs sympathies et des circonstances, de sorte qu'ils restent dans une large mesure incapables de raisonner ensemble et de parvenir à des conclusions stables. Pour se mettre d'accord, ils doivent donc ici aussi désigner un point de vue fixe d'où les jugements moraux devront être portés, et mettre fin ainsi aux contradictions non pas par l'adhésion à une sorte de résultante de tous les jugements particuliers**, mais par leur accord naturel dans une situation conventionnelle ou artificielle[47].

Voilà pourquoi la morale portée par le langage ne contredit pas tant le sentiment qu'elle ne le corrige. La convention nous demande seulement de nous transporter, par l'imagination, dans une situation précise, «générale», indépendante de notre position réelle; mais une fois installé là, ce sont bien nos sentiments qui jugent alors de la valeur des caractères et qui donnent leur sens moral aux termes du langage. En conséquence, il n'y a pas deux principes des jugements de valeur, mais un seul, qui se corrige et se stabilise conventionnellement***.

6

Nous avons déjà noté que ce jugement corrigeant les sentiments peut être nommé «raison» dans le même sens que les passions calmes. En effet, comme la raison passionnelle, la norme conventionnelle établit un ordre stable qui permet de donner aux passions des buts plus généraux et de leur faire viser

47. «Every particular man has a peculiar position with regard to others; and 'tis impossible we cou'd ever converse together on any reasonable terms, were each of us to consider characters and persons, only as they appear from his peculiar point of view. In order, therefore, to prevent those continual *contradictions*, and arrive at a more *stable* judgment of things, we fix on some *steady* and *general* points of view; and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation.» THN 3,3,1; H II 340-41.

un bien plus grand et plus constant. Voire, dans la mesure où ces nouvelles valeurs ne viennent pas simplement s'imposer de l'extérieur aux hommes, mais sont les objets de certaines de leurs passions réelles, renforcées et stabilisées par la vie sociale, la raison qui se manifeste dans la langue est celle même que forment les passions calmes. Et, plus encore, c'est justement au niveau du langage et de la convention sociale que les passions calmes ou le goût méritent le plus leur titre de raison; car le langage fait réellement dominer un nouvel ordre, qui prolonge celui de la causalité naturelle, le reprend et l'achève en quelque sorte. La raison causale elle-même consiste en effet en une liaison instinctive des perceptions, de telle façon qu'elles reçoivent une cohérence et font naître ainsi le système de la réalité ou la représentation du monde, cet ordre représenté devenant alors un critère de «vérité» qui se superpose à la certitude intuitive et oriente l'imagination vers un type de connaissance où la simple contrariété vient prendre le rôle de la contradiction, et où l'adéquation de l'idée à l'objet vient se substituer à la pure réflexion ou conscience. Bref, la raison causale mérite son nom de raison dans la mesure où elle rend compte d'un ordre de l'être — celui de la réalité —, et où elle le délimite (comme la raison absolue délimite le champ de l'existence absolue), décidant ainsi de la «vérité» des choses ou de leur «non-vérité» (c'est-à-dire, ici, de leur réalité ou de leur irréalité). Or le goût, le sens esthétique et moral, le langage, la convention sociale, instituent de la même façon un nouveau niveau de réalité ou d'être, dont les normes conventionnelles constituent le critère de «vérité» et, partant, la «raison» qui détermine ce qui appartient ou non à cet ordre, c'est-à-dire ce qui existe ou n'existe pas selon la convention ou la réalité sociale. Ainsi, tandis que la première raison — la raison intuitive et démonstrative — délimite l'existence absolue, et que la seconde — l'entendement causal — définit la réalité, dont l'existence est limitée au champ de la représentation, la troisième raison — la raison passionnelle et conventionnelle — détermine l'existence et les frontières de la signification. Visant des ordres distincts, ces trois raisons ont aussi leur «conscience» spécifique, définie chaque fois par un mode différent de vérité: la raison absolue est pure perception, intuition et certitude; la raison causale est croyance et probabilité (ou inférence); la raison morale ou sociale enfin est langage et convention. On voit également de quelle manière ces trois genres de connaissance humiens se hiérarchisent, les premiers formant les conditions et

la vérité des derniers, vu que, du premier au second genre, on passe de l'existence absolue à l'illusion réelle, et du second au troisième, de la nature à l'artifice — l'artifice pouvant d'ailleurs proliférer de telle façon que cette division se multiplie à volonté.

Cette distinction des types de raisons, ou des modes de connaissance, ou encore des genres de vérités, donne enfin son sens à la philosophie au sein de la pensée humienne. Car, disions-nous, la philosophie recherche la vérité absolue, la seule vraie science; mais l'existence absolue est identique à la certitude, si bien qu'elle est éternelle, toujours présente et qu'il n'y a aucun sens à vouloir la faire advenir, vu qu'une telle progression contredirait sa nature. Or, pour comprendre que la philosophie puisse se constituer dans le temps, comme une recherche, il faut remarquer qu'elle appartient à l'ordre du langage et que cet ordre — ou la conscience linguistique — n'est pas nécessairement adéquat à la certitude, quand bien même il n'a pas d'autre existence que celle, absolue, des perceptions et qu'il s'explique donc entièrement dans la raison intuitive. Dans ces conditions, la philosophie a une tâche réelle: celle d'exprimer la connaissance absolue dans le langage et d'établir la correspondance des trois «raisons» — ou des trois «consciences», ou des trois niveaux de «connaissance» —, afin de réouvrir le passage entre la convention, la nature et l'être pur. Cette voie est celle de l'analyse, et sa méthode conventionnelle de l'indiquer est le défi*. Car, pour le philosophe, il s'agit toujours de passer et de faire passer des signes aux idées, et des idées aux impressions (ou des représentations aux perceptions). Dans certains cas cette analyse est immédiate et automatique — ainsi, par exemple, quand je dis le mot «rouge», je me représente aussitôt sa signification, le rouge réel, et je le conçois aussitôt absolument (ou presque) —; mais dans d'autres cas l'analyse se complique et doit faire intervenir la structure complexe des divers systèmes constitutifs des divers ordres de l'être pour établir d'abord la signification réelle du signe et découvrir ensuite l'être vrai des représentations. C'est pourquoi la définition de notions telles que celles de substance, de nécessité, de cause, de justice, de promesse, de valeur, etc., réclame de la part du philosophe une grande subtilité, et est sujette à mille erreurs. Et c'est aussi la raison pour laquelle le philosophe découvre justement la complexité de la nature et du langage lorsqu'il cherche à expliquer, paradoxalement, la vérité de l'erreur**.

REFLEXION ET ACTION

1

L'explication humienne de l'erreur repose sur la distinction des divers systèmes qui se constituent à partir des existences absolues et se rendent dans une certaine mesure autonomes. Certes, les ordres imaginaires ne peuvent pas se séparer des perceptions qui continuent à former tout leur être, mais ils établissent des hiérarchies entre ces existences absolues et les comprennent ainsi dans un ordre qui devient le point de vue de leur apparition. C'est donc la genèse de raisons, de consciences ou de perspectives différentes de la pure perception ou intuition qui rend possible l'inadéquation et l'erreur. Cette solution rejoint évidemment celle de Spinoza, qui discerne lui aussi plusieurs perceptions ou consciences impliquant toutes la science absolue dont elles se distinguent pourtant. Il est vrai que, à première vue, les trois principaux genres de connaissance du Hollandais ne recoupent pas entièrement ceux de Hume. Néanmoins, le principe de la genèse de l'erreur est bien le même chez les deux philosophes: savoir l'apparition d'un point de vue extérieur à la science absolue et l'inadéquation qui naît entre cette existence dérivée et sa condition absolue. En outre, dans les deux pensées, les modes de connaissance extrinsèque ne deviennent inadéquats que par l'intermédiaire d'un néant (si l'on peut dire) ou par une sorte d'oubli de la condition de tout être et de toute connaissance, si bien que la tâche de la philosophie consiste à faire redécouvrir la présence éternelle de l'absolu enveloppée au sein de l'erreur même. La vraie science purifie donc l'idée partielle de son manque afin de la concevoir dans sa complétude ou son existence absolue. Et même si la tactique diffère de part et d'autre — même si, d'un côté, l'usage originel du langage indique souvent la vraie genèse des significations et leur vérité, tandis que, de l'autre, le langage doit être purifié par des définitions et l'intégration des termes dans un nouveau système de relations qui fixent leur sens précis —, la stratégie reste cependant identique de part et d'autre, car il s'agit tou-

jours de transformer la signification en une expression de l'absolu.

Voilà donc pourquoi la science absolue peut réclamer certaines actions et exiger la réalisation de certains ordres plutôt que d'autres au niveau de l'imagination (ou dans l'illusion, ou dans la réalité, si l'on préfère). En effet, c'est parce que l'existence absolue engendre le système du monde extérieur et que celui-ci tend à se refermer sur ses relations et à faire oublier sa cause absolue, c'est parce que l'imagination s'explique par l'entendement, parce que le premier genre de connaissance constitue immédiatement notre esprit (défini empiriquement comme la collection de ses imaginations), et parce que nous sommes des parties de la nature qui retombent constamment dans l'extériorité de la vie naturelle, c'est pour cela que nous devons chercher à modifier cet ordre contingent, si nous voulons ouvrir et maintenir ouvertes les voies vers l'absolu. Alors face à la conscience de cette tâche du sage, importe-t-il encore qu'on conçoive comme Hume la philosophie comme une pratique du langage visant à accorder le discours avec la raison intuitive et éternelle (la raison causale servant ici d'intermédiaire), ou qu'on confonde dans un même genre les connaissances par signes et par expérience vague, comme Spinoza, afin d'agir directement sur toute l'imagination et de lui donner une forme telle qu'elle entre en communion avec sa cause véritable et réfléchisse son être absolu? Certes, dans le premier cas, la philosophie risque de se limiter au discours, tandis que, dans le second, elle implique aussitôt l'éthique et va jusqu'à se confondre avec elle. Nous retrouvons donc à ce niveau de la discussion la divergence entre la tendance humienne à séparer la vérité et la morale, et la tendance spinoziste à identifier la connaissance et la vertu, puisque, si la philosophie n'est pas seulement la mise en forme d'un discours, mais celle de toute l'imagination, alors la forme que requiert l'expression de la vérité est l'action morale elle-même, la vertu, tandis que son discours est celui de l'éthique.

Il découle de cette identité de la raison et de la vertu que l'éthique philosophique est soumise au même mouvement paradoxal que la quête de la science parfaite, car la manifestation de l'absolu dans le contingent a déjà pour condition sa présence éternelle en lui, puisque, les imaginations — ou les affects — étant des idées qui enveloppent d'une part l'idée de Dieu et comprennent sa vérité, tandis qu'elles sont d'autre part des parties de la nature comprises par l'intermédiaire des autres

parties et perdues dans cette extériorité pour les esprits finis, le sage doit dans ces conditions faire un étrange détour pour récupérer, paradoxalement, ce qu'il n'avait jamais cessé de posséder, savoir la vérité ou la lumière même qui lui permet de chercher. En effet, la science absolue est la connaissance de Dieu (au sens objectif et subjectif), si bien que l'homme ne peut rien connaître sans lui ou hors de lui. Or, étant la cause de soi, la réflexion absolue, Dieu est immédiatement adéquat à lui-même, dans sa simplicité indivisible. Cependant, la cause de soi est également la cause des choses et, partant, celle de la nature dans laquelle paraît l'extériorité. Ainsi la connaissance vraie est-elle double aussi — parfaite en soi, et tournée vers le monde extérieur —, et la méthode la plus parfaite (donc la seule authentique) est celle qui part de l'idée donnée, de l'être le plus parfait, et en fait la norme selon laquelle l'homme doit diriger son esprit[1]. Elle montre comment obtenir une idée claire et distincte de Dieu en partant de notions très simples, les notions communes, afin d'en déduire ce qui appartient à la nature divine. Ensuite, une fois l'existence de Dieu perçue dans sa présence nécessaire en tout être, il devient évident que toute chose est conçue par la nature divine qu'elle enveloppe, de sorte que toute idée est nécessairement adéquate et vraie[2]. De cette façon, la philosophie trace pour ainsi dire un cercle autour d'un autre, puisqu'elle part de la certitude — qui est déjà pure réflexion — pour revenir par divers intermédiaires à cette certitude et s'en assurer en quelque sorte. Le paradoxe est d'autant plus grand que la réflexion médiate du philosophe n'accroît pas la certitude originaire, mais montre simplement que l'idée la plus parfaite n'est pas différente de n'importe quelle idée adéquate, si bien que la certitude de départ se retrouve inchangée à la fin. Et de surcroît, maintenant, ce paradoxe n'est plus seulement celui du discours philosophique, comme chez Hume, mais encore celui de l'éthique, où l'action devient transitive et absolue à la fois, la raison s'identifiant à la vertu.

Il y a assurément des manières de discourir qui sont fausses, qui privent les mots de leur sens et tombent dans l'absurdité.

1. «Perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda.» TIE: S II 16.

2. «Ut Dei natura clare, et distincte a nobis possit concipi, necesse est, ut ad quasdam notiones simplicissimas, quas communes vocant, attendamus, et cum iis illa, quae ad divinam naturam pertinent, concatenemus, atque tum primum perspicuum nobis fit, Deum necessario existere, et ubique esse, tumque simul apparet, omnia, quae concipimus, Dei naturam in se involvere, perque eandem concipi, et denique omnia illa vera esse, quae adaequate concipimus.» TTP 6, adnot.: S III 252-53.

Mais y a-t-il aussi de telles façons d'agir? Certes, en un sens, le discours est déjà une action, de sorte qu'en ce cas au moins une action peut avoir un rapport à la vérité et à l'erreur. Toutefois les phrases ont d'habitude une valeur de vérité en tant qu'elles signifient seulement, et non pas en tant qu'elles sont des actes. Ainsi, on hésitera à dire d'une promesse qu'elle est fausse, car elle constitue justement un acte, et ne paraît pas comme telle concernée par les valeurs de vérité. En effet, à en croire Hume, une action peut être bonne ou mauvaise, jamais vraie ou fausse. Or, dans la promesse, par exemple, j'accomplis quelque chose, je crée une obligation, bref, j'agis et ne signifie pas simplement, de sorte que ma promesse peut être bonne ou mauvaise, mais n'a rien pour autant à voir avec les valeurs de vérité. Et pourtant, ne puis-je pas faire aussi une fausse promesse[3] ? Non seulement en effet il est possible de promettre et de ne pas tenir parole — auquel cas la promesse n'est pas encore fausse en soi —, mais on peut encore promettre par jeu, par exemple, et détromper ensuite les victimes de cette feinte, ou laisser paraître aussitôt la tromperie grâce à un contexte contradictoire et suspendant le sérieux de la promesse. Par suite, la signification de la promesse en tant que telle peut effectivement être modifiée par d'autres signes, de sorte que l'action se révèle fausse, dans le sens de feinte ou de trompeuse. Et, comme toutes les actions sont également des signes, il est évident que le cas de la promesse a une valeur générale, et que la connaissance intervient de cette manière dans toute la morale.

Cependant, est-ce ainsi que Spinoza entend lier les actions aux idées adéquates et les passions aux inadéquates? Certes, il est de fait que les actions manifestent la vraie nature de l'agent (vu qu'il en est la cause adéquate), tandis que les passions ne l'expriment qu'à demi et ne permettent donc pas de la connaître vraiment. N'est-ce pas du reste pour cette raison aussi que la vertu et la tromperie sont incompatibles[4] ? Toutefois la vertu est-elle vraie parce qu'elle ne trompe pas? Peut-être oui, mais seulement en ce sens que plus nous agissons, plus nous avons d'idées adéquates, et plus, par suite, nous connaissons notre nature et celle des choses.

Pour résoudre la question, respectons comme il se doit la différence des attributs qui nous demande d'examiner chaque

3. EPM 3,2; H IV 193n.
4. E 4,72&d; S II 264.

chose dans son ordre propre. Or, de même que la connaissance ne peut se fonder que dans la connaissance (la pensée s'expliquant par la pensée seule), l'action doit venir de l'action (cette déduction restant indépendante de la diversité des attributs, attendu que la puissance ou l'action de Dieu n'est pas constituée par l'un seul d'entre eux, mais par tous). Donc, dans son sens précis, la vertu exprime seulement la puissance de l'homme, c'est-à-dire son essence ou sa nature en tant qu'active. Ainsi, de même que la vraie science a son origine dans la certitude absolue, la vertu, ou l'action en son sens positif, doit provenir entièrement de la cause de soi, ce qui est évident. Autrement dit, considérée maintenant sous l'attribut de la pensée, la vertu se fonde dans la science intuitive.

Toutefois, au lieu de situer l'éthique au seul niveau du troisième genre de connaissance, Spinoza l'installe dans le second et identifie la vertu à la raison, plutôt qu'à la pure intuition. Or la raison est justement le paradoxe du détour de la vérité revenant à elle-même, ou de la redécouverte de Dieu à partir de lui-même, au moyen des notions communes, qui obligent à dépasser la raison vers sa propre origine: à savoir l'idée adéquate. Car, nous le savons, la raison se fonde sur l'intuition, les notions communes elles-mêmes étant conçues comme les idées adéquates d'essences individuelles, et la raison ne se détournant en quelque sorte de la science intuitive que par son application de cette science, orientée vers l'abstraction et l'imagination. Or c'est par ce mouvement justement que la raison peut ressaisir les abstractions dans leurs relations extérieures ou abstraites — c'est-à-dire dans le lieu de leur fausseté — selon la vérité de leur production, car la science rationnelle déduit les choses d'une idée adéquate et rend ainsi adéquate leur idée par la manifestation de la cause dans l'effet — dans la mesure du moins où celui-ci provient de cette déduction. Or nous verrons que ce mouvement constitutif de la physique rationnelle et allant du tout à la partie pour viser les choses telles qu'elles se donnent dans l'expérience (ou dans l'imagination) est également celui de la vertu.

En effet, en tant qu'une idée enveloppe la nature de Dieu, il suffit de la considérer en elle-même — selon sa norme intérieure ou par réflexion — pour la découvrir adéquate, car toute imagination, aussi fausse qu'elle paraisse, aussi obscure qu'elle soit dans ses *indications* sur les modes représentés, contient sa vérité parfaite dans la positivité de sa nature. C'est pourquoi il est inutile de déduire une idée de l'autre — c'est-à-dire d'une notion

commune — pour la concevoir dans sa vérité absolue, et, dans cette mesure, le philosophe n'a pas besoin de la raison. Au contraire, même, la science de l'inadéquat ou des parties selon leur composition entraîne indéfiniment la pensée de totalité en totalité, d'individu en individu, et laisse tout esprit fini dans la contingence. Néanmoins, il est vrai, cette translation indéfinie de la pensée d'une chose à l'autre n'est pas obligatoire pour la raison, car chacune des totalités atteintes (pourvu qu'elle soit assez simple) peut être comprise dans sa vérité éternelle et immanente*; et la raison se distingue de l'imagination justement par le fait qu'elle prend un tel point de départ pour sa déduction, au lieu d'errer au hasard des rencontres. Toutefois, on peut toujours se demander quel est l'intérêt de ce procédé rationnel, vu que, toute science dépendant de la réflexion, il semble plus simple de connaître directement les choses par le troisième genre de connaissance. Évidemment, l'intuition est la condition de tout savoir et l'accès le plus immédiat et le plus sûr à la science. Pourtant, nous ne pouvons pas tout connaître ainsi, par simple vue en quelque sorte, car, dans la science intuitive, l'ordre de l'imagination, c'est-à-dire l'extériorité de l'illusion, disparaît entièrement, et devient donc inconnaissable. En revanche, la raison ne saisit pas simplement la vérité de l'imagination, mais elle retrouve la genèse de sa partialité et comprend ainsi adéquatement l'idée dans son inadéquation. Bref, encore une fois, la raison ne conçoit pas seulement la vérité éternelle de toute idée, mais découvre la vérité même de l'erreur, à l'instar de la critique humienne. Or rejoindre l'imagination en tant que telle, c'est aussi saisir la vie, celle de l'homme en tant qu'individu, la vie finie, historique, terrestre, celle où nous agissons dans le monde, celle où notre essence n'est plus simplement puissance absolue, mais conatus ou désir d'une perfection médiate.

2

Comme l'action et la vérité se correspondent exactement — étant la même chose dans la pensée —, ce qui vaut pour l'une vaut pour l'autre. Par conséquent, tout ce que nous faisons par passion peut être accompli purement activement, par vertu ou par raison, car tout affect est doué d'un conatus qui constitue son essence active et exprime la puissance absolue de Dieu. Il s'ensuit que l'âme agit dans la mesure où elle possède un affect qu'elle comprend parfaitement — ou dont elle a l'idée adéquate,

vu qu'un affect est aussi une image ou une idée. Ainsi, de même que chaque idée contient sa vérité absolue, chaque passion comprend sa puissance (ou son essence active) absolue, de sorte que, prise en elle-même — ou conçue clairement et distinctement —, toute passion se transforme en action. L'homme peut donc devenir actif par réflexion, de même que, par réflexion aussi, il atteint à la certitude; autrement dit, toute passion cesse d'être passion dès que nous en formons l'idée claire et distincte[5]. Or il n'y a évidemment aucune affection qui ne puisse être connue de cette façon, vu que toute imagination enveloppe l'idée de Dieu, si bien que chaque passion renferme l'action qui la constitue dans la perspective de Dieu et du sage.

Cependant, de même que la raison peut aussi expliquer les idées particulières par d'autres — par les notions communes, c'est-à-dire par les totalités auxquelles les idées singulières appartiennent —, de même les passions peuvent également se transformer en actions par déduction à partir d'une autre action, si bien que nous pouvons aussi devenir actif en comprenant tous nos affects comme dépendant de l'essence active constitutive de notre personne[6]. Toutefois, cette mutation des passions en actions par l'intermédiaire de leur lien à notre conatus n'est plus si immédiate que la mutation découlant de la réflexion en Dieu. Car il ne suffit plus de saisir le caractère expressif de tout affect, par lequel il se manifeste en tant que mode de la substance — et partant comme comprenant en lui sa cause adéquate absolue —, mais il s'agit de déduire chaque affect à partir de l'âme et donc de le comprendre comme exprimant un conatus particulier — c'est-à-dire un autre mode — en tant que sa cause adéquate (ou plutôt quasi adéquate, attendu que la raison n'atteint qu'à une quasi-éternité). Autrement dit, l'action rationnelle est celle qui découle de la nécessité de notre nature considérée en soi[7], la raison pouvant instaurer un rapport de tout à partie entre l'âme et ses actions particulières, de telle sorte que l'une explique les autres.

La capacité qu'a l'homme de faire tout ce qu'il fait de manière active peut s'expliquer d'une façon simple; car un acte n'est en soi ni bon ni mauvais, mais tantôt l'un, tantôt l'autre, ou, ce qui revient au même, tantôt raisonnable, tantôt non,

5. «Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram, & distinctam formamus ideam.» E 5,3; S II 282.

6. «Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possimus absque eo a ratione determinari.» E 4,59; S II 264.

7. «Ex ratione agere nihil aliud est, quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur.» E 4,59; S II 264.

selon son rapport à notre désir[8], de sorte que tout affect peut s'expliquer par notre âme dans la mesure où il peut devenir une idée adéquate de notre esprit; or toutes nos imaginations — ou tous nos affects — font partie de notre âme. Bref, c'est le même appétit qui nous rend tantôt actif, tantôt passif[9]. Néanmoins, en réalité, les affects ne s'expliquent pas tous aussi bien ou aussi immédiatement par l'âme qu'ils contribuent à composer, car un grand nombre d'entre eux impliquent une référence complexe à d'autres causes finies, à d'autres individus dont nous ne formons qu'imparfaitement les idées, si bien que les causes de ces passions se perdent pour nous dans l'obscurité de la représentation. Tous les degrés d'étrangeté de ces causes dans l'imagination étant possibles, on comprend que les actions des hommes soient vertueuses aussi à des degrés divers. Il faut considérer de surcroît que le bien suprême, le critère de tous les vrais biens, ne se confond pas simplement avec notre âme actuelle, mais qu'il représente le modèle de l'homme parfait, dans lequel l'homme n'est plus considéré comme un individu concret singulier, mais comme la nature commune de l'homme, comme la loi de la communauté des individus particuliers, comme la nature des êtres sociaux vus dans leur rapport à la société. Dans ces conditions, la déduction des actions se complique dans l'éthique rationnelle du fait que l'origine des biens n'est plus la seule âme singulière de la personne concernée, mais aussi la société ou l'humanité, par lesquelles les hommes s'expliquent justement dans une large mesure en tant qu'êtres moraux rationnels. Voilà comment, au contraire de l'intuition, la raison devient sélective et en vient à discerner le bien du mal, à l'instar de l'appétit le plus fruste. En effet, par son engagement dans les rapports de tout à partie, la raison peut distinguer non seulement les actes directement déductibles de notre nature de ceux qui exigent une explication plus médiate, mais encore les actions découlant en nous de notre nature humaine commune, de celles qui nous opposent au contraire au modèle de l'homme parfait*.

Étant donné que la vertu correspond à la vérité en tant que celle-ci est non seulement certitude absolue, mais également raison, attendu aussi que le bien suprême représente le modèle commun de l'homme parfait, l'origine des vrais biens réside dans les notions communes — en tant qu'elles sont communes aux

8. E 4.59d2; S II 255.
9. «Unum, eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere, quam pati dicitur.» E 5.4s; S II 283.

hommes et qu'elles constituent leur nature commune, à savoir, justement, la raison. Par suite, dans la mesure où il découle de la raison et est une action authentique ou un vrai bien, un affect se rapporte nécessairement aux propriétés communes des hommes — c'est-à-dire à la nature de l'homme et à ses conditions, ou aux choses que nous ne pouvons cesser de penser comme présentes sans cesser aussi d'être hommes, bref, à ce qui constitue pour l'homme des critères constants et invariables, parce qu'il ne peut imaginer ces choses autrement qu'elles ne sont[10]. Il suit de là que les principes moraux sont, sinon des vérités éternelles, du moins des vérités quasi éternelles — car les notions communes sont certes éternelles en tant qu'idées adéquates, vu que leur vérité, leur nécessité ou leur éternité est celle-même de Dieu; toutefois, dans la mesure où l'application des notions communes implique l'extériorité et n'explique pas les essences singulières en tant que telles (c'est-à-dire dans leur nécessité absolue), la raison comprend seulement les choses sous le point de vue d'une quasi-éternité[11], quand bien même elle ne déduit rien qui ne soit nécessaire. Or, en tant que quasi éternelles, les normes morales se réfèrent au temps, quoique d'une manière non sélective; autrement dit, elles se rapportent à tous les temps et se présentent comme constantes. C'est pourquoi elles ont une valeur universelle et nous font juger les choses indépendamment du fait qu'elles sont considérées comme passées, présentes ou futures; tandis que l'imagination donne en revanche un poids différent aux diverses dimensions ou situations temporelles[12]. De cette façon, l'éthique ou la raison donne aux actions une valeur intemporelle, contredisant ainsi la tendance immédiate de l'imagination et rapprochant le jugement éthique rationnel de la science parfaite, bien qu'elles ne se confondent pas.

Appartenant à la raison et non à l'intuition, les valeurs morales ont un caractère dérivé et conservent quelque chose d'abstrait par rapport aux actions singulières dont elles constituent non pas la loi absolue, mais les règles extérieures. C'est pourquoi il est possible d'agir mal et de rester prisonnier des passions — ce qui arrive chaque fois que nous ne suivons pas la raison. Par contre, absolument, aucun affect ne peut être une

10. «Affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates, quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), & quas semper eodem modo imaginamur.» E 5,7d; S II 286.

11. «De natura Rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.» E 2,44c2; S II 126. & TTP 6; S III 86.

12. E 4,62; S II 257.

passion, pour la même raison qu'une idée ou une imagination ne peut être positivement fausse ou absolument imaginaire. Aussi le mal est-il défini par l'éthique rationnelle comme ce qui est inadéquat à la norme — abstraite ou externe — de l'homme parfait, comme ce qui ne peut pas s'en déduire directement et ne s'explique donc pas par elle, bref comme ce qui demeure «essentiellement» passion dans cette perspective.

En conclura-t-on que toutes les passions sont mauvaises? Certes non; car certaines d'entre elles, savoir les joies qui nous viennent de l'extérieur, sont bonnes quand elles ne nous détournent pas du bien suprême. Et pourtant, si une passion est bonne, ne s'accorde-t-elle pas de ce fait avec la raison et, partant, ne s'en déduit-elle pas de quelque manière? Assurément. Aussi les passions bonnes sont-elles également celles que la raison transforme en actions. En effet, une chose doit convenir avec notre nature pour nous être utile; d'où il suit que les passions joyeuses proviennent toujours des propriétés que les autres choses ont en commun avec nous, propriétés qui s'expliquent par la raison et transforment donc nécessairement nos passions en actions (sauf, il est vrai, lorsque certaines de ces propriétés contredisent celles du modèle de l'homme parfait et produisent ainsi des plaisirs limités, intenses et tendant à se développer de façon autonome, au détriment du reste de notre personne). Par opposition aux passions joyeuses, les passions tristes et mauvaises viennent des propriétés par lesquelles les choses sont contraires à notre nature, c'est-à-dire justement des propriétés que la raison ne peut pas déduire directement de la nature humaine[13]. (Assurément la raison peut toujours partir de notions communes plus universelles pour comprendre ces propriétés contraires à l'homme, car il existe d'autres totalités, d'autres individus supérieurs à la nature humaine, qui comprennent à la fois notre essence et celle de ces choses «mauvaises», si bien que la raison peut en saisir là les lois physiques; mais alors, la science rationnelle s'élève dans ces déductions au-dessus de la morale et des considérations de bien et de mal, dont nous savons qu'elles ne sont rien hors de la perspective humaine.)

Ainsi le bien se déduit-il de la raison éthique comme une sorte de vérité, tandis que le mal apparaît comme une erreur à ses yeux. Autrement dit, la raison éthique saisit toujours le mal comme quelque chose qui la transcende, de même que l'imagi-

13. E 4,30; S II 229.

nation se représente habituellement les objets comme la dépassant. C'est pourquoi, de même que l'erreur n'est rien de positif — ou rien de connaissable en soi — dans l'imagination, les objets représentés ne donnant lieu qu'à une connaissance inadéquate, de même les «erreurs» ou les «illusions» de la raison morale, c'est-à-dire le mal, ne peuvent non plus devenir les objets d'aucune autre connaissance que de celle, inadéquate, d'où elles sont nées, si bien que la connaissance du mal n'est effectivement qu'une connaissance inadéquate[14]*. La sélection qu'opèrent les règles de l'éthique — la distinction du vice et de la vertu — n'a aucune valeur absolue, mais provient seulement d'une limitation propre à la raison éthique, qui se place à l'unique point de vue de l'une d'entre les notions communes — à savoir celle, dérivée, de la nature humaine — dont elle fait la source de sa science. Le mal n'est donc rien d'autre que cette limite qui se dessine dans l'être sans le borner absolument; c'est l'au-delà des frontières de la vertu ou de la raison éthique, que cette raison ne peut atteindre qu'inadéquatement. C'est pourquoi, pour une science parfaitement adéquate, le mal disparaît entièrement; car ou l'intuition découvre immédiatement chaque affect en tant qu'action, ou la raison universelle déduit toutes les choses de l'univers total, dont elles expriment toutes des actions[15]. Au demeurant, dans cette vision parfaite, le bien disparaît également, comme la vérité, faute d'avoir un contraire auquel s'opposer, quoique, en un autre sens, ces valeurs positives restent seules présentes, mais transmutées dans les dimensions de la totalité ultime et de l'absolu. Bref, la distinction du bien et du mal, toutes les distinctions morales, toutes les règles de l'éthique naissent du choix d'un certain point de vue différent de la science universelle et du désir individuel, intermédiaire entre ces deux: savoir la nature humaine ou l'homme parfait. Par suite, la vertu de l'homme n'est pas identique à la raison tout court, car cette vertu-là serait celle de la nature — celle qui sert de point de vue à l'étude «mathématique» des affects des hommes, non comme des biens ou des maux, mais comme de purs êtres naturels, ou de simples figures géométriques[16] —, et une telle vertu ne s'oppose encore à aucun vice. Non, encore une fois, la vertu de l'homme est la raison éthique, qui devient telle par une limitation contingente ou conventionnelle**. Alors, les vertus se

14. «Cognitio mali cognitio est inadaequata.» E 4.64; S II 269.
15. «Si Mens humana non, nisi adaequatas, haberet ideas, nullam mali formaret notionem.» E 4,64c; S II 259.
16. E 3,p; S II 138.

déduisent effectivement de cette raison comme des vérités, mais leur origine n'est plus cependant la vérité universelle, elle se réduit à la simple vérité éthique*.

3

Dans ces conditions, la raison éthique ou la norme morale définit une perspective partielle correspondant à la notion commune déterminant la nature humaine, à partir de laquelle se déduit toute la hiérarchie des valeurs. Toutefois cette déduction, contrairement à celle par laquelle la nature produit toutes choses, reste abstraite, car, à cause de sa limitation, la raison éthique ne peut pas produire absolument les actions qui dépendent d'elle, vu qu'il est impossible de déduire d'une notion commune les objets singuliers dans leur concrétude. Bref, la raison éthique n'engendre pas les actions bonnes concrètes, mais seulement leur idée abstraite, c'est-à-dire les règles morales. Afin de réaliser les vertus définies par la raison, il faut l'intervention des conatus individuels, qui sont chacun par rapport à leurs actions comme le modèle de l'homme parfait par rapport aux valeurs morales**. Ainsi, dans la mesure où les essences individuelles sont des êtres concrets finis, des produits d'une détermination naturelle infinie dont les actions peuvent être concrètes à leur tour, ces actions nées du désir sont les vraies vertus des hommes. Toutefois cette conclusion demeure encore abstraite, car de même que la raison éthique n'explique qu'abstraitement les vertus, de l'extérieur, de même le désir de chaque homme ne rend compte que partiellement de ses actions, qui dépendent de mille autres circonstances et ne sont donc ses propres vertus que dans une certaine mesure. Car si l'essence d'un être pouvait être la cause absolument adéquate de ses actions, alors il constituerait aussitôt un univers indépendant et totalement séparé — et c'est effectivement ce qui se passe lorsque nous concevons une chose comme un mode authentique exprimant l'infinité divine, quoique, en vérité, les actions de cet être ne soient plus alors ses affects réels tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais seulement les conséquences d'une propriété commune, abstraites par rapport aux affects réels. C'est pourquoi, considéré comme être réel, dans sa vie physique, l'homme n'a pas de pure vertu et ne se comprend, lui et ses actions, que partiellement, c'est-à-dire obscurément, par l'imagination (c'est sa condition habituelle), ou bien clairement et distinctement, mais par la raison, et partant, abstraitement[17].

En conséquence, l'action vertueuse représente la rencontre de ces deux abstractions ou la déduction d'un même acte à partir de deux points de vue, dont l'un, contingent, est celui — naturel ou habituel pour chacun — de l'âme individuelle, et dont l'autre, contingent aussi — et en outre conventionnel —, est le modèle de l'homme parfait. Trois niveaux de l'être confluent donc dans l'action que nous jugeons moralement: premièrement une norme éthique rationnelle, deuxièmement la volonté individuelle, et troisièmement les lois de la nature entière. Si l'on définit cette division en fonction des valeurs morales, alors de la norme éthique découlent les vrais biens, de la volonté naissent en outre les «faux» biens, et par la nature surviennent encore les maux*. Or du point de vue de la nature réelle, les trois composantes ainsi distinguées sont présentes en toute action humaine, de sorte que l'homme ne peut avoir des vertus — individuelles ou communes — que par abstraction du conditionnement plus large qui détermine l'action réelle.

Voilà comment la raison, en se situant à un certain niveau de la réalité dont elle fait son point d'Archimède, rend la vertu déductible comme vérité, encore que cette vérité ne soit ni celle de la science absolue, ni celle de la physique rationnelle. Ainsi, en se posant comme absolue en un sens et comme abstraite en l'autre, la raison éthique — et la raison personnelle — parvient à constituer un univers séparé dans le grand, qui ne doit plus rien à celui-ci et vit entièrement de ses propres lois ou de sa propre puissance. Cette indépendance consistant en la puissance d'exister de par la seule nécessité de sa nature et de n'agir que par sa propre détermination — donc par vertu parfaite —, est ce que Spinoza nomme la liberté[18].

Il va de soi, dans ces conditions, que seule la substance peut être libre et que la liberté est un propre de Dieu. Néanmoins, du point de vue de la raison éthique, qui absolutise l'homme, en un sens le modèle de l'homme parfait est libre également, et partant, l'homme vertueux le devient aussi. Par suite, l'homme devient semblable à Dieu dans la mesure où il vit selon le seul commandement de la raison et fait de la norme éthique rationnelle le principe pratique de la vérité et de ses actions[19] à l'instar de Dieu, qui est le principe de toute vérité et de toute

17. «Sequitur, unumquemque potestatem habere se, suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare, & distincte intelligendi, & consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur.» E 5,4s; S II 283.

18. «Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur.» E 1,d7; S II 46.

19. «Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit...» E 4,67; S II 261.

action. Et à quel point la vertu rend l'homme libre, indépendant de la nature physique, semblable à Dieu, cela se voit au fait que le sage se délivre du fardeau des puissances extérieures et destructrices jusqu'à ne plus craindre la mort; car l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, sa sagesse ne visant pas cet anéantissement de la vie — qui ne le concerne plus —, mais étant une pure méditation de la vie[20]. Toutefois, cela va de soi, la raison du philosophe n'oublie pas l'abstraction par laquelle l'homme devient libre, et le sage sait que la nature continue à déterminer sa vie et qu'elle comporte mille forces supérieures et contraires à la sienne qui le détruiront. Car si les hommes naissaient libres, rien ne pourrait les attrister et ils jouiraient intimement de leur parfaite vertu ou de leur félicité sans danger d'aucune sorte et sans jamais former aucun concept de bien ni de mal[21], comme Adam et Eve au Paradis; ce qui contredit évidemment notre expérience, puisque les hommes forment les notions des valeurs morales et que leur raison éthique, par quoi ils peuvent se rendre libres et trouver le champ de leur liberté, est justement aussi à l'origine des idées de vrai bien et de vrai mal. Par cette ambiguïté, la raison éthique rappelle donc à l'homme qu'il n'est pas Dieu et que sa liberté n'est qu'abstraction, et elle lui montre cela du même geste par lequel elle lui ouvre cette perspective de l'existence divine et libre. Ainsi, encore une fois, toute l'éthique se révèle n'être que l'absolutisation abstraite d'un ordre particulier de la nature.

Rappelons que le premier fondement des valeurs est notre essence actuelle, notre désir même, de sorte que nous nommons bien ce qui favorise ce désir et nous procure de la joie, et mal ce qui le contredit et nous attriste. A ce niveau la vertu se confond donc avec le désir singulier, tandis que les vices représentent les forces qui s'y opposent. Cette vertu-là et la morale individuelle qui lui correspond sont principalement imaginaires — même si la raison ne laisse pas d'y jouer un rôle —, car ses jugements n'impliquent pas un appui sur des propriétés communes aux hommes — quand bien même les affects comportent déjà des propriétés communes, de sorte que les mouvements du désir font intervenir certaines notions communes. Par suite, les lois de cette morale «naturelle» sont simplement celles qui dirigent en

20. «Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, & ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.» E 4,67; S 4,261.

21. «Si homines liberi nascerentur, nullum boni, & mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent.» E 4,68; S II 261.

général les affects en chaque individu, c'est-à-dire celles qui correspondent aux droits naturels de l'homme. Évidemment, ces droits naturels ne suffisent pas à fonder l'éthique rationnelle ou la vraie vertu, attendu que les vrais biens ne peuvent être définis qu'à partir du modèle de l'homme parfait ou du bien suprême, et que ce modèle est construit sur l'essence de l'homme, c'est-à-dire sur cette nature que les hommes ont en commun. Et, cette nature commune est simplement la quasi-totalité des propriétés communes que nous pouvons découvrir en nous, c'est-à-dire l'ensemble des notions communes — de celles qui sont communes à tous les hommes, justement —, et des idées qui en découlent. Bref, la nature commune des hommes est la raison (car l'essence de la raison est l'esprit en tant qu'actif, ou en tant qu'il perçoit les choses clairement et distinctement, c'est-à-dire selon la nature commune de l'homme).

En effet, c'est parce que la vertu se fonde sur la raison, qui est la nature humaine en tant que commune aux hommes, que les personnes vertueuses sont utiles les unes aux autres, faisant toutes ce qui convient à leur nature commune[22]. Autrement dit, si la société est extrêmement utile aux hommes, c'est parce qu'elle promeut cette nature humaine commune dans laquelle elle se fonde, et par là favorise le bien suprême, la réalisation du modèle de l'homme parfait, de la raison, de la vertu ou de la connaissance. Effectivement, la société est bonne dans la mesure où les hommes tendent à convenir en elle, du fait qu'elle est formée par convention et que les conventions sont rationnelles en tant qu'elles sont liées aux notions communes. En d'autres termes, l'utilité de la société est bien de favoriser la raison, savoir la raison conventionnelle, la connaissance de la nature humaine commune, du modèle de la vraie vie, de la raison éthique ou de la norme morale. Et par suite, la raison éthique est conventionnelle au sens fort, et elle est grandement, voire principalement, promue par la société (surtout lorsque celle-ci est démocratique et fait régner la communauté des hommes), quoique les valeurs morales ne soient pas uniquement sociales à l'instar de la justice (qui possède encore à l'inverse sa valeur morale en tant qu'elle est utile à la société).

4

Inutile d'insister ici sur la parenté de l'éthique spinoziste avec celle de Hume, chacun voit qu'on y retrouve et la doctrine du

22. E 4,35d; S II 233.

fondement originaire des valeurs dans le sentiment et la théorie de la correction de ces valeurs par la «convention», mère de la raison éthique. Il nous importera davantage de rappeler que, tandis que Hume accorde un rôle décisif à la société, au langage, aux conventions, dans la constitution des valeurs morales proprement dites, Spinoza, lui, ne donne pas à la convention ce rôle constitutif nécessaire, vu que la vertu, si abstraite qu'elle soit, reste une vérité et dépend donc de la même raison qui, dans une vue plus ample, rend compte de la nature au sein de la science physique, au point que plus on perçoit clairement l'importance de la société ou de la communauté humaine dans la formation de la raison, plus l'éthique et la science tendent à coïncider. En effet, si, sous un aspect, la raison éthique peut paraître comme une limitation de la raison scientifique, sous un autre aspect, le rapport est presque inverse et c'est la raison qui, dans toutes ses applications, se révèle fondée sur la norme éthique, attendu que la nature humaine formant le modèle de l'éthique représente l'ensemble des propriétés et des notions communes des hommes, c'est-à-dire, justement, la raison.

Dans ces circonstances, on se demandera ce qui différencie la science physique — qui étudie la nature indépendamment des valeurs humaines — de la raison éthique — qui déduit au contraire de sa norme les vrais biens et constitue notre vertu comme distincte de celle de la nature entière. En d'autres termes, pourquoi l'âme s'enfermerait-elle dans la nature humaine pour agir, si elle était capable de comprendre le mode infini médiat ou la totalité universelle par la même raison qui lui permet de poser le modèle de l'homme parfait? Ou encore, puisque la nature est Dieu, pourquoi se contenter de viser la liberté d'un dieu-homme abstrait, si l'on pouvait tout aussi bien posséder la liberté du Dieu concret? Car c'est de connaître intellectuellement qu'il s'agit dans l'éthique, et la vertu s'étend aussi loin que la raison. Par conséquent, si celle-ci peut se placer au point de vue de l'univers, alors notre vertu la suit, et tout ce que notre raison déduit de la nature totale devient ipso facto action de notre âme. Pourquoi donc, encore une fois, cette limitation de l'éthique qui borne le bien par le mal et la vertu par le vice? Car la vertu ne vise qu'elle-même, sa perfection ou la science la plus parfaite, si bien que la vertu de l'esprit ne se réduit pas à une connaissance de soi en tant que nature limitée dont les affects se déduiraient abstraitement comme ses actions. Au contraire, tant que la vertu ou la connaissance est limitée, elle ne produit

aucune action parfaite et n'est pas encore la vraie vertu. Aussi, la vertu de l'homme parfait ne peut être que la connaissance de Dieu; et le bien suprême, c'est cette connaissance[23].

Or connaître Dieu, c'est avoir l'idée de Dieu, qui n'est autre que l'entendement infini par lequel Dieu se connaît lui-même. Car, dans la connaissance de Dieu ou son idée, Dieu n'est-il pas toujours à la fois sujet et objet? Et alors, connaître Dieu, n'est-ce pas être Dieu? Il y a donc dans la connaissance la même ambiguïté que dans le bien suprême, la raison ou la liberté. En effet, d'une part la raison pose l'homme dans sa finitude naturelle, et de l'autre elle lève cette détermination extérieure; d'une part elle distingue l'homme de Dieu et de la nature, de l'autre elle identifie l'individu à l'absolu; d'un côté elle nous montre un bien défini et de l'autre nous appelle ainsi au delà de toute valeur. Ce paradoxe est également celui de la méthode: celui de la recherche de l'absolu à partir de l'absolu et par le relatif. Spinoza exprime parfaitement cette ambiguïté lorsqu'il écrit par exemple que l'homme conçoit une nature humaine bien plus forte et plus stable que la sienne, et qu'elle consiste en la connaissance de l'union que l'âme a avec toute la nature[24]; car cette union peut varier de l'identité à la simple dépendance.

En vérité, cette ambiguïté est constitutive de la raison, qui forme le lien entre la pure adéquation de la certitude et l'extériorité de la représentation. En effet, vu que le monde apparaît en tant qu'illusion réelle, c'est-à-dire dans l'imagination et la raison, la raison domine nécessairement l'univers et s'établit automatiquement au niveau de sa totalité pour fonder la physique rationnelle. Dans cette perspective, son lieu est donc celui de l'individu suprême — ou de l'âme du monde. Toutefois, à ce niveau l'homme n'existe pas encore, ou plutôt il n'apparaît que dans la déduction infinie qui engendre la réalité vraie. Or, l'homme né, sa pensée rejoint la perspective de l'imagination et se découvre prise en elle. De là, à l'intérieur de l'individu, la raison se voit naître réellement, et elle apparaît comme la communauté la plus immédiate pour l'esprit humain, savoir celle qui détermine son niveau dans la hiérarchie des individus: la nature humaine. Par conséquent, la raison naît empiriquement dans l'homme comme raison éthique, au cœur de la société. Et alors, par la réflexion du tout, elle peut se redécou-

23. «Summum Mentis bonum est Dei cognitio, & summa Mentis virtus Deum cognoscere.» E 4,28; S II 228.

24. «Homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem (). Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet.» TIE; S II 8.

vrir dans l'homme comme la raison universelle. De cette façon, la nature humaine s'unit à la nature totale par la raison, qui se présente tantôt comme raison éthique, tantôt comme raison universelle, et lie ainsi les vrais biens au bien suprême et l'imagination à la vérité. Bref, encore une fois, la raison forme la médiation entre l'absolu et le relatif, de sorte que c'est à elle qu'il revient de sauver et l'homme réel et la réalité en tant que telle. En effet, dans la pure certitude, l'inadéquation disparaît et la réalité extérieure avec elle; et dans l'imagination, la réalité représentée est aussi en grande partie perdue à cause de la partialité et de la confusion de sa représentation. Dans la raison par contre, les deux extrêmes se marient dans les notions communes, qui sont des imaginations conservant leur caractère d'image ou leur fonction de représentation, mais de telle sorte que le représenté soit nécessairement présent dans l'image et coïncide avec elle, si bien que l'imagination devient adéquate à son objet et est donc toujours vraie au sens de la correspondance extrinsèque. Or cette vérité implique également la véritable adéquation ou certitude, vu que l'objet visé devient identique à l'idée et que cette dernière est alors nécessairement une idée de soi. Par conséquent, les idées de la raison sont assurées par leur adéquation immanente, tandis qu'elles deviennent utiles et pénètrent dans le système de la réalité de par leur vérité extrinsèque, grâce à laquelle la raison peut penser vraiment, clairement, ce que l'imagination ne perçoit que confusément. Il est vrai que cette perception rationnelle reste en revanche partielle, encore que sa partialité n'entraîne pas la confusion comme celle de l'imagination, car la science rationnelle n'est pas simplement abstraite, mais abstraite et génétique, c'est-à-dire telle que la séparation y paraisse comme un simple mode de penser, bref, comme illusion ou fiction. Voilà comment la raison vient toucher l'erreur sans y tomber, expliquer l'imagination dans son inadéquation et sauver la réalité, qui, sans elle, resterait pur néant.

Cette ambiguïté de la raison explique pourquoi, de même que la science physique peut engendrer la réalité vraie et manifester l'imagination dans sa vérité propre, la raison doit naître à son tour dans l'imagination et la réalité. En effet la raison ne rejoint les images que parce que ses idées sont identiques à celles de l'imagination. Or, en tant qu'imaginations, les idées rationnelles sont soumises à la mécanique imaginaire, c'est-à-dire aux lois que la physique exprime et qui sont celles de la lutte des modes finis, selon lesquelles les imaginations ne changent pas de par

l'influence du vrai, mais seulement de par le jeu de cette lutte. C'est pour cela que, dans la mesure où la raison doit renaître au cœur de la réalité, ses idées doivent s'imposer comme images, par leur force relative, de sorte que l'adéquation apparaît réellement au gré des formes que prend le jeu de la représentation lorsqu'il fait dominer des imaginations vraies, c'est-à-dire des notions communes. Dans ces conditions, l'éthique définit les règles selon lesquelles la raison peut vaincre au milieu des purs rapports de force constituant le système réel. Ou mieux encore, l'éthique forme un ensemble d'idées de la raison disposées de telle façon qu'elles en appellent d'autres et mettent ainsi l'imagination sous leur joug. Cette stratégie de la raison, élaborée au sein de la lutte, doit sa naissance et son éventuel succès à mille circonstances contingentes, parmi lesquelles la plus décisive est la vie en société, qui renforce les propriétés communes des hommes de nombreuses manières (parmi lesquelles l'émulation et la justice ont une grande importance). Dans cette lutte, la raison laisse en quelque sorte subsister l'erreur sous la forme du mal ou du vice — comme ce qui s'oppose à sa norme — et reconnaît par là implicitement sa limite contingente, c'est-à-dire sa dépendance conventionnelle de la forme humaine. En ce sens, la raison est donc essentiellement éthique, parce que l'homme cherche par elle à se sauver en tant qu'homme réel, dans sa vie concrète, car, si le modèle de l'homme vertueux ouvre la raison à l'univers, la nature à laquelle il se lie reste bien la réalité où il vit et que sa vie présuppose.

5

Comme Hume, Spinoza reconnaît donc l'aspect conventionnel de la norme morale, et il conçoit aussi la philosophie comme le salut de l'illusion ou l'explication de la vérité de l'erreur; seulement, pour le Hollandais, cette correction ne doit pas avoir lieu que dans le langage. La langue est en effet un simple moyen parmi d'autres dans la recherche de la vérité, et le discours ne représente que l'une d'entre les actions des hommes qui doivent retrouver leur vérité et constituer ainsi la vertu ou le bonheur. De même que le philosophe organise son langage, ordonnant la liaison des mots selon la raison pour manifester la vérité et neutraliser les fausses représentations qu'ils continuent à suggérer, de même le sage doit ordonner ainsi toutes ses actions. Autrement dit, le discours philosophique n'est qu'un domaine de l'éthique ou de la vertu. La vérité ne diffère pas du bien, non

seulement parce que la vertu se confond avec la raison, mais surtout parce que la vérité est bonne, au point qu'elle est digne du plus grand effort et que la science forme la vertu parfaite. Car sinon, pourquoi la rechercherait-on? Pourquoi s'attarderait-on à analyser le langage, si les hommes pouvaient vivre heureux tout en restant indifférents au vrai et au faux? Non, la vérité est l'objet d'un désir profond, de sorte que toute la philosophie trouve son origine dans la morale qu'elle fonde par ailleurs. Et du reste, Hume ne contredira pas Spinoza sur ce point, lui qui fait naître justement la philosophie d'une passion particulière pour la vérité.

Parmi les nombreuses passions des hommes, dit Hume, il y a également un amour de la vérité, qui est la source de toutes les recherches du philosophe[25]. Cet amour a deux faces dont l'une est plutôt une sorte de passion de la recherche, et dont l'autre est la curiosité ou le désir de connaître les choses. Pour la première passion, la vérité est une sorte de prétexte, analogue à l'argent pour le joueur ou au gibier pour le chasseur. Il suffit que la vérité recherchée ne soit pas trop inintéressante au départ pour pouvoir amorcer la poursuite, et ensuite la passion se nourrit du mouvement et valorise d'elle-même son objet. C'est ainsi qu'on se lance dans un calcul quelconque dont le résultat importe finalement assez peu, qu'on se pique au jeu, et qu'on élabore des théories complexes pour résoudre mille difficultés qui ne nous empêchent nullement par elles-mêmes de vivre heureux. Et bien entendu, l'importance du sujet ne dispense pas cette passion d'intervenir dans son étude. Sous cet aspect, la passion de la philosophie est donc plus proche de celle de la chasse que d'aucune autre[26*]. Quant à la curiosité proprement dite, elle correspond à une tendance fondamentale de l'imagination, savoir son amour des idées vives et stables, qui forme son principal ressort. Par suite, nous aimons connaître les choses pour fortifier le système de la croyance ou de la réalité, et diminuer ainsi l'incertitude[27].

S'il est vrai que dans sa quête du vrai le philosophe est encore entraîné par une passion, alors, même à supposer que la vérité soit parfaitement inutile, il faudrait néanmoins, selon Hume, laisser les philosophes libres de la rechercher à leur aise, car la philosophie demeurerait une activité digne d'être cultivée pour le plaisir qu'elle donne en satisfaisant la passion particulière pour la vérité, passion innocente s'il en est[28]. Toutefois, outre ce plaisir immédiat qu'elle donne au philosophe, la vérité a une valeur plus universelle; car, même si les philosophes se

25. THN 2,3,10; H II 223.
26. THN 2,3,10; H II 225-26.
27. THN 2,3,10; H II 227.
28. «Were there no advantage to be reaped from these studies, beyond the gratification of an innocent curiosity, yet ought not even this to be despised; as being one accession to those few and harmless pleasures, which are bestowed on human race.» EHU 1; H IV 7. & THN 1,4,7; H I 550. & DNR 1; H II 384.

disputent souvent, entraînés par une passion particulière pour l'étude, la curiosité ne concerne pas une région limitée de la nature comme la plupart des passions, mais elle touche au contraire l'imagination dans sa propriété la plus générale, savoir la hiérarchie des degrés de vivacité des perceptions. En fait, la curiosité exprime la tendance fondamentale de l'imagination vers l'ordre ou la clarté qui est à l'origine du monde. Aussi cette passion est-elle partout présente, et ce qui la blesse est toujours désagréable: l'obscurité est pénible à l'esprit comme elle l'est à l'œil. C'est pourquoi l'un des plaisirs les plus délicieux consiste à en faire jaillir quelque lumière, et cette fin vaut les plus ardus labeurs[29]. Oui, la vérité est utile à toutes choses, attendu qu'elle confirme l'ordre universel; et la justesse du raisonnement est indispensable, non seulement à l'action, mais aussi à la beauté et au goût[30] (qu'il soit esthétique ou moral).

Le goût en effet n'est-il pas, comme la passion du vrai, amour de la clarté et haine de la confusion? N'est-ce pas la même tendance qui est à l'origine de l'ordre causal de la nature et de l'ordre esthétique et éthique du monde humain? Dans ces conditions, comme la philosophie doit relier les divers niveaux d'ordre apparaissant entre le langage et la pure perception pour les engendrer à partir de leur origine absolue, il va sans dire que la connaissance de la nature humaine est d'une importance capitale pour l'homme[31].

Si toute la sagesse consistait seulement à revenir à la pure intuition, la philosophie, en tant que discipline discursive, deviendrait inutile, et la réflexion du sage s'opérerait en deça de toute convention. Cependant le rôle du philosophe n'est pas de découvrir simplement la vérité intuitive pour elle-même, mais de corriger les divers ordres plus ou moins conventionnels dans lesquels la vie des hommes se déploie; et ces rectifications se font par le moyen de corrections du langage (probablement parce que les mots forment l'un des plus puissants milieux conventionnels et sont néanmoins aisément à la disposition des individus). Ainsi, par la connaissance de la nature vraie du langage, du goût, de la convention en général, et de la causalité, la philosophie forme une sorte d'instance supérieure qui,

29. «Obscurity, indeed, is painful to the mind as well as to the eye; but to bring light from obscurity, by whatever labour, must needs be delightful and rejoicing.» EHU 1; H IV 8.

30. «Accuracy is, in every case, advantageous to beauty, and just reasoning to delicate sentiment. In vain would we exalt the one by depreciating the other.» EHU 1; H IV 7.

31. EHU 1; H IV 12.

obéissant à la nature profonde de l'imagination, la réfléchit afin de lui donner sa vérité absolue, en même temps qu'elle poursuit son œuvre en achevant — dans un mouvement indéfini — de systématiser l'être par un dernier niveau de correction qui lie l'ordre ultime à son origine. Ainsi, de même que l'artifice ne s'oppose pas à la nature mais la prolonge — car, tout compte fait, la nature n'est qu'un grand artifice de l'imagination, l'artifice étant le principe par lequel la nature s'engendre et croît —, de même, la philosophie, l'artifice ultime, ne sort pas du mouvement de la vie et n'abandonne pas les «raisonnements du sentiment» (que ce soit l'inférence ou le sens moral), mais les prolonge et les porte à un nouveau degré d'ordre en les rattachant à leur origine absolue. En conséquence, il n'y a pas chez Hume non plus d'opposition entre la vérité du philosophe et les vérités de la raison causale et du goût, encore que seule l'ultime correction du philosophe soit en un sens radicale, parce qu'elle rapporte explicitement les vérités dérivées à la certitude qui les fonde. Par suite, non seulement le philosophe suit sa passion particulière pour la chasse au vrai — qui à elle seule lui donne du plaisir et le pousse à continuer malgré les difficultés, voire, souvent, à cause d'elles —, mais il accomplit aussi dans son activité les actes les plus essentiels à toute vie humaine, car les décisions de la philosophie ne sont en vérité rien d'autre que les réflexions de la vie commune rendues méthodiques et corrigées[32]. Comment dire plus clairement que la philosophie dépasse toute science simplement bornée à l'analyse de concepts sans importance, et qu'elle concerne effectivement la vie entière, esthétique, morale, sociale, pratique et scientifique?

L'œuvre de Hume abonde en exemples de corrections philosophiques des jugements habituels. Qu'on se souvienne par exemple, à propos du langage et de la morale, de la définition des limites de la justice, ou à propos de la science naturelle, de la formation d'un principe de causalité supérieur qui universalise cette relation et permet entre autres d'exclure les miracles. Mais on en trouvera cent autres exemples, dans la morale, la science, l'esthétique, la politique, ou la religion, vu que toute la philosophie humienne se veut correction radicale de nos jugements communs. Reprenons l'un d'entre eux pour examiner concrètement le processus d'une telle correction philosophique, et réexaminons comment l'inférence causale pouvait prendre un sens tel que d'une part la causalité demeure contingente, et que de l'autre le déterminisme causal exclue l'existence de miracles. La discussion des miracles a montré que la décision du sage de ne pas admettre d'exception aux lois causales établies ne pouvait pas s'ap-

32. «Those who have a propensity to philosophy, will still continue their researches; because they reflect, that, besides the immediate pleasure, attending such an occupation, philosophical decisions are nothing but the reflections of common life, methodized and corrected.» EHU 12,3; H IV 133.

puyer sur la raison absolue, étant donné que cette raison reste étrangère aux matières de fait en tant que telles. La vraie philosophie paraissait donc abandonner ici le sage et ne plus lui laisser que les moyens de la rhétorique pour défendre sa cause face au vulgaire. Quoique, en un sens, elle lui donnait néanmoins une certaine assurance indirecte, car, si la critique de la causalité met en évidence son caractère purement probable, la critique générale de l'imagination et de la réalité révèle aussi que le monde n'existe que de par la tendance de cette faculté vers l'ordre et la systématisation la plus grande possible des perceptions. Par suite, une fois reconnu que la question des miracles ne concerne pas la vérité absolue, le philosophe peut la situer dans son vrai contexte, savoir celui de la cohérence du monde réel. Or, si les faits sont tous seulement probables (même s'ils touchent au domaine de la certitude dans le donné impressif), les lois de leur constitution absolue sont certaines en revanche: ce sont les abstractions que la raison conçoit dans les perceptions composées. Par conséquent, la raison assure le sage qu'il est dans la voie juste lorsqu'il suit dans le domaine du probable la plus grande probabilité — même si elle peut être trompeuse ça et là — et qu'il identifie la probabilité certaine avec la cohérence générale de la nature. En d'autres termes, la philosophie lui montre qu'il a raison de poser un principe de causalité universelle, pour autant qu'il se souvienne que cette loi est une «règle générale» pratique et non pas une vérité absolue. Ainsi, indirectement ou obliquement, la philosophie soutient la sagesse pratique, bien qu'elle l'ait exclue directement du pur domaine de la certitude et de la raison au sens le plus strict.

6

Vu que la philosophie ou la vérité dirige indirectement toute la vie du sage, en lui permettant de corriger tous ses jugements de telle façon que son instinct ou son sentiment retrouve sa vérité propre, il va de soi que la passion du vrai doit former, en ce sens, sinon la base, du moins le sommet de la morale; car elle appartient sans aucun doute à ce genre rare de passions qui ne peuvent être portées à aucun excès[33]. Toutefois, est-il vrai aussi, chez Hume comme chez Spinoza, que non seulement la vérité a une valeur morale, mais que les valeurs morales ont également une vérité? Car la convention ne supprime-t-elle pas ici le rapport de vérité?

En effet, la justice, par exemple, n'a aucune nécessité naturelle ou vérité, attendu que ce qui est juste ne se déduit pas à priori de la raison, mais dépend des conventions particulières de chaque société, des lois et des coutumes de chaque pays. Assurément la justice est louable, car elle possède, indirectement, une valeur morale — autrement dit, elle est indirectement rationnelle dans le spinozisme, et indirectement obligatoire moralement

33. «...the love of truth; and that passion never is, nor can be carried to too high a degree.» EHU 5.1 ; H IV 35.

chez Hume. Néanmoins, si l'obligation vient du seul sentiment esthétique, et si le sens moral ne devient universel que par une autre convention, comment pourrait-il y avoir plus de vérité dans les valeurs morales «naturelles» que dans la justice? On pourra faire observer, il est vrai, que ces deux sortes de conventions — celle qui fonde le sens moral et celle dont naît la justice — ne sont pas tout à fait de même nature, car la justice dépend essentiellement des conditions particulières de chaque société, si bien que, telle société abolie, la justice correspondante perd aussitôt sa valeur, tandis que les valeurs morales, au contraire, continuent à valoir au delà des conditions de leur naissance, quand bien même elles sont en partie conventionnelles. Ainsi, des exilés ayant appris la charité dans leur pays, pourront se sentir obligés de la pratiquer chez des barbares qui ne la connaissent pas, et tout observateur impartial approuvera leur persévérance. C'est pourquoi Spinoza peut établir comme une proposition universelle de l'éthique qu'il faut chercher à s'attirer l'amour de tous, jusqu'à celui de ses ennemis, par l'amour qu'on leur montre; et c'est pourquoi aussi Hume peut remarquer que la générosité, l'humanité ou la bienveillance sont partout louées et possèdent donc une valeur positive dans toutes les langues.

Or, précisément, cette universalité des valeurs morales tient nécessairement au fait que la convention qui les fonde n'est pas arbitraire, mais repose sur un ordre commun; car ce qui «convient» dans les mœurs, dans le langage éthique, ce sont évidemment les sentiments des hommes et les jugements de valeur qu'ils impliquent. En effet, la convention est due à une communication de sentiments, c'est-à-dire, originairement, au phénomène de la sympathie, qui suppose entre les divers individus humains une analogie de constitution assez grande pour rendre chacun capable de ressentir, outre les sentiments qui le meuvent habituellement, jusqu'aux passions étrangères à son caractère, lorsqu'il en perçoit des expressions claires. Et l'expérience montre effectivement qu'il n'y a pas de passion dont chacun n'ait en soi au moins les germes ou les premiers principes (c'est-à-dire les éléments qui permettent de les composer)[34]. Cela ne signifie pas, bien entendu, que cette sympathie suffise à constituer la morale, car les valeurs éthiques ne représentent pas

34. «We enter, to be sure, more readily into sentiments, which resemble those we feel every day: But no passion, when well represented, can be entirely indifferent to us; because there is none, of which every man has not, within him, at least the seeds and first principles.» EPM 6,2; H IV 210.

simplement une sorte de résultante moyenne des passions. Non, le point de vue conventionnel dont naissent les jugements moraux ne se définit pas plus par celui d'une personne moyenne, que le point de vue requis pour juger d'un tableau ne se définit comme une sorte de point médian entre tous ceux d'où l'on peut apercevoir la toile. En vérité, cette perspective dans laquelle les hommes tendent naturellement à convenir dès qu'ils vivent ensemble, c'est précisément le sentiment le plus proche de la sympathie, si proche qu'il se confond avec elle, c'est le sentiment le plus commun aux hommes et que, partant, chacun peut reconnaître comme sien en même temps qu'il s'élève en lui au-dessus de sa situation personnelle, bref, c'est leur intérêt même pour le bien des autres. En effet, si le point de vue choisi pour juger des actions et des caractères était au delà de la situation vécue par chacun, il demeurerait indifférent à la nature de tous, si bien qu'une telle convention aboutirait au pur néant et n'émouvrait personne. C'est pourquoi la perspective conventionnelle doit faire partie de la nature humaine et en constituer un principe universel et puissant, actif en chaque individu, afin de les mouvoir tous — ou, comme dit Hume, il doit faire vibrer une corde qui fasse résonner un certain accord harmonieux auquel participe le cœur de tout homme[35]. Or ce point de vue capable de réconcilier tous les jugements singuliers est évidemment la sympathie avec les gens concernés par l'action à juger, c'est-à-dire la considération des conséquences bonnes ou mauvaises d'une passion pour ceux qui sont en contact avec la personne soumise à cette passion et doivent donc en subir les effets[36].

Bref, la convention constitutive de la morale est le point de vue exclusif de la générosité ou de l'«humanité», car, contrairement aux autres passions, ce sentiment est toujours le même chez tous. En effet, encore que tous les hommes soient plus ou moins ambitieux, par exemple, ils ne le sont cependant pas tous de la même façon, et leur ambition ne vise pas en chacun d'eux les mêmes objets, de sorte qu'elle ne les fait pas convenir universellement. En revanche, l'humanité d'un homme est

35. «When a man denominates another () *vicious* or *odious* or *depraved*, he () expresses sentiments, in which, he expects, all his audience are to concur with him. He must here, therefore, depart from his private and particular situation, and must chuse a point of view, common to him with others: He must move some universal principle of the human frame, and touch a string, to which all mankind have an accord and symphony.» EPM 9.1; H IV 248.

36. «The only point of view, in which our sentiments concur with those of others, is, when we consider the tendency of any passion to the advantage or harm of those, who have any immediate connexion or intercourse with the person possess'd of it.» THN 3.3.3; H II 358.

l'humanité de tous, et elle vise toujours le même objet, à savoir les hommes, justement, si bien que ce sentiment n'est pas seulement universel en ce qu'il rassemble tous les hommes dans un même point de vue, mais aussi en ce qu'il les identifie dans un même objet[37].

En conséquence, sans tomber dans le pur jeu de mots, on peut dire que l'humanité constitue la nature commune des hommes; car elle est à l'origine de leurs conventions, de la société, du langage, en même temps qu'elle en est, pratiquement, le résultat, vu que tous les rapports humains favorisent son développement[38]. Ainsi, à mesure que nous prenons l'habitude de juger les choses dans la perspective commune, nous corrigeons nos premiers jugements de valeur et développons le véritable sens moral; qui est même le seul, attendu que le sens moral et l'humanité se confondent, de sorte que l'opposition supposée entre le sens moral dans le cœur des hommes et celui qui se forme dans le langage n'existe pas, puisque le goût authentique ne naît et ne se développe en chacun que par la convention, et que cette dernière à son tour n'est que l'expression active du sentiment.

Vu que la correction conventionnelle des jugements particuliers engendre aussi bien la nature objective que le monde moral — puisque les critères des jugements de valeurs et ceux des jugements de faits s'établissent de la même manière —, la raison éthique, ou esthétique, ou pratique, ou conventionnelle de Hume semble étrangement proche de la raison spinoziste, dans le sens où celle-ci définit le second genre de connaissance. Car, chez l'Écossais aussi, les notions communes à l'humanité (les valeurs conventionnelles) définissent la «vérité objective»; et ce sont également les propriétés communes des hommes, leur nature commune (ou l'«humanité») qui constituent la raison pratique et forment le fondement de la vertu, attendu que le sens de l'obligation découle du sens moral. En outre, Hume pense aussi que les hommes conviennent et réalisent leur plus grand bonheur dans une «vérité rationnelle ou objective». Et de surcroît, les «notions communes» ou conventionnelles hu-

37. «One man's ambition is not another's ambition; nor will the same event or object satisfy both: But the humanity of one man is the humanity of every one; and the same object touches this passion in all human creatures. But the sentiments, which arise from humanity, are not only the same in all human creatures, and produce the same approbation or censure; but they also comprehend all human creatures.» EPM 9,1; H IV 249.

38. EPM 9,1; H IV 251.

miennes ne sont pas universelles par la confusion des idées particulières, comme les idées générales de l'imagination, mais intrinsèquement, de par la convention qui unit les hommes en une même nature.

Sans doute le sentiment d'humanité n'est-il pas exactement la raison spinoziste, en dépit de leur grande parenté, car on n'imagine guère comment les «notions communes» conventionnelles de Hume pourraient donner une connaissance adéquate des propriétés universelles ou des lois de la nature physique, ni comment ces notions pourraient se passer effectivement des idées générales. Néanmoins, il reste que la «notion commune» humienne est aussi une sorte d'idée adéquate dont l'application est pratique, puisque le jugement éthique, par exemple, consiste en un pur sentiment ou une pure impression singulière qui vaut pourtant dans le cadre d'une réalité objective et sociale, et, partant, extérieure. C'est pourquoi les vues générales du goût qui permettent de corriger nos autres sentiments ne sont plus pour leur part susceptibles d'être corrigées par la philosophie, qui doit se contenter de reconnaître leur lieu et leur vérité absolue, comme c'est le cas concernant la raison spinoziste, qui se fonde dans l'adéquation de ses notions communes. En outre, si la raison en tant que telle ne supprime pas l'imagination dans le spinozisme, le bon goût — ou le sens moral, ou l'esprit objectif — n'abolit pas davantage chez Hume les sentiments particuliers antérieurs; il apparaît au contraire en eux, comme une manière de sentir différente par laquelle l'imagination le distingue, de la façon dont elle discerne également par un tel «sentiment» ou «*feeling*» les impression des idées, ou les réalités des fictions, sans toutefois les modifier dans leur existence absolue[39]. Ainsi, une fois encore, dans cette manière de percevoir, l'imagination — ou l'ensemble des «raisons» dérivées — rejoint la raison absolue et la reconnaît dans l'ordre extérieur.

La nature de ces notions communes ou conventionnelles est donc inverse de celle des «règles générales», c'est-à-dire des principes généraux probables que nous formons pour pouvoir juger plus rapidement des choses sans devoir examiner à chaque fois leur détail, et qui forment les préjugés[40]. Pour Hume également, ces règles générales, correspondant aux idées générales spino-

39. «The imagination adheres to the *general* views of things, and distinguishes the feelings they produce, from those which arise from our particular and momentary situation.» THN 3.3.1; H II 345.
40. THN 1.3.13; H I 443.

zistes, représentent l'origine de maintes erreurs, dont la correction constitue la tâche sans fin de la philosophie.

DIEU ET RELIGION

LE DIEU DES PASSIONS ET LES RELIGIONS POPULAIRES

1

Le sujet de l'éthique est d'abord le bien et le mal, ainsi que les actions dépendant de ces valeurs, de sorte que sa tâche consiste à connaître le bien et le mal dans leur vérité, même si cette vérité doit se définir par l'absence de fondement rationnel des valeurs morales. Toutefois l'éthique ne se résume pas à cette question; elle doit encore découvrir comment la vertu peut croître et comment l'homme peut atteindre à son bonheur. Et sous cet aspect, son objet est la connaissance du vrai bien ou de la vraie vertu, c'est-à-dire la connaissance du rapport que l'agent peut établir entre le bien ou la vertu, d'une part, et la vérité ou la raison, de l'autre, indépendamment du caractère intrinsèquement rationnel ou non des valeurs. Car même si ce rapport est effectivement indirect, la connaissance de la relativité des valeurs n'en influe pas moins sur la façon de les sentir, si bien qu'elle les modifie, tandis que, de l'autre côté, la vérité vient prendre place parmi les valeurs. Or, les valeurs étant relatives, leur rapport à la vérité (ou la vérité comme valeur) est identique au rapport entre l'absolu et l'ordre, et plus particulièrement entre l'absolu et un ordre particulier, privilégié: le vrai ou le bon ordre. Du point de vue de la morale, cette question peut se poser ainsi: pourquoi tel comportement précis ou tel enchaînement d'actions particulier rapproche-t-il l'homme de la perfection, de la science et du bonheur, de la sagesse et du salut, tandis que tel autre l'en éloigne? Bref, l'éthique est amenée à se demander s'il existe un principe d'ordre absolu, c'est-à-dire si la nature et l'ordre sont fondés directement dans le principe

absolu, ou, en d'autres termes, s'ils sont créés et justifiés absolument par Dieu.

Il semble que la nécessité de la causalité naturelle, la rationalité de la vertu et la certitude de la science physique impliquent la dépendance de toute chose et de tout ordre d'un Dieu intelligible, tandis que la contingence des matières de fait, le caractère probable des sciences empiriques et la relativité de l'ordre moral par rapport à l'affectivité humaine indiquent l'absence ou l'incompréhensibilité de la divinité suprême. Par suite, l'esprit du spinozisme doit tendre vers la première solution, tandis que l'esprit humien conduit plutôt vers l'athéisme ou l'agnosticisme. Et effectivement, Dieu est l'objet de la connaissance absolue chez Spinoza, alors que le scepticisme de Hume ne ménage guère l'Etre suprême des religieux et ne se lasse pas de montrer que l'idée de Dieu, loin de fonder la science, est au contraire très dérivée, voire l'ultime dérivée. Néanmoins, nous avons vu que ni Spinoza n'est un pur rationaliste dogmatique, ni Hume un simple empiriste sceptique. Maintenant, jusqu'à quel point leur différence d'esprit a ou non des racines profondes, c'est ce que devrait révéler l'examen de leur position respective face à l'idée de Dieu et de la religion.

Les superstitions et les religions populaires conçoivent les dieux comme des causes expliquant l'ordre des choses à partir de l'action et des valeurs humaines. Les dieux apparaissent au commun des hommes dans les possibles nés des ballottements entre l'espoir et la crainte. Car l'expérience ne révèle qu'un ordre probable de la nature, qui est de surcroît presque totalement contingent par rapport à l'ordre des passions ou à l'ordre moral au sens large, étant donné que les biens et les maux ne suivent pas régulièrement des lois générales de la nature, mais surviennent plus ou moins au hasard, pour qui considère ces valeurs dans leur relation immédiate à leur cadre physique. Or cet univers des passions ou de l'action, qui est, génétiquement, le dernier rejeton particulier de l'ordre universel dans le monde humain, constitue pourtant la référence première et essentielle de l'homme, dont la naissance personnelle se confond avec celle de la perspective morale. Autrement dit, étant une partie de la nature, l'homme reste emprisonné dans sa perspective partielle et, partant, il ne perçoit la réalité que de façon partiale, c'est-à-dire à travers l'absolutisation de son point de vue. Or, évidemment, l'ordre des passions qui constitue sa référence est très insuffisant, considéré en soi, coupé de sa genèse. Ce monde de la

vie pratique se gonfle donc de hasard et de possibles, laissant partout des trous de causalité, dans la noire béance desquels la religion et la superstition projettent les passions des hommes. Voilà comment les dieux naissent en tant que principes d'explication d'un ordre contingent, qui, sans leur soutien douteux, se défait constamment dans le chaos.

C'est la genèse de cet ordre chancelant des religions et ses lois que Hume découvre en étudiant l'histoire naturelle des religions. L'histoire semble montrer en effet que le polythéisme soit la religion originaire de l'humanité. Ce qui se comprend, si l'on songe que les hommes sont plus inquiets de savoir comment les biens et les maux peuvent se répartir à leur avantage que de contempler l'ordre de la nature pour en chercher le principe ultime et unique qui satisferait leur intelligence. Chaque passion a son objet propre et projette un ordre particulier dans la nature, de sorte que chaque événement entre aussi dans une ou plusieurs perspectives partielles. En effet, chaque bien désiré se situe dans un champ vague de probabilités, défini par la raison causale au service d'une passion, de telle façon que, dans sa quête d'une cause ultime pour chaque événement, l'imagination multiplie nécessairement les puissances divines ou passionnelles expliquant l'ordre de la vie pratique. Rapportés à ses passions, les événements divers de la vie d'un homme deviennent donc les traces d'une quantité de forces invisibles, limitées, en lutte les unes contre les autres; bref, la projection passionnelle engendre une multiplicité de dieux dont chacun n'explique ou n'est responsable que d'une partie du monde de l'action humaine[1]. Quant à la forme dont l'imagination affuble ces puissances, elle découle de la nature de cette faculté et du caractère de l'ordre à expliquer: or l'imagination se répand par la relation de ressemblance, et c'est de l'ordre de l'action humaine, ou des passions, que les dieux doivent être rendus responsables. Par conséquent les divinités seront des êtres semblables aux hommes, passionnés comme eux, et cherchant par divers moyens, par calcul, à atteindre leurs fins. Aussi le polythéiste suppose-t-il que chaque événement est gouverné par quelque être conscient ou intelligent particulier, et que tout ce qui arrive est un acte ayant ses motifs dans les desseins ou les passions d'un agent divin[2]. Bref, les religions populaires naissent entièrement de la tendance

1. «If, leaving the works of nature, we trace the footsteps of invisible power in the various and contrary events of human life, we are necessarily led into polytheism and to the acknowledgment of several limited and imperfect deities.» NHR 2; H IV 314.

2. «Each natural event is supposed to be governed by some intelligent agent.» NHR 2; H IV 315. & NHR 5; H IV 327-28.

de l'imagination humaine à projeter sur toutes choses les qualités qui lui sont le plus familières, savoir celles de l'homme; et cette tendance est proportionnelle à l'habitude qu'a chacun de considérer le monde du point de vue de ses passions et du souci inhérent à la vie active[3]. C'est pourquoi d'un côté les religions humanisent les dieux — ou les causes cachées des événements de la vie —, tandis que de l'autre elles remplissent le ciel de héros[4]. De cette manière, l'ordre de l'action ou des passions se referme sur lui-même, permettant à l'homme religieux de vivre dans une société universelle où tous les principes sont à son image, vu que les autres choses ne servent plus que d'outils et se réduisent ainsi à l'état d'appendices du monde social humain et divin.

Au demeurant, l'origine polythéiste de la religion ne contredit pas la croyance en un seul dieu tout-puissant ou infini; elle y conduit au contraire par un processus naturel. En effet, l'intérêt pratique de l'explication religieuse des forces naturelles réside dans la disponibilité où cette interprétation les met, attendu que, grâce à leur nature humaine, ces puissances deviennent accessibles aux prières, à la flatterie, et aux divers moyens d'influencer psychologiquement les hommes. En d'autres termes, par ses fictions, la religion confère aux hommes le pouvoir de se rapporter au possible selon ses habitudes sociales, et d'apprivoiser ainsi l'inconnu par des cultes et des rites. Dans les religions polythéistes, cette proximité des hommes et des dieux incite parfois les audacieux, emportés par des mouvements d'exaltation de leurs propres forces, à affronter leurs divinités; pourtant, dès que le destin l'accable — et c'est le cas le plus fréquent —, le superstitieux cherche à s'attirer la faveur des dieux par tous les moyens, et plus particulièrement par la flatterie et la soumission. Dans ces conditions, à mesure que leurs malheurs et leurs craintes les affligent plus durement, les hommes inventent de nouvelles flatteries et entrent dans une compétition à qui donnera les titres les plus admirables à son dieu. C'est du reste par une telle gradation du discours et de l'imagination que l'image humaine s'est progressivement agrandie et subtilisée pour s'attribuer à des puissances surhumaines[5]. Or, sur cette pente, les fidèles enflent leurs louanges au delà de toute mesure, jusqu'à nommer leur dieu favori «tout-puissant»

3. «There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object, those qualities, with which they are intimately conscious.» NHR 3; H IV 317.
4. NHR 5; H IV 327.
5. NHR 1; H IV 311.

et «*infini*», et donc, à la limite, «unique», c'est-à-dire exclusif de tout autre*. L'imagination religieuse en vient même au point où, afin d'augmenter infiniment la distance entre ce dieu suprême et le reste de l'univers, elle lui attribue une simplicité magnifique et incompréhensible, pour finir par envelopper son être dans un mystère inexplicable et ineffable, abolissant jusqu'à la nature intelligente et anthropomorphe qui fondait au départ l'idée de la divinité et donnait à l'hypothèse religieuse sa rationalité particulière[6]. Ainsi, au terme de sa croissance, la divinité se volatilise.

On voit que, suivant jusqu'au bout sa logique, la pensée religieuse tend à s'abolir d'elle-même. Quant à l'utilité morale également, l'évolution vers le monothéisme paraît néfaste à Hume. En effet, vu que le processus de la dévotion rend les dieux de plus en plus étrangers à mesure qu'elle les agrandit, et vu que les fictions religieuses naissent surtout de la crainte, plus une superstition s'approche du monothéisme, plus sa divinité devient terrible et plus ses fidèles s'efforcent de s'abaisser pour lui plaire (comme on le voit dans l'ascétisme monacal)[7]. Les religions vulgaires sont souvent en effet des sortes de démonismes, si bien que plus la puissance de la divinité est exaltée, plus sa bonté s'amenuise dans l'esprit de nombreux dévots[8]. C'est pourquoi la superstition née de la misère humaine comme un remède improvisé devient elle-même l'une des plus grandes plaies de l'humanité, le vrai diable, portant les objets de terreurs dans l'esprit même des hommes[9].

D'ailleurs, le reflux de la pensée religieuse vers le polythéisme est aussi inévitable que le flux vers le monothéisme, car, la logique de la dévotion religieuse aboutissant pour ainsi dire à évacuer les dieux du monde en les faisant fondre dans une puissance infinie et mystérieuse, le dieu du monothéisme n'explique plus rien et laisse la place libre à un nouveau polythéisme, les événements particuliers de la vie réclamant de nouvelles causes, de nouvelles divinités plus accessibles à l'imagination. Et le cycle recommence: l'un des multiples dieux devient le chef des autres, croît à leurs dépend, les bannit et finit par devenir lui-même invisible, laissant le soin à ses intermédiaires (les anges, les saints ou la vierge, par exemple, dans le christiannisme) de le représenter, de sorte que ces divinités plus limitées et plus proches des hommes forment bientôt l'essentiel de la religion populaire[10]...

Spinoza, sans entrer dans le détail, adhère aussi à une interprétation des superstitions religieuses comme nées des passions

6. «In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they still invent new strains of adulation (). Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself, beyond which there is no farther progress: and it is well, if, in striving to get farther, and to represent a magnificent simplicity, they run not into inexplicable mystery, and destroy the intelligent nature of their deity, on which alone any rational worship or adoration can be founded.» NHR 6; H IV 330.

7. NHR 10; H IV 339.

8. NHR 13; H IV 354.

9. DNR 10; H IV 437.

10. «Men have a natural tendency to rise from idolatry to theism, and to sink again from theism into idolatry.» NHR 8; H IV 384, & 895.

(la crainte et l'espoir au premier chef), celles-ci incitant les hommes à inventer des dieux en tant que «recteurs de la nature» constitués à l'image de l'homme et, partant, accessibles aux prières et aux flatteries. C'est pourquoi la diversité des imaginations fait inventer mille manières de rendre son culte à la divinité, afin de s'attirer ses faveurs et de soumettre par ce moyen toute la nature à ses passions[11], et elle engendre ainsi les multiples religions qui se disputent les cœurs des hommes.

Oui, les hommes inventent leurs dieux pour soumettre la nature à leurs passions et expliquer toutes choses par les principes qui gouvernent leur propre personne. Et Spinoza sait aussi que, en vérité, ces puissances divines anthropomorphes deviennent d'autant plus impuissantes à expliquer les phénomènes qu'on cherche à leur donner plus de responsabilité. En effet l'absurdité de l'hypothèse oblige à dissoudre les dieux particuliers dans un grand mystère, car les cultes particuliers restent évidemment inefficaces et incapables de tourner les puissances en faveur des adorateurs. Les divinités étant supposées réellement puissantes en dépit des protestations de l'expérience, les fidèles en concluent donc que les jugements du dieu tout-puissant échappent à l'entendement humain, infiniment inférieur à l'intelligence divine[12], si bien que les religions populaires aboutissent à cette absurdité de volatiliser dans le plus complet mystère les principes qu'ils ont inventés pour expliquer l'ordre de la nature et le soumettre à la logique des passions.

2

Il est vrai que, dans les religions vulgaires, l'ignorance, si entière qu'elle demeure, trouve néanmoins un lieu, un refuge, ne serait-ce qu'un nom, car elle a maintenant pour asile la volonté de dieu[13]. Et si, en attribuant tout effet à l'insondable volonté divine, le superstitieux ne comprend pas mieux comment naissent les événements de sa vie, du moins peut-il nommer ce mystère et se donner ainsi l'impression qu'il en a la science. C'est pourquoi, comme le remarque Hume, plus la vie des hommes est gouvernée par le hasard — et moins elle leur est donc compréhensible —, plus leur penchant pour la superstition

11. «...unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, & totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis, & insatiabilis avaritiae dirigeret.» E 1,ap; S II 79.

12. «Pro certo statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissime superare.» E 1,ap; S II 79.

13. E 1,ap; S II 81.

grandit[14]. En effet, la dévotion est engendrée par l'ignorance en tant qu'elle prend une figure particulière dans l'homme, dans l'animal doué de raison et de langage; car, à cause de son habitude de chercher à rendre compte des choses en les situant dans un ordre, l'homme ne se contente pas de constater le chaos, il lui applique au moins, tant bien que mal, l'ordre de son langage ou la logique de ses passions, de telle façon qu'il force son ignorance elle-même dans un système et la transforme ainsi en erreur ou en superstition. C'est pourquoi la religion, synthèse de raison et d'ignorance, est propre à l'homme, au point qu'on peut être sûr qu'un peuple sans religion serait composé de brutes ou peu s'en faut, puisqu'il est très invraisemblable par ailleurs qu'il existe jamais un peuple de purs philosophes[15].

En outre, la transformation de l'ignorance en superstition s'accompagne d'une sorte d'appétit pour l'absurde et la contradiction; car, si le mystère doit devenir le principe d'explication, il importe que les significations religieuses restent incompréhensibles et que tout ce qui se rapporte à la divinité ou aux causes dernières du destin des hommes se caractérise par des traits qui mettent en échec la raison. Ainsi, tandis que les dieux sont nés du désir des hommes de rapprocher les causes naturelles de leur propre nature, la dévotion a au contraire éloigné les principes des mortels et a placé les fidèles dans la situation paradoxale de devoir comprendre leur vie par un renoncement à toutes leurs facultés de connaître, par le suicide de leur raison et par l'érection de l'ignorance au rang de vertu ou de principe de vérité[16].

La simple description des religions populaires en constitue déjà la critique, vu que plus on veut faire supporter de responsabilité à la volonté des dieux, plus on doit augmenter la distance entre eux et les hommes, plus on doit attribuer d'ampleur et de mystère à leurs jugements et à leurs actions, et plus, par suite, on réduit à néant les principes d'explication de l'hypothèse religieuse, dont la valeur résidait précisément dans l'anthropomorphisme. Et même, à en croire Hume, les religions deviennent d'autant plus nuisibles qu'elles sont plus raffinées ou moins grossièrement anthropomorphes, attendu qu'elles diffusent alors la crainte partout et y soumettent entièrement leurs

14. NHR 3; H IV 317-18.

15. «*Ignorance is the mother of Devotion:* A maxim that is proverbial, and confirmed by general experience. Look out for a people, entirely destitute of religion: If you find them at all, be assured, that they are but few degrees removed from brutes.» NHR 15; H IV 368.

16. «All popular theology, especially the scholastic, has a kind of appetite for absurdity and contradiction. If that theology went not beyond reason and common sense, her doctrines would appear too easy and familiar. Amazement must of necessity be raised: Mystery affected: Darkness and obscurity sought after: And a foundation of merit afforded to the devout votaries, who desire an opportunity of subduing their rebellious reason, by the belief of the most unintelligible sophisms.» NHR 11; H IV 341-42, & TTP 7; S III 97-98.

malheureux dévots, au lieu de les en délivrer partiellement comme le voulait originairement l'exercice religieux.

En effet, quelle que soit l'absurdité à laquelle la logique superstitieuse aboutit, l'intention originaire de la religion n'est pas insensée, ni le polythéisme absurde en soi[17]. L'hypothèse mythologique est, rappelons-le, simplement gratuite et moins probable que les explications physiques de la nature; car l'examen de la nature selon les seules règles de la probabilité et de la plus grande vraisemblance — c'est-à-dire selon les critères d'intelligibilité de la raison causale, qui est le guide de l'ordre naturel — montre que les causes des divers événements sont comprises parmi les choses réelles — notre corps et les objets extérieurs —, et que tous les phénomènes réels peuvent s'expliquer par des régularités ordonnant les choses selon une machinerie constante et produisant tous les événements auxquels nos passions nous font prendre, selon leur propre nature, un si vif intérêt[18].

Toutefois la probabilité n'est pas la certitude, ni la vérité à fortiori, si bien que son opposé, le moins probable, le pur possible, ne se confond pas non plus avec l'erreur: non, l'invraisemblable n'est pas encore l'absurde. Dans ces conditions, la critique de l'hypothèse religieuse n'a qu'une portée relative, car non seulement la croyance, qui ne concerne que les matières de fait, n'atteint jamais à la certitude ou à la connaissance vraie, mais elle est encore elle-même une matière de fait, une donnée évidente au même titre que tout autre fait. Ainsi, quoique la logique de la probabilité, prise simplement, mène le philosophe à choisir la solution la plus vraisemblable naturellement — c'est-à-dire l'hypothèse mécanique ou physique —, il n'empêche que l'imagination, prise dans le jeu des passions, produit également la vivacité ou la croyance par d'autres voies que l'habitude née de la pure observation objective des phénomènes. Or, dans cet ordre dérivé, l'hypothèse religieuse a aussi sa probabilité, au point que la foi parvient, par des voies indirectes, à détourner la croyance du probable physique, voire à la vider de ses contenus naturels.

La critique de la religion retombe donc ici dans la situation de la critique des miracles, où le sage devait constater que

17. NHR 11; H IV 341.

18. «Could men anatomize nature, according to the most probable, at least the most intelligible philosophy, they would find, that these causes are nothing but the particular fabric and structure of the minute parts of their own bodies and of external objects; and that, by a regular and constant machinery, all the events are produced, about which they are so much concerned.» NHR 3; H IV 316.

l'imagination contredit effectivement ses principes les plus stables pour donner sa faveur à une croyance contraire à l'ordre naturel. Or, si le miracle est possible, si la croyance peut se lier à l'invraisemblable, la raison en est précisément dans la foi religieuse. Car c'est la dévotion qui renverse l'ordre de l'imagination en posant l'inintelligible comme objet privilégié de croyance. En effet, dans la foi — dans cette foi qui croit parce que c'est absurde —, la mécanique de l'imagination atteint l'une de ces limites où elle en vient à contredire ses propres principes: elle ramène l'ordre au chaos, qu'elle interprète comme son origine et son accomplissement. Et cette faculté de croire contre toute raison (causale s'entend) constitue le miracle premier. Face à une telle foi, la sagesse semble donc impuissante, car, cherchant à comprendre la raison par elle-même, elle rencontre ici son exact opposé: savoir la naissance du miracle à partir de lui-même. Ainsi, par exemple, la religion chrétienne n'est pas seulement née au milieu des miracles, mais ces miracles étaient en outre les signes d'une sorte de miracle absolu, si l'on peut dire: celui de la foi, qui, contre toute raison, fait des miracles une preuve de l'existence d'un ordre incompréhensible. Du reste les meilleurs théologiens savent bien que la seule raison est incapable de nous convaincre des dogmes du christianisme, et qu'il y faut le don de la foi, qui rompt le cours naturel de la pensée, subvertit tous les principes de la raison, et nous porte à croire les choses les plus contraires à l'expérience, suspendant d'un coup la valeur de l'habitude; bref, le vrai croyant a conscience qu'un miracle continu s'opère en lui[19].

Or, répétons-le, la foi est un fait au même titre que les inférences causales, si bien que le sage paraît n'avoir aucune raison de prendre parti pour la régularité naturelle, et qu'il semble se trouver sur un plan d'égalité avec les fidèles, attendu que toute croyance reste définitivement contingente. Et pourtant, c'est dans cette circonstance même que le philosopbe trouve un puissant motif de préférer la sagesse, car, justement, la contradiction entre la raison et la foi est douloureuse pour l'imagination et elle est donc mauvaise. Or l'homme peut extirper de son esprit la foi, mais non pas la raison, car le miracle suppose l'ordre, et partant, la foi implique la raison,

19. «The *Christian Religion* not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by *Faith* to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience.» EHU 10,2; H IV 108.

tandis que l'inverse n'est pas vrai. En effet, il faut choisir ici, la foi contre la raison, ou la raison contre la foi, car qui veut défendre la foi par la raison la détruit et s'en fait l'ennemi[20]. Mais, en tant qu'être raisonnable, en tant que vivant d'un monde organisé, chacun est soi-même l'ennemi de sa propre foi, de telle sorte que les plus dévots sont aussi les plus divisés intérieurement et, partant, souvent les plus dissimulés et les plus hypocrites; car l'action pratique par laquelle nous nous conservons en vie repose entièrement sur le bon *sens* (ou sur la *raison causale*). Dans ces conditions, les dévots sont perpétuellement condamnés à contredire leur foi par leur conduite et à se laisser écarteler entre ces deux pôles de leur nature[21]. C'est la douleur liée à cette contradiction, et non pas la reconnaissance d'une vérité absolue, qui constitue l'argument décisif du sage contre la foi.

A vrai dire, il en possède un deuxième, savoir le développement de la philosophie, qui replace les choses dans la lumière de leur genèse et montre la vérité complexe de la foi, de même qu'il explique la possibilité de l'erreur. Et c'est pourquoi la foi ne disparaît jamais mieux que lorsqu'elle est comprise dans sa vérité, de la même façon que le miracle s'évanouit dans son explication naturelle. Aussi, au delà de l'opposition à la foi, le sage la comprend et se retrouve en la rendant à sa vraie nature: le miracle ou l'ignorance nés des limites de la raison humaine.

3

C'est un même chemin que suit Spinoza, lorsqu'il entreprend d'éclairer la révélation biblique par la lumière naturelle. En effet, les Écritures, le fondement sacré du christianisme, sont sans conteste un élément de la nature susceptible d'être étudié comme tel. C'est pourquoi, compte tenu du fait que le langage représente un ordre particulier et relativement autonome de la nature, et que les discours sont en un sens des sortes d'individus — c'est-à-dire, selon la perspective, des parties et des touts —, la méthode philosophique d'interprétation de l'Écriture sera analogue à celle de la science physique[22]; et, pourvu qu'on n'oublie pas l'abstraction qui isole la partie, on pourra étudier la Bible, mutatis mutandis, de la même façon que le monde des corps physiques.

20. EHU 10,2; H IV 107.
21. NHR 12; H IV 348.
22. «Dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire.» TTP 7; S III 98.

Par conséquent l'Écriture — ou tout autre texte (voire tout individu) — étant en un sens un petit monde en soi, l'interprète commencera par le considérer comme une totalité afin de le connaître autant que possible selon ses propres lois; et il s'efforcera de comprendre tout ce dont elle parle à partir d'elle seule, de même que la science physique étudie la nature et les divers corps en eux-mêmes[23]. Sans doute, en tant que partie, la Bible ne s'explique pas entièrement par son interprétation interne, si bien que, quoique largement autonome (et capable d'expliquer ainsi «presque» tous les contenus des Écritures), la science biblique demeurera toutefois soumise ultimement à la science naturelle et historique, dont la portée est plus générale. C'est pourquoi la connaissance des hommes, des relations mathématiques, ou des caractéristiques des langues est utile à l'interprète et lui permet, par exemple, aussi bien de définir les publics des divers textes afin de les interpréter en fonction de ceux à qui ils s'adressent, que de tirer des conclusions sur leurs auteurs, de faire de nouvelles attributions, ou de rectifier les datations et les traductions.

Il importe surtout, dans l'interprétation d'une œuvre littéraire, de ne pas confondre ce qu'elle dit avec les objets réels dont elle parle, au risque de la faire disparaître dans la réalité objective à laquelle elle se réfère. Par suite, l'étude de l'œuvre en elle-même exige que l'interprète s'intéresse au seul sens de son discours, sans se soucier (en un premier temps du moins) de la vérité objective de ce qui est dit[24]. De cette façon la raison peut analyser le donné sacré le plus spécifique d'une religion, sans que la méthode d'interprétation réclame la moindre révélation surnaturelle[25]. Assurément, la raison ne garantit pas ici la vérité de ce qui est dit, mais seulement celle de l'interprétation elle-même; en d'autres termes, la méthode ne nous assure pas que le sens des Écritures soit la vérité, mais seulement que le sens découvert en elles est effectivement leur vrai sens[26]. La question de la vérité objective des discours de l'Écriture reste donc suspendue durant cette analyse, qui ne dit rien de la foi à leur accorder ou non. Le philosophe se contente ici de laisser son objet apparaître en lui-même, comme une totalité naturelle,

23. «Omnium fere rerum, quae in Scriptura continentur, ab ipsa Scriptura sola petí debet; sicuti cognitio naturae ab ipsa natura.» TTP 7; S III 99.

24. «De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus.» TTP 7; S III 100.

25. «Non dubito, quin unusquisque jam videat, hanc methodum nullum lumen praeter ipsum naturale exigere.» TTP 7; S III 112.

26. TTP 7; S III 100.

sans se soucier de le juger par rapport à son contexte plus large, qui lui donnera ou non sa vérité objective.

Ainsi interprétée, la Bible se présente comme une révélation, principalement comme une histoire ou des chroniques comportant un ensemble de prophéties dans lesquelles les prophètes exposent des révélations divines. Ce que sont ces prophéties et ces prophètes, la Bible doit nous l'apprendre elle-même. Comme elle nous montre les prophètes exprimant leurs révélations sous forme de visions imagées, nous en concluons naturellement que ce sont des hommes doués d'une vive imagination, et que cette dernière servait d'intermédiaire à leurs révélations. La Bible oppose également les vrais prophètes à des imposteurs, et elle nous apprend ainsi par quels critères les prophètes authentiques se reconnaissent: outre la faculté de prophétiser, douteuse à elle seule, la présence d'un signe extérieur les différencie des autres hommes, et de surcroît, comme ce signe peut également marquer de faux prophètes, les vrais envoyés de Dieu se distinguent ultimement par leur valeur morale, par la pureté exceptionnelle de leurs mœurs et de leurs discours[27]. La nature de la révélation prophétique se déduit de ce dernier trait distinctif, ainsi que de l'intention commune des prophéties: la révélation consiste en une règle de vie et ne concerne que la conduite des hommes.

La considération des deux plus importants de ces envoyés de Dieu — Moïse et Jésus — suffira à faire parfaitement saisir la nature du message biblique. Moïse a donné aux Hébreux leur loi, et le Christ a révélé à l'humanité la loi intérieure ouvrant à chacun la voie du salut. Le premier s'adresse à un peuple élu en tant que peuple, ou plutôt en tant qu'État, et il lui donne des règles concernant les actions des individus, les cérémonies et toute la vie sociale et politique; le second s'adresse à tous les individus, dont l'élection dépend de leur seule foi personnelle, et il leur commande d'agir selon une règle morale intérieure valant indépendamment des circonstances extérieures. Par conséquent, dans la Bible, la loi apparaît comme un commandement divin auquel les hommes doivent obéir pour mériter le salut en récompense — que ce soit le salut du peuple chez les anciens Hébreux, ou le salut individuel des chrétiens. L'examen des commandements énoncés par tous les prophètes confirme que la Bible contient deux grands types d'enseignements: le premier concernant les lois réglant la vie politique d'un peuple

27. TTP 2; S III 31.

historique particulier — dont nous ne pouvons tirer profit actuellement que par des analogies —, et le second concernant la vie morale de tous, ces commandements pouvant se réduire à un seul, universellement valable, énoncé par tous les prophètes et désigné comme l'unique important par le Christ: savoir, le devoir de l'amour envers le prochain[28]. Interprété correctement, tout le reste de l'enseignement scriptural se rapporte à la loi et énonce les conditions de son efficacité.

En conséquence, la révélation, dans son contenu, est toujours et uniquement un commandement, qui ne demande des fidèles rien d'autre que l'obéissance. Or c'est parce que l'obéissance réclame des raisons que la Bible doit révéler l'origine de la loi, c'est-à-dire son auteur, le Dieu infini, unique et tout-puissant, qui récompense la soumission et punit les insoumis. Le discours sur Dieu est, dans les Écritures, totalement au service de la révélation des commandements et de leur soutien, et c'est pourquoi les prophètes s'accordent tous sur ce rôle de Dieu, tandis qu'ils se contredisent dès qu'ils décrivent sa nature, cette contradiction restant d'ailleurs sans grande importance, puisque leurs descriptions n'ont pour but que d'impressionner les imaginations et de pénétrer les esprits de la nécessité d'obéir, ainsi que le montrent les études stylistiques et rhétoriques de la Bible. Non, les prophètes, ces purs imaginatifs, n'apportent pas la science — qui est de l'ordre de l'intelligence —, mais transmettent des commandements — qui appartiennent à l'ordre de l'imagination —; ils n'ont donc pas pour mission de révéler la nature divine dans sa vérité, et même les apôtres exposent sous leur responsabilité propre les doctrines qu'ils soutiennent à ce sujet — responsabilité qui leur a été donnée lorsqu'ils ont reçu le droit de choisir les moyens propres à enseigner la loi aux divers peuples[29]. En conséquence, il est erroné de chercher des vérités scientifiques ou métaphysiques dans la Bible, vu que, dans la mesure où elle a valeur de révélation, elle ne contient ni spéculations sublimes, ni doctrines philosophiques, mais seulement les plus simples préceptes moraux[30]. En effet, loin de s'adresser à l'intelligence des hommes les plus subtils, les Écritures — et tout particulièrement les Évangiles, qui seuls s'adressent immédiatement à tous — font seulement appel à la foi pure et n'exigent rien d'autre que la croyance en Dieu, la révérence et l'obéissance

28. «Ipsa () Scriptura plurimis in locis quam clarissime docet, nempe totam legem in hoc solo consistere, in amore scilicet erga proximum.» TTP 14; S III 174.

29. TTP 11; S III 151-58.

30. «Sequitur, Scripturae doctrinam non sublimes speculationes, neque res philosophicas continere, sed res tantum simplicissimas.» TTP 13; S III 167.

au prince suprême des hommes. La foi se résume dans l'obéissance et ne vaut que par elle[31]. Mis à part les préceptes concernant l'Etat hébreux (disparu depuis l'Antiquité, si bien qu'ils ne s'adressent plus à personne actuellement), la Bible ne commande donc aux hommes qu'une seule chose: l'amour du prochain, c'est-à-dire la charité et la justice — selon que l'amour agit immédiatement ou par l'intermédiaire du respect des lois de la cité. Et Dieu, tel que le Christ l'a révélé, ne réclame aucun autre culte que la constante soumission à cette unique loi morale[32].

4

Voilà les religions bibliques ramenées à leur sens vrai par une analyse interne de leur doctrine sacrée. Il reste à savoir maintenant combien ce sens contient de vérité objective et ce qu'il manifeste de l'essence de la religion.

Remarquons déjà que la définition de l'Ecriture à partir de sa structure interne enveloppe une critique de la religion analogue à celle de Hume. En effet, la divinité y est révélée aux hommes dans des prophéties (conservées par les livres sacrés ou les traditions orales), qui ne visent pas immédiatement la connaissance, comme la philosophie, mais s'orientent directement vers la vie pratique, cherchant à donner des réponses concernant le bien, tant celui des individus que celui des collectivités. La divinité imaginée par les prophètes s'ordonne entièrement à son rôle de support des règles de conduite, dans des fictions accessibles à l'imagination humaine, c'est-à-dire grâce à une interprétation anthropomorphique transformant ces règles en commandements, leur origine en un prince absolu, et les résultats de l'obéissance ou de l'insoumission en des récompenses et des punitions. C'est pourquoi, hormis les caractères nécessaires à sa fonction — la puissance, ainsi que la bonté et la justice (du moins quand la religion ne sombre pas dans une triste superstition) — et ceux que définissent les cérémonies diverses dans lesquelles la collectivité adore le dieu commun et manifeste sa loi, les fidèles — et les prophètes — imaginent chacun leur divinité selon leur tempérament. Nul doute donc qu'une telle religion ne referme l'ordre pratique sur lui-même par l'hypo-

31. «Euangelica autem doctrina nihil praeter simplicem fidem continet, nempe Deo credere, eumque revereri, sive, quod idem est, Deo obedire.» TTP 14; S III 174, & 175.

32. «Videlicet, () Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola Justitia, & Charitate, sive amore erga proximum consistere.» TTP 14; S III 177.

thèse d'un dieu anthropomorphe. Comme chez Hume, la religion sert à maîtriser l'inconnu en satisfaisant plutôt la logique des passions que celle de la raison. Peu importe à la religion en effet que l'ordre social et moral repose sur des erreurs, pourvu que les hommes puissent s'en satisfaire dans la vie commune.

Le but de la révélation apparaît évidemment à l'analyse interne comme la direction de la conduite des hommes, soit au seul niveau de la morale, soit aussi dans leur vie politique. Mais outre la critique de la prophétie qui peut se tirer de la connaissance de ce but, il en découle une autre à partir des moyens de connaître que le prophète met en œuvre. Car l'analyse des descriptions prophétiques ne laisse aucun doute sur leur nature: ce sont les expressions de visions. Et ce que les prophètes perçoivent, ce sont des mots, des images, des rêves, des hallucinations ou des imaginations. Bref, les prophètes ne reçoivent jamais les révélations divines que dans leur imagination[33]. Par suite, l'importance de la pure imagination et celle de l'entendement étant dans l'esprit en raison inverse l'une de l'autre[34], le prophète représente en ce sens le caractère opposé de celui du philosophe. Or, confondant le vrai et le faux, l'imagination en tant que telle n'enveloppe jamais la certitude — qui appartient uniquement aux idées claires et distinctes, car, si la vérité n'est pas non plus extérieure aux imaginations, les idées ne sont toutefois certaines que dans la mesure où elles appartiennent à l'entendement. Pour atteindre une certitude quelconque, la pure imagination doit donc recourir à la raison, si bien que, finalement, seul le raisonnement peut garantir nos imaginations. Il s'ensuit que la prophétie, en tant qu'imaginaire, ne possède pas la vérité par elle-même; et c'est pourquoi même les prophètes ne trouvaient pas la certitude dans les révélations de Dieu, mais devaient, comme les autres fidèles, s'en assurer par des signes extérieurs[35]. Or les raisonnements fondés sur de tels signes ne s'élèvent pas eux-mêmes au-dessus de la connaissance du premier genre ou du domaine des pures probabilités. Par conséquent l'assurance des prophètes ne dépasse jamais la simple

33. «Possumus () affirmare. Prophetas, non nisi ope imaginationis, Dei revelata percepisse, hoc est, mediantibus verbis, vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis.» TTP 1; S III 28.

34. TTP 2; S III 29.

35. «Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem, sicuti omnis clara & distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium; () & Ideo Prophetae non certi erant de Dei revelatione per ipsam revelationem, sed per aliquod signum.» TTP 2; S III 30.

opinion, et elle n'atteint jamais comme la philosophie à la certitude authentique ou mathématique, mais reste bornée à la certitude probable ou morale[36]. C'est d'ailleurs pourquoi, la probabilité concernant justement le monde de la vie commune ou pratique, le critère qui nous donne la plus haute certitude morale quant à l'authenticité d'une prophétie est également la valeur morale même du prophète[37]. Et de surcroît, la certitude purement morale des prophéties correspond aussi au caractère purement moral de leur valeur; ce qui signifie que tout ce qui en elles dépasse l'enseignement éthique tombe au niveau de probabilité de n'importe quelle fiction ordinaire. C'est pourquoi, encore une fois, les opinions des prophètes sur la nature de Dieu leurs sont propres et se réduisent à des visions d'hommes souvent ignorants quoique de bonne volonté. La Bible s'accorde donc avec la philosophie pour faire entendre que la connaissance vraie de Dieu, la science de sa nature propre, n'a rien à voir avec la foi ou la religion révélée, de sorte qu'il est absurde de vouloir chercher une telle science dans les Écritures[38].

Au demeurant, cette conclusion ne signifie pas qu'aucun des «envoyés de Dieu» dont la Bible conserve les enseignements n'ait été philosophe à un degré quelconque. Spinoza pense au contraire que Salomon, par exemple, fut bien un sage, voire le plus grand de son temps, et il est persuadé que le Christ fut un philosophe authentique, le seul, dans les Écritures*, qui perçût la vérité des choses révélées, et partant, le seul d'entre les prophètes juifs qui comprît intellectuellement la révélation et qui vît Dieu directement, par le pur esprit ou le pur entendement, sans l'intermédiaire des mots ni des images[39]. Toutefois nul philosophe n'enseigne en tant que tel de doctrine sacrée, car les vérités ne sont pas des commandements pour la foi, mais des lumières pour la raison, dont seul le libre esprit du philosophe peut juger. Certes donc, la sagesse de Salomon agrandit la Bible, mais elle ne diffère en rien par sa nature de celle de Socrate ou de n'importe quel sage, et la foi n'exige pas que nous suivions Salomon plus que n'importe quel autre prophète dans ses spéculations, sa qualité d'envoyé de Dieu ne valant, pour lui aussi, que pour la révélation aux hommes des bonnes règles de conduite ou des lois divines. Quant au Christ, s'il a peut-être enseigné la philosophie à ses disciples, il se contente évidemment dans sa doctrine exotérique et sacrée — dans ce qu'en rapportent les Evangiles — de manifester les dogmes de la religion universelle, en adaptant son langage à celui de l'imagination, de telle sorte que, nonobstant la plus grande rigueur de leur symbolisme, ses paraboles doivent être

36. «Certitudo, quae ex signis in Prophetis orlebatur, non mathematica (hoc est, quae ex necessitate perceptionis rei perceptae, aut visae sequitur), sed tantum moralis erat.» TTP 2; S III 32, & 30.

37. TTP 2; S III 31.

38. «Concludimus, intellectualem Dei cognitionem, quae ejus naturam, prout in se est, considerat, () ad fidem, & religionem revelatam nullo modo pertinere.» TTP 13; S III 171.

39. «Christus res revelatas vere percepit, sive intellexit; tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba & imagines percipitur.» TTP 4; S III 64-65.

traitées par le théologien ou l'interprète des Ecritures, bref, par le fidèle chrétien, comme des prophéties, encore qu'elles doivent être tenues pour les plus sacrées d'entre toutes, puisqu'elles sont les seules à s'adresser directement et de manière concertée à tout le genre humain. C'est d'ailleurs ce but qui engagea le Christ à adapter son enseignement au commun des hommes et à adopter le langage obscur de la religion ou de l'imagination[40], plutôt que celui, lumineux, de la philosophie, qui a pourtant l'inconvénient de ne guère toucher qu'une infime élite. Ce n'est pas en cherchant vainement à révéler extérieurement les attributs de Dieu, en effet, que le Christ s'est montré plus sage que les autres prophètes, mais au contraire, en réduisant clairement la religion à la foi, et la loi divine universelle à l'amour du prochain.

Vu la différence de nature entre la théologie et la philosophie, la tendance à confondre la foi et la raison — et partant, à donner une valeur scientifique aux prophéties, à transformer des hypothèses purement pratiques en des vérités spéculatives, et à projeter sur la nature l'ordre de nos passions plutôt que de nous contenter de les soumettre à la foi révélée — ne peut conduire qu'à des absurdités. Cette dégradation inévitable de la religion ou de la théologie engendre la superstition, c'est-à-dire le mépris de la nature et de la raison joint à l'admiration et à la vénération de ce qui leur est contraire et à l'emprisonnement dans le non-sens qu'on avait voulu mettre au principe de la science. Dans cet état misérable, au lieu d'éclairer les hommes, la religion et ses textes sacrés les retiennent et les perdent dans les ténèbres, tandis que les théologiens s'efforcent d'interpréter les Écritures de la façon la plus absurde possible afin de satisfaire leur appétit d'étonnement et d'augmenter ainsi leur adoration[41]. Voilà comment les meilleures intentions des prophètes succombent à cette soif de mystère et d'absurdité des superstitieux que Hume avait déjà observée dans la plupart des religions populaires, et plus particulièrement des monothéismes.

Néanmoins la foi n'en devient pas absolument condamnable pour autant, car, dans la mesure où elle se tient dans ses limites — celles que définit la vraie interprétation des Écritures —, elle ne se confond pas avec la révolte superstitieuse contre la raison. Non, comme le vrai sens de l'Écriture n'est pas la révélation d'un mystère métaphysique, comme son intention n'est pas d'ordre

40. «Christus () sese ingenio populi accomodavit, & ideo, quamvis aliquantulum clarius, quam caeteri Prophetae loquutus sit, obscure tamen, & saepius per parabolas res revelatas docuit.» TTP 4; S III 65.

41. «Superstitio, quae homines rationem & naturam contemnere docet, & id tantum admirari ac venerari, quod huic utrique repugnat: quare non mirum est, quod homines, ut Scripturam magis admirentur & venerentur, eam ita explicare studeant, ut his, rationi scilicet & naturae, quam maxime repugnare videatur; () & quicquid sic delirando fingunt, id omne Spiritui Sancto tribuunt.» TTP 7; S III 97-98.

scientifique, comme elle n'ordonne que l'obéissance à des lois morales (et politiques en ce qui concernait les anciens Hébreux) fondées sur des prophéties, c'est-à-dire sur des témoignages de valeur morale à leur tour, comme elles ne promettent le salut qu'aux obéissants, condamnant donc l'insoumission seule, et non pas l'ignorance[42] — dont au demeurant aucune révélation extérieure ne peut nous tirer —, il va de soi que la foi authentique n'implique jamais aucune absurdité; elle peut seulement être plus ou moins prudente, plus ou moins avisée, plus ou moins judicieuse, comme toutes les décisions pratiques assumées dans la contingence.

De même, la théologie, définie comme l'interprétation des dogmes de la religion ou de la tradition sacrée, n'aboutit jamais par elle-même ni au vrai ni au faux, si ce n'est dans la mesure où elle est plus ou moins fidèle à son objet: savoir la révélation et son sens moral. C'est pourquoi il faut se garder de confondre la théologie et la philosophie, qui n'ont presque rien de commun. La science et la foi diffèrent tant par leur but que par leur fondement*. La philosophie s'adonne tout entière à la recherche de la vérité, tandis que la foi se résume entièrement à l'obéissance et à la piété. La philosophie part des notions communes et ne tire ses vérités que de la nature, tandis que la foi s'appuie sur la seule révélation, ou sur l'Écriture, ou sur l'histoire et la langue que la tradition transmet, et elle perd tout sens hors de ce cadre[43].

Cette définition de la foi ne signifie pas, bien entendu, que la théologie doive être parfaitement irrationnelle, puisque l'interprétation des textes sacrés doit imiter au contraire dans sa sphère restreinte les sciences de la nature. Mais c'est précisément l'Écriture et non la nature qui constitue pour la théologie le critère ultime, de sorte que le produit de ses recherches ne peut être à son tour que de l'ordre du langage, de la convention, des passions ou des relations humaines, sans aucune valeur pour la connaissance objective de la nature en tant que telle. En outre, la théologie ne diffère pas non plus absolument de la philosophie, attendu que l'étude rationnelle de la Bible est possible uniquement parce que les livres sacrés — comme tout le monde humain ou conventionnel — sont une partie de la nature. C'est la raison pour laquelle, afin de comprendre la religion, la philosophie doit passer par la théologie — du moins par son élément le plus rationnel qu'est l'interprétation de l'Écriture ou de la tradition —, et il est

42. «Novimus, Scripturae intentum non fuisse scientias docere; () nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere, solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare.» TTP 13; S III 168.

43. Superest (), inter fidem, sive Theologiam, & Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem. () Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem; Fidei autem () nihil praeter obedientiam, & pietatem. Ceinde Philosophiae fundamenta notiones communes sunt, & ipsa ex sola natura peti debet. Fidei autem: historiae, & lingua, & ex sola Scriptura, & revelatione petenda.» TTP 14; S III 179.

exclu que la raison puisse déduire le sens des concepts religieux directement à partir de ses connaissances de la nature physique, comme si la religion n'avait aucune existence propre. Aussi le philosophe doit-il passer par la théologie ou l'étude de la révélation afin de comprendre la nature de cette dernière et de voir en quoi la prophétie diffère de la pensée naturellement à l'œuvre dans le bon sens commun[44]. On comprend donc, dans cette situation, que le théologien doive éviter de prétendre à la philosophie, tandis que le philosophe peut, lui, se faire théologien à l'occasion — comme Spinoza dans son *Traité théologico-politique* —, pourvu qu'il distingue parfaitement ce qui appartient à la foi et ce qui relève de la seule raison.

5

La critique interne des Écritures suffit pour montrer la limitation immanente de la révélation religieuse. Cependant, la constatation que l'intention de la religion révélée n'est pas de fonder les règles de la bonne conduite dans la vérité absolue ne suffit pas encore pour juger de la valeur de ces lois divines. Seule l'utilité en effet décide de la valeur morale des choses, et même si la vérité représente l'utile par excellence, voire le bien suprême, il n'est pas exclu pour autant que d'autres moyens soient utiles aussi, et même indispensables là où la vérité n'est pas accessible à l'homme. Il reste donc à se demander si la foi est utile.

Les lois ou les commandements divins ne sont pas des biens en soi définis immédiatement par nos désirs, sans quoi ils s'imposeraient d'eux-mêmes au lieu de requérir une révélation extérieure. Par suite les lois divines ne peuvent être bonnes que médiatement, de par leur utilité. Or l'utilité se définit par un lien causal — et donc rationnel — entre l'action et ses conséquences considérées dans leur valeur pour le désir. Mais l'Écriture ne déduit justement pas clairement et distinctement ses principes moraux du bien suprême, elle pose directement ses lois comme des commandements exigeant l'obéissance, sans réflexion ni calcul particulier. A la liaison rationnelle entre la cause et ses effets, la religion substitue le lien que la révélation établit entre certains actes et leur récompense ou leur punition; et la garantie de ce lien n'est plus dans la lumière naturelle, mais dans les signes extérieurs, dans le langage et l'imagination, qui renvoient les paroles du prophète à une origine toute-puissante et omnisciente. La science absente du fidèle est donc signifiée

44. «De Prophetia, quandoquidem ipsa captum humanum superat, & quaestio mere Theologica est, nihil affirmare, neque etiam scire poteram, in quo ipsa potissimum constiterit, nisi ex fundamentis revelatis.» TTP 6; S III 95.

extérieurement comme fondant les lois révélées, si bien que l'utilité de la foi n'est plus garantie que par la révélation et ne possède pas d'autre certitude que celle, morale, de la prophétie; bref, la certitude de la foi est celle d'un témoignage humain. Ou bien répliquera-t-on que, la révélation étant autonome, la question de l'utilité se résout en elle indépendamment de la raison pour les fidèles qui ont fait le saut, de sorte que les commandements de Dieu n'ont pas à être discutés? Mais ce serait vouloir priver l'homme de raison. Non; une fois l'Ecriture expliquée par elle-même, une fois son vrai sens découvert et l'intention des prophètes expliquée, il reste toujours à savoir s'il faut croire cette révélation, et ici, impossible de se décharger de la responsabilité du jugement (quel que soit le nombre des intermédiaires auquel on se fie, il faut décider une fois de se fier à l'un d'entre eux); et alors il faut faire appel à la raison ou au bon sens pour juger de l'utilité de la foi, comme de celle de n'importe quel objet[46]. Autrement dit, le fait que la révélation n'a pas en soi son fondement rationnel exige du philosophe — ou de l'homme de bon sens — qu'il la juge encore de l'extérieur après l'avoir comprise en elle-même.

Donc, le problème posé par la prophétie est celui de la valeur d'un témoignage humain, qui relève par suite d'une critique analogue à la critique humienne des miracles. Or, constate l'Ecossais, un témoignage est d'autant plus digne de foi qu'il s'accorde mieux avec la raison et qu'il nous parvient, par des voies assurées, de gens intègres qui ne trouvent aucun intérêt personnel à répandre leur histoire; en revanche les témoignages contraires à la raison s'enlèvent de ce fait toute probabilité et, partant, toute crédibilité (si ce n'est aux yeux du superstitieux, avide d'absurdités). Maintenant, appliqués aux prophètes, ces critères leur sont favorables, vu que les Écritures n'acceptent comme tels que des hommes d'une vie irréprochable, et puisque la critique des textes montre que, pour l'essentiel, la Bible nous conserve fidèlement leurs enseignements. En outre, quoique non démontrés, leurs témoignages ne contredisent pas la raison[46]; car il est certain que l'amour réciproque des hommes et la justice sont de vrais biens, ainsi que nous en convainc l'éthique rationnelle. Au demeurant, l'expérience et le bon sens nous prouvent journellement que la charité et la justice sont généralement avantageuses

45. «Verum quidem est Scripturam per Scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu, & mente Prophetarum laboramus, sed postquam verum sensum eruimus, necessario judicio & ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus.» TTP 15; S III 181-82.

46. TTP 15; S III 185.

à la société, qu'elles favorisent la paix et sont donc habituellement utiles à chacun.

Le seul doute subsistant pour l'expérience commune concerne l'universalisation du précepte, car est-il vrai que la charité et la justice soient toujours récompensées? Toutefois, dans ce doute, si nous considérons que le contraire n'est pas certain non plus, que notre cœur nous fait approuver souvent la charité et la justice, que les conventions sociales nous les commandent et que le bon sens nous les recommande, pourquoi refuserions-nous de croire les prophètes? De surcroît, pour le philosophe, qui sait combien la société est indispensable aux hommes et que sans justice ni charité aucune société ne se forme ni ne se développe, il ne fait aucun doute que la doctrine des prophètes ne soit salutaire et même nécessaire dans la république afin que les hommes puissent y vivre en paix et dans la concorde; et au demeurant il suffit d'un peu de bon sens pour s'en convaincre[47]. En conséquence, la question de la vérité de la doctrine morale du christianisme se résout dans la philosophie, qui déduit rationnellement les lois divines, indépendamment de toute foi. Et, de toute façon, la foi est raisonnable pour l'homme de bon sens, qui ne voit dans les préceptes religieux qu'une généralisation de principes moraux déjà probables dans l'expérience commune.

L'analyse de la nature de la prophétie a montré pourquoi la religion ne peut pas faire connaître vraiment ce qu'elle enseigne, à savoir parce que la révélation religieuse s'adresse à l'imagination. On voit pourtant pourquoi la doctrine des Écritures convient avec la vraie morale, car la raison part des idées communes à tous, si bien que l'histoire d'un peuple, la collection des pensées de ses guides, l'effort de beaucoup d'auteurs convergent obligatoirement dans quelques vérités communes. Cette thèse, démontrée empiriquement sur l'exemple de la Bible, découle directement de la nature de la raison et pourrait être exemplifiée dans les chroniques et les collections de recueils moraux de tous les peuples et de toutes les langues; ce pourquoi d'ailleurs tous ces livres où les peuples rassemblent les enseignements et les récits des choses les plus hautes, sont sacrés à l'instar de la Bible, avec laquelle ils concordent nécessairement dans leur doctrine universelle[48].

Pour cette raison, la doctrine commune à toute religion populaire traditionnelle peut être nommée — au vrai sens du terme — foi catholique ou universelle. Ses dogmes se réduisent aux sept suivants: 1. Qu'il existe un Dieu tout-puissant, juste et bon, et, par conséquent, un modèle de la vraie vie. 2. Qu'il est unique (ou que sa loi est la seule authentique). 3. qu'il est

47. «Quae Doctrina, quam salutaris, quamque necessaria sit in republica, ut homines pacifice, & concorditer vivant: () omnibus judicandum relinquo.» TTP 14; S III 179.

48. «Evinceretur () libros, qui res optimas docent & narrant, quacunque demum lingua, & a quacunque natione scripti fuerint, aeque sacros esse.» TTP 10; S III 145.

omniprésent. 4. Qu'il est juge suprême et absolu. 5. Que son culte consiste en la seule obéissance à sa loi, c'est-à-dire en la pratique de la justice et de la charité. 6. Que les obéissants et eux seuls seront tous sauvés. 7. Enfin, que Dieu remet leurs péchés aux repentants[49].

Tous ces dogmes peuvent se déduire également de la raison et s'exprimer en termes philosophiques signifiant des idées claires et distinctes. Nous savons en effet: 1. Que la vertu ou le modèle de la vie parfaite consiste en la connaissance de Dieu, l'être absolu et, pour nous, le bien suprême. 2. Qu'il n'y a qu'une seule substance. 3. Que toute chose exprime Dieu. 4. Que la cause de soi et la cause de toutes les choses sont identiques, et qu'il n'y a rien qui n'en découle nécessairement. 5. Que l'éthique consiste en la vertu ou en la vie selon la raison — autrement dit selon la vérité ou l'idée de Dieu —, et que la raison commande à l'homme de s'unir à ce qui lui est le plus utile, c'est-à-dire aux autres hommes, si bien que la vertu exige l'amour du prochain. 6. Que la vertu est identique au bonheur. 7. Que toute passion peut se transformer en action*.

A vrai dire, les points 6 et 7 n'ont pas une correspondance absolue, car, si suivre la raison revient bien à lui obéir, l'obéissance extérieure du fidèle n'équivaut pas à la vertu consciente du sage, et, d'autre part, celui-ci évite le repentir qui, comme la pitié, demeure une faiblesse — remarquons toutefois que la pénitence n'implique pas la persistence dans le repentir, puisque les péchés sont remis, et, en ce sens, le septième dogme rejoint aussi la véritable éthique.

Cette expression confuse de la sagesse universelle qui forme la révélation religieuse, adressée aux hommes selon leur faculté habituelle de comprendre, c'est-à-dire selon l'imagination, a été dépouillée par le Christ des images inutiles et donnée à l'humanité dans sa pureté, si l'on peut dire. C'est là le seul avantage des Evangiles sur les autres écrits sacrés, qui s'adressent souvent à des publics plus particuliers.

Rien ne retient donc le philosophe de donner son approbation à la doctrine de la religion populaire — du moins dans sa version authentique, délivrée du dogmatisme des superstitions —, et il peut reconnaître son utilité sociale, encore qu'il n'ait personnellement nul besoin de la foi pour se bien comporter, de même qu'il approuve l'institution des lois et d'une police — ou de la justice —, quand bien même les sages n'ont que faire de ces contraintes extérieures pour vivre ensemble dans la paix et la concorde. En effet, ce qui promeut le bonheur de la société est par là utile au sage, et c'est pourquoi le philosophe soutient la vraie foi, par pure considération rationnelle. Ainsi, par ce côté encore, la théologie trouve son fondement indirect dans la philosophie.

Cependant, on pourra se demander pourquoi, plutôt que de favoriser la religion, qui ne plie les hommes à la loi de la charité et de la justice que de l'extérieur, sans leur donner la vraie vertu,

49. TTP 14; S III 177-78.

le philosophe ne tente pas de substituer la philosophie à la religion. Car l'état idéal de l'humanité serait celui où les hommes s'aimeraient par pure vertu, librement, sans la contrainte extérieure des lois. Assurément, quelle société plus heureuse pourrait-on imaginer que celle où les hommes vivraient en paix sans lois, s'accordant par la seule raison? Et pourtant le moindre réalisme nous apprend aussi qu'on n'arrive pas à cette parfaite concorde en supprimant les lois et en confiant les hommes à leur raison, car il est parfaitement utopique de croire le commun des hommes assez raisonnables pour soumettre entièrement leur conduite à la raison, et il serait tout aussi illusoire d'imaginer qu'ils puissent se libérer assez de la puissance de l'imagination pour concevoir les choses dans leur vérité. Non, le philosophe sait qu'il ne peut partager sa sagesse qu'avec une élite restreinte, et que ses efforts ne peuvent répandre que très modestement l'influence directe de la raison dans l'esprit des gens. Par suite, dans les conditions effectives de l'humanité, les lois et la religion sont les alliés les plus efficaces de la raison, car tout le monde peut obéir, tandis qu'une minorité infime peut connaître. L'expérience ne montre-t-elle pas abondamment en effet que la science intellectuelle de Dieu n'est pas un don que la nature ait fait à tous les fidèles, comme l'obéissance[50] ?

Dans ces circonstances, on voit qu'il serait même absurde d'exiger des fidèles qu'ils professent une doctrine «vraie» de Dieu, car si l'acte de foi pouvait viser directement la vérité, la religion se fonderait aussitôt sur la philosophie. Or, encore une fois, personne ne devient sage parce qu'on le lui commande[51], la science étant, comme l'être, un don de Dieu, une propriété de la nature de certains hommes, et non un commandement[52]. Le rapport est même inverse, car, si l'on ne connaît pas sur ordre, la connaissance, elle, ou l'opinion, peut nuire à la foi ou la secourir selon qu'on laisse ou non la liberté au fidèle d'accorder ses opinions aux dogmes de la foi catholique, attendu que nul ne peut obéir longtemps à ce qu'il estime être faux. C'est pourquoi chacun doit avoir la possibilité, et a même le devoir, d'accomoder les dogmes de la foi à sa propre manière de voir[53].

50. «...ut () ostendamus, intellectualem, sive accuratam Dei cognitionem, non esse donum omnibus fidelibus commune sicuti obedientiam.» TTP 13; S III 168.

51. «...neminem posse ex mandato sapientem esse, non magis, quam vivere, & esse.» TTP 13; S III 170.

52. «Concludendum (), Dei () cognitionem donum Dei, non autem mandatum esse.» TTP 13, S III 170.

53. «Unusquisque () haec fidei dogmata ad suum captum accomodare tenetur.» TTP 14; S III 178.

D'ailleurs, par cette adaptation, les fidèles ne font qu'imiter les prophètes, qui imaginaient à leur gré les circonstances de la prophétie, ou Jésus, qui utilisait des langages différents selon les publics. Bref, pour faire un paradoxe, une opinion fausse mais embrassée sincèrement peut approcher plus de la raison que des vérités non comprises. Voilà pourquoi le philosophe peut approuver une religion qu'il sait pleine d'erreurs, pour sa seule utilité, c'est-à-dire finalement parce qu'elle favorise la raison née de la communion des hommes*.

Toutefois, est-il bien vrai que les religions populaires, une fois compris le sens authentique de leur révélation, produisent un tel bénéfice pour la société et l'accomplissement moral des hommes? S'il y a des raisons de le penser, il y en a également beaucoup d'en douter. Aussi, absolument, le philosophe doit-il se contenter de situer cette question dans l'ordre de la pure probabilité et de noter de surcroît que la complexité des circonstances qu'elle fait intervenir rend peu aisée même une réponse probable. Telle est l'attitude de Hume, qui préfère balancer les arguments opposés et laisser le problème dans l'indétermination qui le caractérise, plutôt que de prendre un parti non philosophique en soi, et qui doit par conséquent être laissé à l'arbitre de l'homme engagé dans la vie pratique, où il est tenu de choisir tant bien que mal pour agir. Certes, le simple bon sens montre que, pour servir la divinité et lui plaire, la méthode la plus sûre est de promouvoir autant que possible le bonheur de ses créatures[54] — et donc d'aimer les hommes. En outre, tout esprit éclairé ne reconnaîtra-t-il pas que la fonction propre de la religion est de régler le cœur des hommes, d'humaniser leur conduite, de leur infuser un esprit de tempérance, d'ordre et d'obéissance, et, ainsi, de renforcer dans les fidèles les motifs de moralité et de justice — ou l'amour du prochain — en ajoutant aux tendances naturelles et aux calculs pratiques la perspective de récompenses et de punitions infinies? Et alors n'est-il pas évident que, même remplie d'absurdités, la religion reste encore bénéfique[55]? Voilà du moins ce dont l'optimiste ne manquera pas d'être convaincu. En revanche, les esprits plus sceptiques feront remarquer non seulement que les religions dégénèrent constamment en superstitions et en sectes opposées qui se détestent et se déciment avec férocité[56], mais

54. NHR 14; H IV 359.
55. DNR 12; H II 460.
56. DNR 12; H II 460-61.

encore que, même dépourvue de fanatisme, la religion peut nuire à la vertu. En effet, outre que l'inclination naturelle prévaut sur les considérations de récompenses ou de châtiments lointains — dont l'imagination se représente d'ailleurs mal l'infinité —, outre que leurs passions font inventer aux dévots des excuses de toutes sortes pour poursuivre leur fin malgré tout, les incitant à suspendre par feinte une règle purement extérieure et les habituant ainsi à l'hypocrisie, outre ces fâcheuses conséquences des religions, dit le sceptique, il faut considérer encore celle-ci: que lorsque le fidèle parvient vraiment à se pénétrer de l'importance des préceptes religieux, son attention à son salut futur risque de l'occuper tellement qu'elle éteigne ses affections d'amour pour ses semblables en les étouffant sous un égoïsme étroit et crispé[57], qui ne laisse plus place qu'à des actes de charité froids, mal appropriés, voire contraires au bien réel des autres. Le philosophe rigoureux ne peut qu'écouter ces deux voix, peser leurs raisons respectives, et conclure qu'elles ont chacune leur vraisemblance. Aux circonstances particulières de la vie donc de faire pencher la balance ici où là dans chaque cas.

Etant donné que la question de l'utilité de la religion relève d'un calcul de probabilité très complexe, quelles raisons Spinoza a-t-il, lui, de prendre un parti précis? Saurait-il avec certitude que la religion — lorsque la révélation est comprise dans son vrai sens — est avantageuse à l'humanité? Ou bien les dangers des religions lui auraient-ils échappé? Non; le Hollandais connaît parfaitement le risque constant de la dégradation des religions en superstitions, et c'est pour lutter contre cette pente fatale qu'il écrit son *Traité théologico-politique*. Néanmoins, quels que soient leurs dangers, les fictions religieuses sont un fait inévitable, constitutif de la nature humaine (ainsi que Hume le constate lui-même, au demeurant); il n'est donc pas question de les extirper de l'humanité, mais seulement de les orienter sur la meilleure voie possible. D'autre part, il est hors de doute que la société puisse tirer profit d'une religion bien comprise (quoique, malheureusement, ce cas ne soit de loin pas le plus fréquent).

Chez les Hébreux, par exemple, la religion supportait toute la vie politique et sociale d'un peuple ignorant et très insoumis, qui se serait totalement perdu sans les secours des fictions religieuses et des rites par lesquelles toute la vie était réglée en rapport avec le commandement divin. Dans ce peuple où les

57. DNR 12; H II 462-63.

hommes n'étaient pas mûrs pour former un État fondé sur la force de la raison — c'est-à-dire, non pas un État de sages, mais simplement un État où la communion des faibles lueurs de raison de chacun parvient à constituer une puissance suffisante pour réprimer les diverses passions destructrices de la société —, la religion parvint à les soumettre par l'imagination, en transformant les lois civiles en lois divines, et en intégrant toutes les actions nécessaires au maintien de la société dans un grand culte, de sorte que toute la vie des fidèles-citoyens était dirigée par l'ordonnance des cérémonies[58]. Dans l'État laïc ou rationnel, en revanche, il faut reconnaître que ces cérémonies deviennent inutiles à côté de l'appareil judiciaire ou policier, si bien que la religion perd dans cette mesure en importance. N'ayant plus à diriger l'État et à assurer sa cohésion, elle se limite à la tâche de rendre les fidèles intimement heureux, et n'a plus besoin des cérémonies — ni de leurs particularités rituelles, diverses et variables comme les lois auxquelles elles se substituent —, ces rites n'aidant en rien à la béatitude individuelle, mais concernant seulement la félicité temporelle des Etats[59]. C'est pourquoi le Christ, qui enseignait une religion universelle, internationale, les a supprimées[60]. Il s'ensuit que l'avantage de la religion dans un État laïc est uniquement indirect, la loi divine renforçant le sens de la justice et liant les citoyens par la charité. Et, dans ces conditions, dans la mesure où elle tend à instaurer des cérémonies et à *se crisper sur ses rites*, la religion est au contraire dangereuse pour l'État, la paix des citoyens et la tranquillité et le salut des âmes, attendu que ses lois particulières ne manquent jamais de contredire à tout moment celles de la république. Dans l'État laïc, par conséquent, l'utilité de la religion se mesure à sa discrétion dans les affaires publiques et à sa capacité de promouvoir la félicité ou le salut individuels.

Mais, hors de sa fonction politique, la foi peut-elle encore sauver le croyant? Si oui, la philosophie devrait ordonner d'obéir, et l'éducation éthique commencerait par un commandement que le sage donnerait à son disciple, en faisant d'abord un fidèle. Dans ce cas, la théologie découlerait encore une fois de la philosophie, et, de plus, elle y reconduirait. Mais tel n'est pas le vrai cours des choses: le fondement propre de la théologie n'appartient qu'à elle et lui donne son autonomie, car il reste

58. TTP 5; S III 76.
59. TTP 5; S III 70.
60. TTP 5; S III 76.

impossible de démontrer par la raison que les hommes soient sauvés par l'obéissance seule; ni de prouver le contraire du reste[61]. La raison fait seulement connaître que l'accroissement de la vertu, de la science et du bonheur sont une seule et même chose; elle montre aussi que le sort de l'homme dépend de circonstances extérieures ou contingentes; mais elle ne permet pas de prévoir si telle ou telle de ces circonstances particulières causera ou non le perfectionnement de l'âme, car la contingence définit justement le caractère de ce qui échappe à la science des hommes. En d'autres termes, ainsi que le laissait entendre Hume, la question de l'utilité de la religion populaire pour les citoyens de nos sociétés est un problème complexe de probabilité, qui interdit au philosophe de répondre en posant à ce sujet un principe pratique définitif. Néanmoins le sage n'est pas pour autant tenu de suspendre son jugement, car il reste raisonnable de se déterminer par des probabilités — par des raisons purement pratiques ou «morales» — là où l'on ne peut obtenir de certitude absolue. En effet, quand la philosophie ne dissipe pas notre ignorance (et l'homme reste toujours soumis aux passions à un degré quelconque), la sagesse nous demande de reconnaître notre incertitude et de nous déterminer en fonction de la vraisemblance, en prenant consciemment nos risques où ils doivent être pris, comme c'est très souvent le cas dans la vie[62]. Alors, faisant ce saut, abandonnant la pure philosophie pour la simple prudence pratique, Spinoza donne son opinion et plaide en faveur de la religion bien comprise, espérant qu'elle pourra même constituer une arme contre la superstition dans l'état d'ignorance actuel de l'humanité. Ce faisant, loin de s'opposer à Hume, Spinoza le rejoint parfaitement dans la reconnaissance d'un plan de probabilité appelant les décisions de la prudence, et au niveau duquel les religions populaires se réduisent entièrement.

Au demeurant, malgré sa volonté de tenir la balance en équilibre, comme pur philosophe, Hume reconnaît aussi la nécessité de dépasser le scepticisme philosophique et de descendre au niveau de la sagesse pratique, et il en vient alors, lui aussi, à opter pour la position réaliste qui, constatant l'impossibilité de priver les hommes de la religion et tenant compte de l'utilité qu'elle peut avoir dans la perspective de la politique, en ce qu'elle

61. «Theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur, ratione non possumus demonstrare, verum sit, an falsum.» TTP 15; S III 185.

62. «Inscitia quidem est, id, () ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent, oritur, & Reipublicae non mediocris utilitas sequitur, () nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematice demonstrari nequit: quasi vero ad vitam sapienter instituendam, nihil tanquam verum admittamus, quod ulla dubitandi ratione in dubium revocari queat, aut quod pleraeque nostrae actiones non admodum incertae sint, & aleae plenae.» TTP 15; S III 187.

renforce les motifs d'obéissance aux lois et apprend aux hommes à réfréner certaines de leurs passions, estime plus urgent de réformer la religion que de la réfuter directement. Assurément, le sage sait qu'il serait faux d'inférer de la vérité philosophique la vérité pratique, vu que ce raisonnement confondrait la certitude avec une impossible probabilité absolue. Le sceptique ne peut pas oublier en effet que l'amour de la vérité est simplement, dans la réalité, une passion parmi d'autres, que, d'autre part, la vérité en tant que valeur pratique n'est plus l'absolu de la vérité chez soi, dans la certitude, bref, que ce qui devrait être selon la passion du vrai — ou selon la vérité comme valeur — n'est que relatif dans la réalité et exige, au nom de la certitude même, d'être traité comme une pure probabilité, dont le contraire est toujours possible (voire, en l'occurence, très probable). Non, de ce que les religions ne devraient pas avoir d'influence sur la vie des gens, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse pas en avoir, car la majorité des hommes ne sont pas des philosophes, mais tirent quantité de conséquences de leurs fictions, qui, justes ou non, influencent effectivement leur vie et leur conduite. Or les désabuser peut réclamer de bons raisonnements, mais ne prouve pas nécessairement un bon jugement politique, attendu qu'en privant les ignorants de leur religion on ne les rend pas encore philosophes, quoiqu'on leur retire assurément des motifs de maîtriser leurs passions et de respecter en général les lois de la société[63]. Mais cette position relève justement de la politique, et non plus de la pure philosophie, encore que celle-ci nous conduise naturellement à la sagesse pratique.

La conclusion de ces analyses des religions populaires (étude générale chez Hume, étude plus particulière des religions bibliques chez Spinoza) situe l'hypothèse religieuse dans l'ordre des passions ou de la vie pratique et sociale, si bien qu'elle la prive de toute valeur au delà de cette sphère partielle. Cette limitation exclut par conséquent que les religions ainsi conçues puissent instaurer dans les fidèles un rapport direct à la vérité des valeurs morales. En effet, du point de vue de la raison, l'explication de l'ordre de la vie pratique par des dieux anthropomorphes ne représente qu'une tentative de fonder des règles d'action dans l'imagination passionnelle, sans supprimer l'ignorance nécessairement impliquée dans ce mode de connaissance, si ce n'est de manière fictive et, partant, sans valeur pour le philosophe — ni même pour le simple bon sens, lorsque la religion penche vers la superstition. Par conséquent la question du rapport entre l'absolu et l'ordre reste ouverte.

63. «You conclude, that religious doctrines and reasonings *can* have no influence on life, because they *ought* to have no influence; never considering, that men reason not in the same manner as you do, but draw many consequences from the belief of a divine Existence (). Whether this reasoning of theirs be just or not, is no matter. Its influence on their life and conduct must still be the same. And, those, who attempt to disabuse them of such prejudices, may, for aught I know, be good reasoners, but I cannot allow them to be good citizens and politicians; since they free men from one restraint upon their passions, and make the infringement of the laws of society, in one respect, more easy and secure.» EHU 11; H IV 121.

LA RELIGION NATURELLE

1

Le fait que les religions populaires ne parviennent pas à fonder en vérité l'ordre moral — et plus généralement celui du monde de la vie ou de la nature réelle — ne signifie pas encore que la question du rapport du relatif et de l'absolu n'admette aucune réponse positive. Car si l'imagination religieuse était vouée à l'échec (du point de vue théorique en tout cas) lorsqu'elle projetait simplement à l'origine des événements, pour expliquer leur ordre, ce même ordre dont naissait son inquiétude — savoir l'ordre fragmentaire des passions —, c'est parce qu'elle supposait alors que cet ordre insuffisant, réclamant en vérité un fondement plus vaste, pouvait paradoxalement servir à fournir lui-même ce fondement. Bref, la méthode de ces religions consistait simplement à se leurrer sur son ignorance en expliquant l'illusion par ce qu'elle contient de plus illusoire, c'est-à-dire en projetant sur la réalité illusoire de la nature cette illusion par rapport à la téalité physique qu'est l'ordre moral des passions. On voit que la seule description de ce procédé en constitue la critique et suffit à le refouler hors de la philosophie, parmi les stratégies passionnelles. Toutefois la conscience de l'absurdité d'une explication de l'ignorance par elle-même ne supprime pas le besoin de comprendre l'ordre de la vie en l'intégrant dans un ordre plus satisfaisant, voire absolu; et le désir de connaître, qui, faute de mieux, se satisfait en échafaudant les illusions à perte de vue, reste une donnée effective de notre esprit, de notre expérience, ou de notre nature. Par delà la critique, la question demeure donc: si tout ordre n'est pas immédiatement satisfaisant, quel est le lien entre l'être absolu qui s'ordonne et l'ordre ou les ordres ptécis qui l'expriment?

Chez Spinoza, la question est centrale: c'est celle des rapports entre la substance et les modes. Chez Hume, elle apparaît à la limite de la pensée, comme sa condition de possibilité: c'est la question de la relation des substances, ou de l'identité de l'esprit ou du monde.

Etant donné que les relations de fait ou les matières de fait — c'est-à-dire l'ordre de la nature — ne sont pas objets de science certaine pour l'empiriste, la philosophie doit dans ces circonstances se contenter de définir la contingence des faits et de déléguer leur explication à la raison probable ou causale. Cependant, vu que l'analyse des religions populaires a montré que l'explication du contingent par lui-même aboutit à une impasse, il revient au sceptique de tirer la conclusion, en constatant l'absence de certitude ou l'ignorance définitive dans laquelle se trouve l'homme face au problème de la détermination ultime de la factualité ou de l'ordre contingent. Il suffit alors de rappeler que, dans l'ordre de la connaissance des faits, il n'y a pas de passage possible entre la probabilité et la certitude, pas de fondement possible dans un principe ultime et absolu des principes les plus généraux de la nature, découverts par pure induction. Assurément, nous pouvons systématiser l'ordre et le rendre plus cohérent en réduisant à une plus grande simplicité les principes expliquant les phénomènes naturels, mais ces premières causes n'ont jamais à leur tour de causes absolues. La vanité d'une telle quête des principes premiers absolus est déjà évidente ou vraisemblable expérimentalement, et, de plus, elle est certaine, démontrée par l'analyse rationnelle de la causalité ou de la raison causale elle-même. Non, aussi loin que nous remontions dans les principes de la physique, notre science demeurera insuffisante, son système continuera à s'ouvrir sur une ignorance, et sa probabilité ou sa contingence lui interdira de s'assurer dans la pure nécessité. Finalement, les ressorts ultimes, les principes absolus de la nature sont totalement inaccessibles à notre curiosité naturelle[1], car l'ordre ne se referme jamais parfaitement sur lui-même, au sein de la pure nécessité. Au demeurant, ce scepticisme-ci n'est pas du genre de ceux qui se détruisent eux-mêmes de par l'universalité de leur doute, car il se fonde au contraire sur la certitude de la raison intuitive, démontrant que l'ordre réel est définitivement contingent pour la raison causale.

Après cette conclusion, on sera d'autant plus étonné de voir Hume défendre l'idée d'une religion authentique et la croyance

1. « The utmost effort of human reason is, to reduce the principles, productive of natural phaenomena, to a greater simplicity (). But as to the causes of these general causes, we should in vain attempt their discovery; nor shall we ever be able to satisfy ourselves, by any particular explication of them. These ultimate springs and principles are totally shut up from human curiosity and enquiry.» EHU 4.1; H IV 27.

en Dieu. Et pourtant, son scepticisme philosophique ne lui interdit pas d'estimer que l'ordre entier de la nature proclame l'existence d'un auteur intelligent, au point que nul chercheur raisonnable ne peut, après mûre réflexion, suspendre longtemps sa croyance concernant les principes du théisme ou de la religion authentique[2]. Car une telle affirmation ne renie en rien les conclusions de la critique des religions, selon lesquelles les hypothèses des superstitieux et des dévots sont vaines ou absurdes du point de vue de la science, et incertaines du point de vue purement pratique, puisque la vraie croyance ne concerne pas les religions vulgaires, mais la religion authentique, fondée sur d'autres principes. En effet, tandis que les religions populaires s'échafaudent sur la crainte et l'espoir, s'ordonnant entièrement au souci des agents et entraînant l'imagination à la fiction d'un polythéisme fondamental — dont les périodiques réductions au monothéisme ne transforment pas la nature profonde —, le vrai théisme en revanche ne naît pas du souci, mais de la tranquillité de l'esprit épanoui dans la contemplation de la nature. Dans cette disposition, contemplant les œuvres naturelles, l'homme en perçoit l'harmonie et remarque la régularité avec laquelle toutes les parties s'ajustent pour former une énorme machine, selon un plan ou un système parfaitement défini. Alors cette contemplation conduit naturellement à l'idée d'un auteur unique du monde ayant conçu cet ordre et lui ayant donné l'existence[3]. Certes, un tour d'esprit plus particulier pourra faire imaginer la présence de plusieurs dieux collaborant à cet ouvrage, mais il est probable qu'une religion née de la contemplation en reste au pur théisme, c'est-à-dire à un monothéisme naturel[4], bien différent de ce polythéisme contracté auquel aboutit une dévotion angoissée et flagorneuse.

La différence est de taille entre ces deux sortes de religions, car, tandis que la vulgaire referme rapidement l'ordre des passions sur lui-même, en enclavant toute la nature dans son système comme un pur moyen, le théisme contemplatif, lui, examine l'ordre naturel dans ses caractéristiques propres afin de lui attribuer une origine digne d'en expliquer la totalité. On

2. «The whole frame of nature bespeaks an intelligent author; and no rational enquirer can, after serious reflection, suspend his belief a moment with regard to the primary principles of genuine Theism and Religion.» NHR 1; H IV 309.

3. *The Platonist*; H III 213.

4. «Were men led into the apprehension of invisible, intelligent power by a contemplation of the works of nature, they could never possibly entertain any conception but of one single being, who bestowed existence and order on this vast machine, and adjusted all its parts, according to one regular plan or connected system.» NHR 2; H IV 313.

conçoit donc que seul le hasard conduise le monothéisme vulgaire à définir son dieu d'une manière approchant beaucoup la définition du théiste, l'adulation concentrant les dévots sur l'idée de perfection afin d'attribuer à leur dieu les caractères les plus sublimes, de sorte que par chance ils viennent à coïncider extérieurement avec le théisme éclairé ou la raison, voire avec les principes de la pure philosophie*, comme nous le verrons. Cependant, contrairement au théiste et au philosophe, les dévots des religions vulgaires ne savent pas ce qu'ils disent et restent dans l'ignorance alors même qu'ils affirment des vérités, poussés seulement par la crainte et la plus vulgaire superstition[5].

2

Toutefois, même si le vrai théisme ne se confond pas avec les religions des cultes populaires, ne s'oppose-t-il pas comme elles au scepticisme philosophique qui défend de remonter dans l'ordre des causes jusqu'à une cause ultime et absolue? Car la religion contemplative ne suppose-t-elle pas l'existence d'une telle origine, lorsqu'elle embrasse toute la machine de l'univers et attribue l'existence de l'ordre universel à un auteur unique?

Cette question doit se résoudre par l'examen du raisonnement constitutif du théisme de la religion naturelle, afin de voir dans quelle mesure il entre ou non en contradiction avec les principes de la raison absolue. Il saute alors aux yeux que la manière de procéder de la théologie rationnelle ou naturelle pour déterminer la nature de son dieu est analogue à celle des religions populaires, en dépit de la différence des sentiments dont ces deux sortes de religions naissent. En effet, le dieu du théiste est également engendré par la projection de l'image agrandie et sublimée de l'homme — ou plutôt de ce qui semble sa caractéristique la plus propre: l'esprit — sur l'origine mystérieuse d'un ordre apparent. Néanmoins, au lieu d'isoler l'ordre moral au sein de la nature pour le rendre autonome au dam de la science physique — et en contredisant ainsi le développement régulier de la raison causale —, la religion naturelle laisse la physique s'accomplir autant qu'elle le peut, elle se recule encore par delà pour contempler le système entier de la nature dans

5. «While they confine themselves to the notion of a perfect being, the creator of the world, they coincide, by chance, with the principles of reason and true philosophy; though they are guided to that notion, not by reason, of which they are in a great measure incapable, but by the adulation and fears of the most vulgar superstition.» NHR 6; H IV 330-31.

toute la complication que découvre en lui l'expérience la mieux conduite, et elle ne fait intervenir son hypothèse qu'à ce niveau-là. Autrement dit, comme le polythéisme, la religion naturelle est anthropomorphique, de sorte que les deux raisonnements religieux ont la même structure interne. Seulement, là où l'hypothèse des religions populaires se trouvait confrontée à la probabilité plus grande (et partant, à la plus grande rationalité) de l'hypothèse mécaniste, le théiste demeure invulnérable. Par conséquent la critique de la religion naturelle doit porter sur l'argument même par lequel la cause inconnue de l'ordre naturel reçoit une figure anthropomorphe.

Or le raisonnement du théiste consiste essentiellement en une métaphore ou en une comparaison. En effet, pour qui contemple la nature d'un esprit serein, passant du tout aux détails et observant leurs relations, la nature semble être une grande machine composée d'une infinité de machines plus petites s'emboîtant et s'ajustant les unes aux autres selon une mécanique complexe — un peu comme les individus chez Spinoza. Alors les rapports de ces machines, la façon dont elles se transmettent leur mouvement, dont elles se soutiennent et se complètent, s'ajustent et s'ordonnent entre elles dans l'harmonie de la machine entière, toutes ces relations suggèrent aussitôt l'idée de l'adaptation des moyens aux fins caractéristique des productions de l'activité humaine. Vu la similarité des effets, nous inférons, selon toutes les règles de la causalité — c'est-à-dire de l'analogie — que les causes doivent se ressembler aussi; car l'inférence consiste précisément en une sorte de proportion, ou en le passage entre deux séries de ressemblances liées dans la mémoire par une relation de contiguïté. Cette inférence est d'autant plus sûre que la contiguïté est plus constante et que la ressemblance des données sur lesquelles porte le raisonnement est plus grande. Or toutes les machines que nous connaissons ont une même cause, à savoir l'industrie humaine; et, de l'autre côté, la ressemblance de la nature avec les machines représente justement le fait frappant pour l'imagination du contemplatif religieux. Par suite, compte tenu de la différence de grandeur et de complexité des machines humaines et de l'univers, et vu que l'expérience apprend que plus les œuvres des hommes sont grandes et compliquées, plus elles ont requis d'intelligence et de puissance, le dieu de la religion naturelle peut être inféré dans toutes les règles de l'art: attendu que la pensée de l'homme, son intelligence et ses desseins rendent compte de l'ordre de ses machines, le système de la grande machine, l'ordre entier de

la nature, doit à son tour être l'œuvre d'une cause ou d'un auteur similaire à l'esprit humain, mais doué de facultés bien plus grandes, en rapport avec les dimensions de son œuvre[6].

Le raisonnement paraît donc solide, quoique, en tant qu'inférence fondée sur des analogies, il ne dépasse pas la sphère de la probabilité, si bien que la cause du monde contingent qu'il indique reste seulement vraisemblable et ne peut pas être posée avec nécessité ou connue avec certitude. Par conséquent l'argument par analogie n'aboutit pas à l'absolu qui forme l'objet du désir religieux. En effet, vu que toute probabilité admet des probabilités contraires et que toute ressemblance se voit concurrencée par d'autres similitudes, mille autres hypothèses peuvent toujours être opposées à la conclusion du théiste. L'analogie du monde avec une machine autorise de surcroît l'inférence d'un nombre de causes diverses d'autant plus grand qu'elle est plus lâche[7]. Dans ces conditions, notre fantaisie pourra se faire un jeu de multiplier les doctrines religieuses à partir du seul instrument du raisonnement analogique, et l'imagination religieuse pourra varier ses fictions indéfiniment et produire mille dieux différents, selon la diversité des caractères et des goûts.

Par exemple, on déduira de la métaphore du monde-machine une pluralité d'auteurs associés, comme c'est le cas dans les grandes entreprises humaines[8]. Ou bien, constatant certains défauts dans cette machine, on inférera que le dieu qui l'a produite n'était pas un artiste parfait dans l'art de construire des mondes, que c'était peut-être un dieu enfant, encore apprenti, ou vieillard, et ne possédant plus toutes ses ressources; on pourra alors imaginer que ce monde imparfait a été abandonné par son créateur, déçu de l'imperfection de son œuvre et occupé à en produire ailleurs d'autres plus parfaites[9]. Ou encore, on contestera la métaphore du monde-machine pour lui préférer celle du monde-corps; et l'on verra alors dans l'adaptation des systèmes les uns aux autres la cohérence biologique des organes d'un dieu dont le corps serait la nature et dont l'esprit formerait l'âme de ce corps[10]. A moins qu'on ne préfère comparer la nature à une toile d'araignée gigantesque et infiniment compliquée, si bien qu'on l'imaginerait créée par un dieu-araignée... Ou même, on pourrait y deviner

6. «Look round the world: contemplate the whole and every part of it: You will find it to be nothing but one great machine, subdivided into an infinite number of lesser machines, which again admit of subdivisions (). The curious adapting of means to ends, throughout all nature, resembles exactly, though it much exceeds, the productions of human contrivance; of human designs, thought, wisdom, and intelligence. Since therefore the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble: and that the Author of Nature is somewhat similar to the mind of man; though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work, which he has executed.» (Cleanthes) DNR 2; H II 392.

7. DNR 2; H II 393 (Philo).

8. DNR 5; H II 413 (Philo). Cf. aussi CT 2.24.13; S 1 107.

9. DNR 5; H II 414-15 (Philo).

10. DNR 6; H II 416 (Philo).

plutôt l'organisation d'une plante et se représenter la nature comme née d'une graine cosmique... Bref, l'analogie laisse ici l'imagination tout à son aise pour multiplier à volonté les religions[11].

Etant sujette à se faire concurrencer par d'autres possibilités, la thèse du théiste se voit aussitôt réduire à la sphère de la pure probabilité ou vraisemblance; elle n'est cependant pas réfutée pour autant, si la religion naturelle accepte de renoncer à la science absolue. Dans ce cas, il reste encore à la juger dans son cadre propre et à examiner le degré de probabilité auquel elle peut prétendre, comme on le fait pour n'importe quelle hypothèse physique. Or, dans cette perspective, deux circonstances viennent diminuer la force de l'argument du théiste pour lui contester la qualité d'inférence causale au sens strict et le réduire à un vague raisonnement analogique. D'abord, la métaphore du monde-machine reste très imprécise, même pour ceux qui, formés à la science physique moderne, la ressentent comme la plus naturelle. Ensuite, cette comparaison supposée admise, nous ne pourrions pas encore inférer avec assurance que la machine universelle soit l'œuvre d'un auteur intelligent, à cause de la très grande différence de la nature par rapport aux machines que nous connaissons: non seulement sa taille et sa complexité dépassent toutes nos expériences, mais surtout elle est le seul exemplaire connu de son genre, de sorte que nous ne pouvons pas la comparer à des exemples parallèles pour rectifier l'inférence et l'assurer sur une habitude appropriée. Or chaque différence par rapport au cas usuel augmente le doute concernant l'événement inféré, et le philosophe doit peser tous ses motifs avant de faire pencher sa croyance[12].

Puisque l'objet du raisonnement par analogie est unique, il nous faut, pour juger par comparaison de sa validité, examiner d'autres arguments du même type, portant sur des objets connus. Or, en plaçant la pensée intelligente à l'origine du monde, la religion naturelle compare le tout à l'une de ses parties — établissant une proportion entre deux rapports: celui entre le monde et Dieu d'une part, et celui entre la machine et l'homme, de l'autre. Cependant, l'expérience ne semble pas nous confirmer dans l'idée que ce genre de raisonnement soit probant. Car, par exemple, l'observation de la croissance d'un cheveux nous apprend-elle en quoi consiste la génération des hommes[13]? Et supposé qu'une telle transposition de la partie au tout puisse parfois être appropriée, comment faut-il choisir la

11. DNB 8; H II 425 (Philo).

partie qui représente vraiment le tout? Et pourquoi, par exemple, élever la pensée au rang de modèle et de cause de tout l'univers, plutôt que d'autres choses, attendu que les œuvres de l'homme ne tiennent qu'une place infime dans le monde[14] ? En comparant la nature à nos œuvres, ne faisons-nous pas preuve de la même naïveté que le paysan qui juge de la politique du gouvernement de son pays à partir de son économie domestique[15] ? Et ne voyons-nous pas au contraire que les ordres partiels de la nature sont loin de se référer tous à une même cause? En effet, la simple observation du petit coin de monde accessible à l'expérience de chacun montre que l'organisation des choses provient couramment d'au moins quatre principes différents: à savoir, de la raison, assurément, mais aussi de l'instinct, de la génération et de la végétation. Or les effets de ces divers principes sont sans conteste similaires entre eux, plus que chacun d'eux avec l'univers entiers[16], ce qui ne nous empêche pas de leur attribuer des causes différentes. Alors, si nous refusons de confondre une machine et une plante, par exemple, pourquoi ne ferions-nous pas la différence entre l'univers et nos machines?

Par ces considérations, le raisonnement par analogie du théiste est réduit non seulement à la pure sphère de la vraisemblance, mais encore à un niveau très bas de probabilité. Et en dépit de son intention d'assimiler la science de la nature, la religion naturelle entre en concurrence avec elle, car plus la physique et l'astronomie prouvent par leurs découvertes la grandeur et la magnificence des œuvres naturelles, plus aussi elles creusent leur distance d'avec celles des hommes, enlevant ainsi autant d'arguments au théisme expérimental pour favoriser au contraire l'hypothèse d'un dieu absolument mystérieux — proche de celui des simples dévots —, que les sceptiques et les mystiques pourront défendre à leur tour comme le fondement du vrai théisme[17].

Il semble donc que l'attrait de cet argument soit dû à la vivacité de l'imagination plus qu'à la raison et que cette analogie plus savante s'apparente de ce fait à celle des religions populaires, quand bien même la foi des dévots vient de la précipitation de la pensée aux prises avec les angoisses et les urgences de l'action, tandis que la croyance théiste proviendrait plutôt de la

12.-14. DNR 2; H II 396 (Philo).
15. DNR 2; H II 397 (Philo).
16. DNR 7; H II 422 (Philo).
17. DNR 5; H II 411 (Philo).

précipitation née de l'enthousiasme lié à la contemplation. Quoi qu'il en soit, la critique de leur procédé commun — savoir l'inférence par analogie ou l'argument métaphorique — paraît réduire ces deux formes de religion sinon à de simples erreurs de l'imagination, du moins à des fictions improbables et totalement incapables d'expliquer l'ordre réel ou le monde.

Pourtant, nonobstant la virulence de sa critique, Hume ne rejette pas la religion naturelle avec les superstitions, car, encore que purement hypothétique et sans grande valeur pour le philosophe, le théisme expérimental ne s'oppose pas du moins à la raison. En effet, pour être faible, son argument n'est pas absurde aux yeux du sceptique, et il a pour lui l'avantage de satisfaire l'imagination, dont on sait qu'elle reste difficilement dans l'état de doute où la raison devrait l'abandonner concernant la question des causes ultimes. En outre, la religion naturelle peut se prévaloir des avantages moraux et sociaux des religions populaires, sans que ces atouts soient gâtés ici par les conséquences néfastes des superstitions, attendu que le théisme laisse la raison s'exercer librement dans le champ entier de sa maîtrise, afin de se subordonner à elle au lieu de chercher à s'y substituer. Surtout la religion naturelle s'appuie sur une très puissante tendance de l'imagination, qui tente de retrouver dans tout ordre un dessein ou une intention. Or cette pente de l'esprit humain est essentielle, et c'est elle, par exemple, qui nous incite à chercher dans un livre la cohérence d'un sens, et qui, par suite, pose la base de toute culture. Or, quelques arguties qu'on puisse produire contre ce présupposé de l'imagination, l'homme ne peut pas s'empêcher d'interpréter l'ordre du monde sur le modèle de la cohérence discursive et d'y voir par conséquent la preuve d'un dessein ou d'une intention[18].

Certes, le sceptique peut insister sur l'absence de garantie philosophique pour de telles conclusions, mais ce n'est pas une raison de les rejeter purement et simplement, car le rôle d'un scepticisme raisonnable n'est pas de s'enfermer dans la certitude pour refuser la probabilité et la vie, mais uniquement d'écarter les arguments abstruts, trop éloignés du réel, compliqués et abstraits. C'est pourquoi le sage doit adhérer au bon sens commun et aux instincts naturels, et partant, accepter toutes les raisons que la nature lui impose et dont il ne peut se défendre

18. «Whatever cavils may be urged: an orderly world, as well as a coherent, articulate speech, will still be received as an incontestable proof of design and intention.» (Cleanthes) OHR 3; H II 403.

qu'avec violence et sans succès durable[19]. Or nul ne peut se libérer de sa tendance innée à voir un dessein en tout ordre, si bien que le plus conséquent des sceptiques doit aussi admettre la nécessité de se soumettre dans la vie courante à l'opinion commune et de croire avec les plus bornés des penseurs qu'un dessein se manifeste dans l'ordre de la nature, sans quoi le philosophe serait condamné à étouffer au cœur de sa pure raison[20]. Au reste, ces concessions faites à l'imagination à cause de leur avantage pratique (qui est d'assurer la vie quotidienne) n'impliquent aucune absurdité et ne compromettent pas la suspension ultime du jugement que la raison réclame du philosophe; car même le théiste doit avouer qu'il ne connaît pas les motifs des intentions de Dieu, si bien que le simple bon sens lui demande de s'en tenir à affirmer l'existence de l'auteur suprême afin de calmer sa curiosité, en évitant de se perdre dans des recherches vaines et infinies sur les causes de cette cause première, inventée justement pour apaiser l'imagination en lui donnant une sorte d'explication ultime, quoique très imparfaite, de l'ordre du monde. Dans ces conditions, le théiste peut effectivement prétendre rassembler les deux exigences contraires de la religion et de la philosophie, en satisfaisant à la fois la croyance et la raison. Car, à la croyance, il donne un dieu cause de tout, et à la raison, il conserve le droit de suspendre ultimement son jugement. Par suite, si le partisan de la religion naturelle est conséquent, il refusera de répondre à ceux qui veulent le questionner plus avant, content d'être arrivé à son but en trouvant un dieu, si bien qu'il peut abandonner ici son enquête et avouer son ignorance après avoir répandu un baume sur l'inquiétude de son imagination[21].

En conséquence, nonobstant la solution offerte à l'imagination, la question de l'origine de l'ordre demeure finalement mystérieuse pour le tenant de la religion naturelle, et c'est encore le scepticisme, mitigé ou modéré, qui triomphe en elle. Aussi, contrairement à ce qu'il avait pu sembler, le théisme expérimental bien compris ne contredit nullement aux exigences de la raison. Hume peut donc reprendre à son compte l'idée de Locke selon laquelle la religion fait partie de la philoso-

19. ONa 3; H II 402 (Cleanthes).

20. «A purpose, an intention, a design strikes everywhere the most careless, the most stupid thinker; and no man can be so hardened in absurd systems, es at all times to reject it.» (Philo) ONR 12; H II 455.

21. «You start abstruse doubts, cavils, and objections: You ask me, what is the cause of this cause? I know not; I care not; that concerns not me. I have found a Deity; and here I stop my enquiry. Let those go farther, who are wiser or more enterprising.» (Cleanthes) DNR 4; H II 410.

phie[22], car, dans sa version la plus raisonnable, la religion n'est effectivement qu'une espèce de philosophie, au même titre que la physique ou la psychologie, par exemple[23].

3

Cette conclusion, Spinoza, en revanche, la combat avec énergie, car s'il est sage de tolérer les religions populaires — voire de répandre la vraie religion catholique — à cause de leur utilité morale et sociale, il est par contre dangereux au plus haut point de confondre théologie et philosophie, ce qui revient finalement à mélanger l'erreur et la vérité et à détruire aussi bien la religion que la science.

Assurément, Hume non plus ne confond pas science et religion, pas plus qu'il ne prend la simple physique pour la pure philosophie, car les sciences probables n'appartiennent à la philosophie que dans un sens large. Toutefois, même en ce sens il n'est pas question pour Spinoza d'accepter la théologie comme une branche de la philosophie; du moins en tant que l'activité des théologiens dépasse la pure interprétation des Écritures et s'ordonne à la foi. En effet, en tant qu'elle implique la foi, la théologie n'appartient à la morale ou à la politique que dans la mesure où la question de la foi et de l'obéissance à certains dogmes pose le problème du bon usage de l'imagination ou de l'erreur. En revanche, il n'est admissible sous aucun prétexte de prolonger le discours de la philosophie par celui de la théologie comme si ces deux disciplines pouvaient se compléter dans la recherche de la vérité. Non, pour le philosophe, la foi reste indifférente au vrai, quand bien même sa vraisemblance importe au fidèle, car, rapportée à la vérité, la foi paraît simplement inadéquate ou purement imaginaire. Dans ces conditions, les fonctions du théologien et du philosophe divergent profondément, l'un devant se borner à un simple rôle moral — et politique dans les théocraties —, tandis que l'autre doit dépasser cette tâche extérieure immédiate pour fonder l'éthique dans la vérité. C'est pourquoi aucun perfectionnement ne parviendra jamais à hisser la théologie au niveau de la philosophie. Maintenant, quant à la religion naturelle, qu'est-elle sinon une hypothèse religieuse parmi d'autres, représentant l'une des interprétations possibles de la vraie religion catholique? Et dans ce cas,

22. DNR 1; H II 388 (Cleanthes).
23. EHU 11; H IV 120. & THN I; H I 307.

quelle que soit sa supériorité face à ses concurrentes, elle reste une pure fiction à l'usage de fidèles plus particulièrement influencés par les sciences de la nature.

En effet, l'argument par analogie du déiste tombe lui aussi sous la critique radicale de l'illusion religieuse et superstitieuse, car son anthropomorphisme le condamne aussitôt aux yeux du vrai philosophe, qui ne peut y voir qu'une variété de l'erreur commune d'où naissent les religions et les superstitions, à savoir justement cette projection de soi sur le monde si naturelle aux hommes, et que son caractère empiriquement inévitable n'empêche pas d'être l'une des principales causes d'erreurs dans l'humanité. Au contraire, c'est même parce que cette tendance à interpréter tout ordre comme relevant d'un dessein est si répandue que la plupart des préjugés s'expliquent par cette erreur primordiale qu'est la projection de l'homme dans les choses et l'attribution consécutive de projets humains à tous les êtres[24].

Or c'est cette origine principale des préjugés que le théiste empiriste met au fondement de sa religion et accepte, sinon comme certain, du moins comme inévitable et raisonnable. Mais, en vérité, ce préjugé repose lui-même sur une méconnaissance plus profonde encore; car, lorsque l'homme se projette sur la nature, il n'attribue pas seulement aux choses une essence qui leur est étrangère, il ne prouve pas seulement son ignorance à l'égard de la nature physique extérieure, non, il se trompe encore sur sa propre nature, et cette essence humaine qu'il projette sur les choses représente déjà une fausse conception de l'homme. D'ailleurs cette ignorance des choses et de soi-même est une et identique; et elle est pour ainsi dire naturelle au genre humain du seul fait que les hommes naissent ignorants des causes des choses. Car, comme nous le savons, c'est la confusion de cette ignorance avec la conscience de nos affections (donc la confusion des aspects négatif et positif de l'imagination) qui engendre l'erreur, sous la forme de l'idée du parfait libre arbitre.

Rappelons en effet que, tout ignorant qu'il soit, l'homme a dès sa naissance un désir qui le pousse à rechercher ce qui lui est utile, de telle sorte qu'il est conscient de son appétit. De ce mélange d'ignorance et de conscience naît l'idée fausse de liberté en tant que libre arbitre, c'est-à-dire la fiction d'une volition absolue ou d'une action sans cause; car, percevant leurs volontés et leurs appétits, les gens n'ont aucune idée des motifs qui

24. «Praejudicia pendent eb hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere.» E 1,ap; S II 78.

les poussent à vouloir et à désirer. Cette première erreur sur leur nature en entraîne une infinité d'autres du fait que l'homme voit ce qu'il désire et constate que toutes ses actions sont orientées vers ces objets: de ce qu'il agit toujours dans un but, de ce qu'il vise toujours ce qui lui est utile, il conclut qu'il est mû par des causes finales et élève ce type de causalité au rang de modèle universel, permettant de comprendre toutes choses, si bien qu'il projette en elles non pas l'idée de sa nature authentique, mais sa pseudo-liberté, son préjugé le plus profond[25].

En conséquence, puisque la raison enseigne que tout est déterminé nécessairement dans la nature, si bien qu'il n'y a place ni pour la liberté en tant qu'indétermination causale, ni pour une détermination par des fins, le principe religieux de l'anthropomorphisme est doublement faux: premièrement en tant que projection d'une nature sur l'autre —par quoi il masque la chose au lieu de la connaître en soi —, et deuxièmement en tant que méprise sur la nature même qui lui sert de modèle pour interpréter l'univers. Autrement dit, la croyance en un ordre final de la nature cumule deux erreurs: d'abord elle projette sur d'autres êtres ce qui ne devrait convenir qu'à l'homme, et ensuite elle prend pour des causes ce qui n'est qu'une conséquence de la structure humaine. Bref, l'argument du dessein n'est pas simplement peu probable, en dépit de son universalité de fait, il est encore contraire à la raison, qui montre que la nature ne poursuit aucune fin extérieure, ni ne répond à aucun dessein d'un mystérieux artisan divin, les causes finales n'étant jamais que des fictions humaines[26].

Du reste, supposé que les causes finales existent, quel piètre dieu elles nous suggéreraient d'installer à l'origine du monde! Car l'explication de l'ordre des êtres par un deasein conduit en vérité à leur donner comme cause non pas l'être, mais un néant. Qu'est-ce en effet qu'une fin, sinon l'idée d'une chose en tant qu'elle n'*est* pas simplement, dans sa plénitude essentielle et existentielle, mais qu'elle demeure à distance, dans l'extériorité du manque? Car la fin dépend d'un désir séparé d'elle. Par suite, si la divinité agissait pour des fins, cette faculté indiquerait en elle une imperfection: elle désirerait quelque chose qui lui manquerait, et la grandeur du monde serait à la mesure de son

25. «Debet esse in confesso () quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, & quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt consci. Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt consci, & de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, & volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. Sequitur *secundo*, homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant.» E I,ap; S II 78.

26. «Ut () ostendam, naturam finem nullum sibi praelixum habere, & omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis.» E I,ap; S II 80.

besoin ou de son imperfection, contrairement à ce que veut le fidèle[27]. Inutile d'insister sur le fait qu'une telle manière de raisonner en mettant la fin au principe renverse toutes choses et que, loin de donner une adjonction innocente à la science rationnelle, elle la contredit totalement.

4

Voilà donc la religion naturelle ramenée au rang des autres religions populaires, où elle est mise avec elles à la disposition du théologien et de l'imagination des fidèles de la religion catholique. Quant au philosophe spinoziste, il s'est maintenant distancé d'un seul coup de toutes les fictions tirées du préjugé de la finalité. A ses yeux, la religion naturelle n'est, comme les autres, qu'une illusion des passions. Mais s'ensuit-il que le philosophe doive abandonner définitivement toute religion au théologien et à la foi plus ou moins fantaisiste des fidèles? Certainement pas, car la religion que les théologiens tentent de définir à partir des textes sacrés (ou de prophéties quelconques) ne concerne que la révélation extérieure de la foi, l'interprétation du sens du dogme et son enseignement. Autrement dit, leur religion est soumise aux autorités, à celle des Écritures d'un côté, et à celles des pouvoirs politiques (qui décident des formes admises du culte) de l'autre[28]. Dans ce cadre, seule la conformité extérieure des actes à la loi révélée permet de juger de la piété des fidèles. Or cette piété extérieure peut manifester ou préparer une piété plus intime, et la religion extérieure ouvre — ou du moins reste ouverte — sur une religion intérieure, qui est la fin de la foi, la vraie religion échappant à tout pouvoir et relevant de la seule juridiction intime de ses adhérents. Dans cette vraie religion, en effet, la disposition de l'âme, la simplicité et la véracité comptent plus que les actions extérieures, et les œuvres échappent donc au jugement public — encore que les œuvres extérieures découlent nécessairement de la piété intime[29].

Pour la foi, cette religion intérieure constitue la fin qu'elle doit se contenter d'espérer atteindre par l'obéissance, car les valeurs de la religion authentique ne sont plus elles-mêmes du do-

27. «Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.» E 1,ap; S II 80.

28. TTP 19; S III 229.

29. «At Religionis longe alia est ratio. Nam quandoquidem ipsa non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate & veracitate consistit, nullius juris neque authoritatis publicae est.» TTP 8; S III 116.

maine de la foi: elles consistent en ces seuls désirs et actions nés en nous de l'idée de Dieu ou, ce qui revient au même, de notre connaissance de Dieu. Or l'imagination est incapable de connaître Dieu, si bien que la foi ne peut jamais devenir la cause directe de la vraie religion. Par conséquent la piété extérieure ne peut rendre le fidèle authentiquement pieux que de manière indirecte, en influant sur le développement de sa raison, car la piété véritable se définit par le désir de bien agir né d'une vie guidée par la raison[30]. Dans ces conditions, vu que la vertu, la raison, l'éthique et la philosophie sont un, vu que la piété dépend de la raison, et la religion, de la connaissance de Dieu, vu en outre que la philosophie apprend justement à régler sa vie sur la raison et la connaissance de Dieu, il va de soi que la philosophie et la religion fusionnent parfaitement au sein de l'éthique. Et partant, le principe de la théologie selon lequel la foi mène au salut signifie que l'obéissance à une règle de conduite extérieure de charité et de justice conduit à la vertu ou à la connaissance, et que la raison peut naître de certaines dispositions de l'imagination. Or l'éthique confirme cet enracinement de la raison dans l'imagination et la relation de la raison à un ordre précis des images — la vérité ne pouvant vaincre qu'en se soumettant aux lois de la lutte des modes —; seulement elle reste impuissante à prouver que l'effort pour obéir soit toujours efficace, une telle preuve faisant intervenir des probabilités, et c'est pourquoi il appartient à la seule foi de nourrir cet espoir. Et au reste, la foi demeure la seule voie d'accès vers la philosophie qui soit disponible aux hommes, attendu que les autres accès, les circonstances heureuses et les dispositions naturelles, aussi indispensables qu'elles soient, échappent à la planification humaine, raison pour laquelle on les nomme des dons de la grâce de Dieu.

S'il est vrai que la religion authentique est identique à la vraie philosophie, il faut donc comprendre la séparation des rôles du théologien et du philosophe autrement que comme signifiant que l'un décide des questions de la religion, et l'autre non. On voit à présent que la répartition des rôles est la suivante: seule la religion extérieure est du ressort du théologien — ou, ce qui revient au même, la religion ne concerne le théologien que dans

30. «Quidquid cupimus, & agimus, cujus causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad Religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, Pietatem voco.» E 4.37s1 ; S II 236.

son aspect extérieur —, tandis que seule la religion intérieure s'offre à la détermination philosophique — si bien que le philosophe ne doit prétendre soumettre la religion au vrai que de l'intérieur. Autrement dit, la théologie doit se contenter de préparer l'accès à la religion, sans se mêler de définir ce qu'elle est en vérité, tandis que le philosophe doit la développer dans sa cohérence, sans chercher jamais à l'imposer par autorité. On conçoit que tout mélange de ces deux fonctions ait des résultats catastrophiques, attendu qu'il incite à tenter de communiquer la vérité en la confondant avec l'erreur, et partant, à enseigner le faux pour le vrai; car il est impossible d'imposer le vrai par une autorité extérieure, puisque les vérités dépourvues de leurs démonstrations ne sont plus que des idées tronquées, inadéquates ou fausses.

Néanmoins cette séparation de la foi et de la raison ne peut pas être absolue si la foi doit mener à la raison; et c'est pourquoi le philosophe peut, en tant que tel, se poser la question de la vérité de la révélation, nonobstant sa mise en garde face à toute entreprise théologique visant à trouver dans les Écritures autre chose que leur sens immanent. En effet, la position du philosophe est toute différente de celle du théologien, car, quand il juge de la révélation par rapport à la vérité, il ne cherche plus cette vérité dans la Bible, mais il la possède déjà dans sa philosophie, de sorte qu'il a un critère auquel mesurer la révélation. Par suite, jugeant la révélation extérieure à l'aune de la révélation intérieure, le philosophe accomplit véritablement une œuvre philosophique, redressant les erreurs de l'imagination à partir de l'être positif qu'elles enveloppent. Ainsi, le même argument qui montre la distance de la révélation extérieure par rapport à la vérité, afin de dissuader de chercher celle-ci dans celle-là, manifeste nécessairement du même coup la vraie religion, si bien que la connaissance des limites de la révélation ne peut appartenir qu'au philosophe, et que lui seul comprend la raison pour laquelle il faut réduire la théologie à son rôle d'interprète de la foi*. Voilà pourquoi Spinoza n'adresse son *Traité théologico-politique* qu'aux philosophes[31] — c'est-à-dire à ceux dont la science rationnelle est assez développée pour suivre l'argument selon la libre raison, afin qu'ils la libèrent encore en eux d'un degré et qu'ils contribuent à la libérer socialement en la distinguant publiquement de toute autorité extérieure.

31. TTP p; S III 12.

Comme la religion révélée est étudiée à la lumière de la vraie religion (sans confusion des deux), la simple interprétation philosophique de la religion populaire manifeste parfaitement la différence entre ces deux formes de religion. En effet, en même temps qu'il détermine le sens des Écritures, Spinoza le confronte avec la raison afin de montrer justement que les deux choses ne correspondent pas nécessairement, parce que la vérité pure n'est pas l'objet de la Bible. Il suffit donc de suivre le commentaire des concepts des Ecritures pour voir quelle différence Spinoza met entre les deux formes de religion.

Déjà le concept de révélation par lequel la Bible définit sa nature indique l'écart entre ce qu'elle exprime et la raison; car, selon la vraie religion, la prophétie ou la révélation divine signifie la connaissance certaine d'une chose quelconque révélée à l'homme par Dieu, si bien que toute la connaissance rationnelle est une révélation divine, voire la seule prophétie authentique[32]. Car si l'âme peut former des idées vraies des choses, si la raison possède des notions expliquant vraiment la nature, si elle constitue en outre la vraie vertu, c'est parce que l'âme contient objectivement la nature de Dieu et qu'elle en participe. Dire en effet que l'esprit est capable de certitude, c'est reconnaître qu'il enveloppe l'entendement infini ou l'idée de Dieu, dont il est aussi par ailleurs une partie. C'est pourquoi on peut affirmer que la nature de l'âme est la première cause de la révélation divine, qui consiste essentiellement en l'intelligence, vu que toutes nos idées claires et distinctes ont pour origine l'idée de Dieu et la nature[33]. C'est dans ce sens que la vraie religion peut être appelée religion révélée, quand bien même cette révélation ne passe pas par l'intermédiaire des mots, d'un livre, ni même d'images, de visions ou de signes quelconques, l'imagination n'y intervenant pas en tant que telle. Bref, la vraie révélation a lieu directement dans l'intelligence, dans les idées adéquates ou les démonstrations. Mais, évidemment, ce n'est pas ainsi que le vulgaire comprend ce terme de religion révélée, attendu que, pour la religion extérieure, la révélation vient au contraire par le verbe et l'imagination. Aussi, au lieu d'être claire et certaine, elle paraît confuse et douteuse, au point qu'elle doit être

32. «Prophetia sive Revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata. () Hic de prophetia agemus, ex cujus jam tradita definitione sequitur cognitionem naturalem, Prophetiam vocari posse.» TTP 1; S III 15.

33. «Cum itaque mens nostra ex hoc solo, quod Dei Naturam objective in se continet, & de eadem participat, potentiam habeat ad formandas quasdam notiones rerum naturam explicantes, & vitae usum docentes, merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus; ea enim omnia, quae clare, & distincte intelligimus, Dei idea (), & natura nobis dictat.» TTP 1; S III 16.

confirmée par des signes extérieurs, que même les prophètes des religions populaires doivent demander comme garants de leurs visions. C'est ce caractère indirect de la prophétie extérieure qui autorise l'interprète à borner son message à un domaine de validité restreint, savoir l'enseignement moral externe — dont la valeur n'est que probable et limitée à la direction extérieure de l'action. On retrouve donc ici la raison de la différence entre la théologie et la philosophie: tandis que l'une cherche à interpréter les prophètes et ne communique avec Dieu que par leur intermédiaire, l'autre s'attache à connaître Dieu tel qu'il est en lui-même. Autrement dit, le théologien doit se limiter à comprendre la révélation transmise par les prophètes et la tradition, alors que le philosophe s'ouvre à la compréhension de Dieu dans la révélation immédiate de sa nature, ce qui est fort différent[34].

L'enseignement moral des religions traditionnelles est extérieur ou imaginaire, avons-nous dit; or une morale non fondée sur la raison en est réduite à formuler des règles devant être suivies plus ou moins aveuglément, par conformisme extérieur. En d'autres termes, l'enseignement révélé dans les religions populaires consiste en de simples commandements, c'est-à-dire en des lois, dans le sens que ce concept a dans la juridiction civile. Aussi une telle morale impérative présuppose-t-elle la fiction d'un dieu-prince — c'est-à-dire d'une sorte d'homme superlatif gouvernant l'humanité (ou son peuple) par des lois qu'il fait respecter par la menace et l'encouragement, les punitions et les récompenses.

Bien entendu, le philosophe ne peut pas croire à une telle religion anthropomorphique, puisqu'il rejette l'argument par analogie*. S'ensuit-il pourtant que l'éthique rationnelle ne reconnaisse plus aucune loi, ou du moins plus aucune loi absolue ou divine? Tant s'en faut. Car la loi peut s'entendre en deux *sens*, selon qu'elle *signifie* soit la *règle déterminant* l'action des individus par rapport à sa cause naturelle et nécessaire — c'est-à-dire la règle de déduction des actions à partir de la nature ou de la définition même de l'agent, la loi au sens scientifique —, soit au contraire la détermination extérieure de l'action humaine par des préceptes — c'est-à-dire par un système juridique que les hommes s'imposent par convention pour vivre en sécurité et plus commodément[35]. Dans ce dernier sens, la loi dépend donc

34. «Aliud est Scripturam & mentem Prophetarum, aliud autem mentem Dei, hoc est, ipsam rei veritatem intelligere.» TTP 12; S III 163.
35. TTP 4; S III 57.

des opinions des hommes et devient variable comme elles, tandis que les lois de la nature manifestent au contraire directement la cause absolue et sont éternelles avec elle. Ces lois naturelles nous déterminent nécessairement, si bien que nous ne pouvons pas leur désobéir comme aux lois civiles, et pourtant, paradoxalement, c'est elles que le philosophe désire suivre dans sa conduite. En effet, son bien suprême est la vraie connaissance de Dieu, auquel l'homme vertueux désire rapporter toutes ses actions afin de voir en elles des expressions de la cause absolue, de telle sorte qu'il veut concevoir les lois de la nature non plus seulement comme les contraintes extérieures de son action, mais bien comme la loi morale immanente de tous ses actes. C'est pourquoi, à cette morale qui consiste simplement à se conformer à des commandements, le sage substitue l'éthique selon laquelle le bien réside dans l'adéquation avec la cause, dans la connaissance de soi-même en tant que cause adéquate de ses actions, dans l'intériorisation de la loi naturelle ou l'expression de Dieu au cœur du désir.

Dans ces conditions, il est évident que la loi prescriptive est toujours une loi humaine, de sorte que l'obéissance des religions populaires ne se rapporte en vérité qu'à des commandements humains. En revanche, la loi naturelle est absolue ou divine, et seule la connaissance intellectuelle propre à la vraie religion peut assimiler cette loi et permettre aux hommes de suivre les décrets divins, c'est-à-dire la raison ou les vérités éternelles[36]. Toutefois, par analogie, étant donné que la révélation biblique enseigne à l'imagination ce que seul l'entendement peut comprendre vraiment, on appelle aussi loi de Dieu le commandement de justice et de charité de la religion catholique universelle, ainsi que la loi mosaïque, en tant qu'elle favorisait effectivement le développement d'un peuple historique particulier. Il n'en reste pas moins que la vraie «obéissance» qu'est l'amour de Dieu n'implique nullement la foi, bien au contraire même, car la foi seule demeure incapable de nous transporter dans cet amour de Dieu qui est le propre de la vraie religion ou de la science intellectuelle[37].

Il est même si vrai que la religion traditionnelle se réduit à l'enveloppe extérieure de la vraie religion philosophique — et que la loi des prophètes représente une simple analogie de la loi

36. «Lex distinguenda videtur in humanam, & divinam: per humanam intelligo rationem vivendi, quae ad tutandam vitam, & rempublicam tantum inservit; per divinam autem, quae solum summum bonum, hoc est, Dei veram cognitionem, & amorem spectat.» TTP 4; S III 59.

37. TTP 4; S III 61.

divine intérieure, la révélation par le verbe n'étant qu'une approximation très imparfaite de la révélation naturelle ou intellectuelle —, que les Écritures elles-mêmes signalent cette source plus profonde de la religion. En effet, la révélation extérieure elle-même témoigne de ce que la raison enseigne, à savoir que le verbe éternel de Dieu, son vrai pacte et la religion authentique sont dans le cœur de l'homme, et que l'idée de Dieu est comme le sceau qui scelle en l'esprit humain son pacte avec lui. Voire, ce témoignage par lequel l'Écriture incite la foi à se dépasser vers la raison (c'est-à-dire vers la vertu intérieure, et non pas vers les ratiocinations théologico-philosophiques sur un éventuel sens caché de la Bible) forme l'essentiel de la révélation: savoir l'annonce du salut aux obéissants, ou de la possibilité de retrouver le Dieu immanent par la foi en sa manifestation extérieure; car, tandis qu'il existe d'autres accès à la vraie religion que la foi, la raison, quant à elle, reste le lieu unique du salut, le temple du Dieu intérieur où l'Etre absolu s'exprime selon sa vraie nature[38]. En effet, la raison comprend en elle-même le salut, la vraie piété, l'accord intime avec Dieu, tandis que la foi ne les vise que de l'extérieur. Cet état de fait, les prophètes le devinent, le Christ le sait et le dit métaphoriquement, et enfin le philosophe le comprend et l'explique clairement. En conséquence, la foi, la religion populaire, n'a qu'une valeur: celle de viser la religion authentique et d'y conduire de l'extérieur, par l'obéissance, alors que la raison se satisfait en soi-même.

Voilà pourquoi la révélation imaginaire, en tant que sacrée ou divine, ne peut être qu'une analogie, qu'une approximation inadéquate de la révélation rationnelle ou naturelle. Et c'est la raison pour laquelle aussi les symboles de la religion catholique ou universelle peuvent recevoir une interprétation rationnelle, permettant au philosophe d'y adhérer à sa façon. Effectivement, vus ainsi comme des analogies des vérités de la religion philosophique, les symboles religieux sont vrais ou faux selon qu'ils sont interprétés par la raison ou l'imagination. Cette ambiguïté est essentielle à la révélation extérieure, car si elle ne supportait pas les interprétations illusoires de l'imagination, elle ne toucherait pas l'homme du commun et ne parviendrait pas à

38. «Tam ipsa ratio, quam Prophetarum & Apostolorum sententiae aperte clamant Dei aeternum verbum & pactum, veramque religionem hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit.» TTP 12; S III 158.

le porter à l'obéissance, et si, de l'autre côté, elle contredisait la raison, l'obéissance des fidèles deviendrait nuisible, car elle les détournerait du salut et toute la religion extérieure sombrerait dans la superstition. Voilà donc pourquoi la religion populaire devient l'objet légitime de la raison, dont elle réclame le jugement, malgré que la théologie doit demeurer distincte de la philosophie afin de s'adresser à ceux qui restent incapables de suivre la raison faute d'en percevoir suffisamment la lumière. C'est aussi la raison pour laquelle le Christ, quoique philosophe, a enseigné la religion universelle sous forme de paraboles lorsqu'il s'adressait à tous les hommes, réservant probablement son enseignement philosophique à un très petit nombre de personnes qu'il jugeait plus capables de progresser directement au sein de la vraie religion[39].

Pour qui a saisi ce rapport des deux religions, il est maintenant évident que, même à supposer qu'il soit possible de tirer des Écritures des vérités philosophiques sans les connaître déjà par ailleurs, l'utilisation des textes sacrés dans un but de recherche purement philosophique resterait encore néfaste; car non seulement l'ambiguïté de la révélation verbale et métaphorique renvoie finalement l'interprète à ses propres opinions pour tout ce qui ne concerne pas les objets d'obéissance, mais de plus cette ambiguïté — cette faculté de donner lieu à des interprétations erronées par rapport à la vérité naturelle — est essentielle aux Écritures, attendu que leur équivocité constitue justement l'instrument par lequel elles deviennent universelles en permettant à chacun de comprendre selon son tempérament et ses opinions la seule chose qu'elle proclame univoquement: savoir, ses commandements (ceux de justice et de charité pour ce qui concerne l'humanité hors de l'ancien État hébreux). Dans ces conditions, ramener l'Écriture à la pure raison reviendrait à réduire du coup le nombre des fidèles à celui des philosophes en substituant directement la connaissance à l'obéissance, au lieu de faire de celle-ci une voie vers la vertu; bref, cette transposition contredirait le principe fondamental de la théologie, qui est la promesse du salut aux obéissants, sans laquelle il faudrait douter du salut de presque tous, attendu que, si tout le monde peut obéir, rares sont en revanche ceux qui peuvent atteindre à la vertu par la seule lumière de la raison[40].

39. TTP 4; S III 65.

40. «Omnes absolute obedire possunt, & non nisi paucissimi sunt, () qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus.» TTP 15; S III 188.

Dans la dépendance de son dogme fondamental, la théologie tout entière naît donc d'une fiction, dont la suppression entraînerait la disparition de la religion extérieure, car déjà l'idée d'obéissance implique une interprétation anthropomorphique de la nature. Or, suivant qu'on en reste à cette interprétation ou qu'on la dépasse pour voir les choses telles qu'elles sont directement en elles-mêmes, on demeure dans la religion extérieure ou l'on accède à la religion intérieure. Toutefois les mêmes termes peuvent exprimer ici tant la réalité que la fiction, puisque la religion imaginaire est une sorte de reflet ou d'image de la raison. Ainsi, des deux sens du mot loi, le premier selon la nature est celui qui se rapporte à la détermination naturelle des choses, alors que le premier pour l'imagination humaine est au contraire celui qui concerne les règles conventionnelles déterminant la vie sociale. Par suite, tandis que le philosophe comprend le deuxième sens à partir du premier et dérive ainsi le droit civil du droit naturel des individus, le vulgaire, à l'inverse, projette la réalité humaine sur l'ensemble de la nature et en vient à imaginer son dieu comme un homme, comme un prince qui gouverne l'humanité par des lois conventionnelles, transgressables, comme un artisan façonnant la nature, ou comme un conducteur la dirigeant ainsi qu'un matelot son bateau. Dans cette fiction, les lois de la nature, les causes des phénomènes deviennent des décrets particuliers de la divinité, alors que les bonheurs et malheurs divers des hommes et des peuples se métamorphosent en épreuves, tentations et faveurs, en récompenses et en châtiments de Dieu. Or il suffit de purifier toutes ces fictions de leur anthropomorphisme pour retrouver la vérité exprimée dans ces symboles*. Certes, par exemple, Dieu est la cause de la nature, mais il n'est pas un homme. Certes, tout est déterminé par lui, ou, si l'on veut, tout dépend de ses décrets, mais ceux-ci ne sont pas variables et limités comme les volontés des hommes: ils sont les lois mêmes de la nature selon lesquelles toutes choses agissent nécessairement, parce qu'il n'existe aucune cause capable de s'opposer à Dieu; bref, ces décrets sont éternels et enveloppent une vérité et une nécessité éternelles. Certes encore, Dieu aide certains individus plus que d'autres, autrement dit, il ne répartit pas uniformément ses grâces, mais ce n'est pas par caprice ou poussé par une quelconque passion, car seule la nécessité naturelle ou divine est la cause de l'élection et de la fortune des divers individus. En outre, vu que la puissance de chaque chose est une partie de celle de Dieu, il est juste de dire que la puissance mise en exercice par un individu pour se maintenir en vie est une aide interne de Dieu, tandis que les puissances des choses extérieures favorables à notre conservation sont des aides externes de Dieu, pourvu qu'on ne conçoive cette aide que comme la présence nécessaire des puissances en question et non comme le secours contingent d'une personne bienveillante[41].

Ces exemples montrent que les métaphores de la religion extérieure rendent par des images les rapports authentiques des choses, qui n'ont en elles-mêmes rien à voir avec les relations sociales, et que le philosophe peut exprimer sans recourir à ces analogies vagues et trompeuses. Toutefois, dans la mesure où elle aide à inculquer aux ignorants la conformité extérieure à la vertu, cette métaphore est utile, et toute la révélation des prophètes mérite d'être nommée divine en ce sens qu'elle représente

41. TTP 3; S III 46.

justement pour la masse des hommes une «aide externe de Dieu». Par suite, dans ces circonstances, le philosophe peut soutenir la fiction religieuse sans mauvaise foi, car elle n'implique aucune fausseté pour celui qui est capable de l'interpréter selon la raison, tandis qu'elle sert à faire voir de l'extérieur la vertu à ceux qui ne peuvent pas la connaître telle qu'elle est en elle-même. Autrement dit, les lois divines sont en soi des vérités, et elles ne deviennent des commandements que par l'erreur d'interprétation de ceux qui, incapables de les comprendre, prennent à tort leur énoncé pour un impératif, si bien qu'ils croient que quelqu'un leur enjoint d'aimer, alors qu'ils ne perçoivent que le signe de la loi naturelle définissant l'amour comme vertu et, partant, comme partie intégrante du salut. C'est ainsi qu'Adam prit pour une défense la révélation du caractère mauvais pour lui du fruit de l'arbre de la connaissance, faute de comprendre qu'il s'agissait d'une simple relation naturelle* (en effet, s'il s'était agi d'un décret divin, Adam n'aurait pas pu l'enfreindre, car il y aurait eu alors contradiction à ce qu'il mangeât le fruit, vu qu'il aurait été absolument déterminé à ne pas le manger)[42].

5

En un mot, ce qui distingue la religion naturelle ou rationnelle spinoziste d'une part, des religions de l'imagination, de l'autre, c'est le refus de l'anthropomorphisme et de sa méthode constante: la projection ou l'argument par analogie. Par suite, il suffit de libérer les choses de ce qu'on a faussement projeté sur elles pour retrouver leur vérité. Autrement dit, c'est de la fiction du libre arbitre et de la causalité finale qu'il faut avant tout purifier les symboles religieux pour en faire paraître le noyau de vérité. Dans ces conditions, ne suffit-il pas, pour retrouver le vrai Dieu derrière l'argument de Cléanthes (le défenseur de la religion naturelle chez Hume), de le priver de son masque humain sous lequel il paraît doué d'une figure et se présente comme fini par conséquent? Qu'on lui enlève en effet ce dessein selon lequel il était censé créer l'ordre de la nature, et qui lui fait en vérité attribuer une imagination tout humaine! car l'ordre n'est qu'une disposition des choses relative à l'imagination, facile à retenir et agréable à cette faculté, dont il indique seulement la limitation[43]. Qu'on supprime encore toute cause finale de l'action divine, pour ne pas lui attribuer un manque!.. et on verra alors que Dieu doit être positivement infini, absolu ou parfait, cause efficiente et immanente de soi et des choses, comme l'enseigne la vraie philosophie ou religion.

42. TTP 4: S III 63.
43. E 1,ap: S II 82.

Cependant cette charge ne désarçonne pas le théologien de la religion naturelle. Quoi! on veut lui dénier le caractère scientifique de son argument! Mais il ne prétend pas dépasser la vraisemblance dans sa religion. On veut refuser à son dieu la perfection absolue! Mais il n'en a pas besoin, bien au contraire. Supposons en effet que l'auteur de la nature soit beaucoup plus parfait que l'homme, quoique fini. Loin que cette limitation soit un désavantage, elle est au contraire très utile pour expliquer les imperfections du monde. Car la finitude de dieu ne nous permet-elle pas justement de le concevoir comme bon, préoccupé du bonheur de ses créatures, tout en rendant compte de l'existence du mal et de la nécessité morale d'accepter un mal moindre pour en éviter un plus grand, cette maxime valant alors pour dieu comme pour l'homme[44]? En revanche l'idée d'un dieu infini et absolument parfait ne laisse plus aucune place à la finitude et au mal, si bien qu'il n'explique plus le monde que nous expérimentons effectivement. Or nous ne demandons pas à la religion une impossible certitude, mais une explication vraisemblable de l'ordre du monde afin de calmer notre inquiétude et de nous inciter à vivre dans la paix et la plus grande vertu possible. Pour cela, il suffit que nous puissions nous confier en la puissance très grande d'un dieu bon, même s'il n'est pas infini et ne peut pas tout. Dans ce cas, les termes d'admirable, d'excellent, d'extrêmement grand, de sage, de saint sont parfaitement suffisants pour remplir l'imagination des hommes et les faire adorer et respecter leur auteur; sans compter qu'à vouloir sublimer à l'infini, on en vient à ne plus savoir ce qu'on dit et à supprimer tout contact entre dieu et notre vie commune[45].

La religion naturelle est inventée en effet en fonction de cette vie, dans une réalité que nous savons être illusoire ou imaginaire. Or l'ordre naturel entier se développe dans la probabilité, de sorte que nous chercherions en vain dans le monde des faits une certitude absolue. Toutefois notre curiosité nous pousse à chercher la cause des ordres que nous découvrons, et la raison causale nous donne le moyen de répondre le mieux possible à l'imagination, quoique toujours partiellement. Alors, puisque

44. «Supposing the Author of Nature to be finitely perfect, though far exceeding mankind; a satisfactory account may then be given of natural and moral evil, and every untoward phenomenon be explained and adjusted.» (Cleanthes) DNR 11; H II 444.

45. «The terms, *admirable, excellent, superlatively great, wise,* and *holy;* these sufficiently fill the imaginations of men; and any thing beyond, besides that it leads to absurdities, has no influence on the affections or sentiments.» (Cleanthes) DNR 11; H II 444.

notre curiosité ne s'apaise qu'en un achèvement — illusoire — du système du monde dans une cause ultime mettant en relation les divers ordres partiels — notamment ceux de la nature extérieure et des passions ou des actions des hommes —, pourvu que cette cause ultime ne contredise pas notre science la plus probable, pourquoi refuserions-nous de satisfaire l'imagination? et pourquoi voudrions-nous que la clef du système soit mieux assurée que l'ensemble des parties? Le philosophe ne doit-il pas avoir appris à se contenter de probabilités dans les questions qui regardent la vie concrète? Et ne doit-il pas savoir à quel niveau de l'être se rapportent les diverses questions et leurs solutions? Or, comme la religion concerne avant tout l'ordre des passions — et parmi elles la curiosité —, elle doit se soumettre à la probabilité et satisfaire le besoin d'une certaine assurance pratique et d'une impression esthétique d'ordre, sans se soucier d'une certitude qui n'a pas ici son lieu. Et voilà tout ce que vise la religion naturelle. Elle parvient donc à sa fin, s'il est vrai que la réflexion la plus agréable qui soit pour l'imagination humaine est celle du théisme authentique, qui nous représente comme l'œuvre d'un être parfaitement bon, sage et puissant, nous ayant créés en vue du bonheur et se montrant disposé à prolonger indéfiniment notre existence et à satisfaire de mille façons variées les désirs insatiables du bien qu'il nous a donnés, pour nous rendre enfin tout à fait heureux. Répliquera-t-on que c'est une *fiction*? mais la seule *idée* de notre *sort tel* que *nous le fait* envisager cette religion naturelle suffit déjà à nous réjouir et prouve du moins par là son utilité[46].

Assurément, ces arguments ne sont pas négligeables, mais cette utilité du théisme empiriste est-elle rien d'autre que celle de la religion catholique ou universelle de Spinoza? Dans ce cas, le rationaliste ne la lui contestera pas, dans la mesure où le théiste ne prétend pas interdire de chercher au delà une religion plus certaine. Aussi le théologien de la religion naturelle ne pourra-t-il défendre la supériorité de son hypothèse que s'il parvient à prouver l'absurdité d'une quête de certitude et d'infini au niveau des questions religieuses, en même temps que le caractère très probable de sa solution, comparée à

46. «The most agreeable reflection, which it is possible for human imagination to suggest, is that of genuine Theism, which represents us as the workmanship of a Being perfectly good, wise and powerful; who created us for happiness, and who, having implanted in us immeasureable desires of good, will prolong our existence to all eternity, and will transfer us into an infinite variety of scenes, in order to satisfy those desires, and render our felicity compleat and durable.» (Cleanthes) DNR 12; H II 464.

d'autres interprétations possibles de la relition catholique ou universelle.

Vu que l'anthropomorphisme forme aux yeux du rationaliste le défaut des religions imaginaires, le théiste pourra faire à son tour porter sa critique sur les conséquences de l'abandon de la projection anthropomorphique. Ainsi, pour la religion rationnelle, les décrets de Dieu s'identifient aux lois de la nature, qui ne sont pas des volitions particulières et changeantes, mais des vérités éternelles. Or il est entendu que — tant pour l'imagination que pour l'entendement — l'idée de dieu a le rôle de principe explicatif de l'ordre naturel (dont tout philosophe admire la grande régularité ou le déterminisme). Fort bien. Mais, maintenant; comment comprendre à partir des idées changeantes de l'imagination humaine l'entendement éternel qui explique le système de la nature? Car toutes nos idées, en tant que dérivées des sens d'une façon ou de l'autre, sont confusément fausses et illusoires, de sorte qu'elles ne peuvent pas être attribuées à la suprême intelligence, et cela d'autant moins qu'elles sont changeantes, incertaines, flottantes, successives et composées, au point que nous n'arrivons seulement pas à imaginer ce que serait une idée dépourvue de ces qualités[47]. Bref, l'esprit humain — cette collection de perceptions qui constitue une personne — paraît tout à fait inapte à donner le modèle de la nature d'un Dieu éternel, simple et immuable[48].

Dans ces conditions, un *esprit* absolument simple et immuable, dont les actions, les idées, les sentiments ne seraient ni distincts ni successifs, serait aussi un esprit sans pensée, sans raison, sans volonté, sans sentiment, sans amour, sans haine; et partant, un tel «esprit» simple ne serait plus un esprit du tout[49]. Alors que pourrait donc signifier le terme d'esprit appliqué à un dieu non anthropomorphe? Ce ne serait plus qu'un nom pour exprimer que nous voulons, dans notre adoration, lui attribuer ce que nous connaissons de plus nohle, tout en sachant (dans le meilleur des cas) que de tels mots appliqués à dieu ne font que recouvrir le mystère entier de sa nature[50].

47. «All our *ideas*, derived from the senses are confusedly false and illusive; and cannot, therefore, be supposed to have place in a supreme intelligence (). Our thought is fluctuating, uncertain, fleeting, successive, and compounded; and were we to remove these circumstances, we absolutely annihilate its essence.» (Demea) ONR 3; H II 404-5.

48. ONR 4; H II 406 (Demea).

49. «A mind, whose acts and sentiments and ideas are not distinct and successive; one, that is wholly simple, and totally immutable; is a mind, which has no thought, no reason, no will, no sentiment, no love, no hatred; or in a word, is no mind at all.» (Cleanthes) ONR 4; H II 407.

50. ONR 3; H II 405 (Demea).

Cependant un tel aveu d'ignorance complète concernant la nature de Dieu n'équivaut-il pas à une négation de son existence? Et le parfait mystique qui s'efforce de penser Dieu dans sa différence absolue par rapport aux objets des sens ou de l'imagination, n'est-il pas en fait un athée[51] ? Ainsi, si l'anthropomorphisme ne satisfait, dans une certaine mesure, que l'imagination et les passions, le refus de cette forme de pensée paraît laisser purement intacte la question de la cause de l'ordre et nous abandonner face à elle dans la plus parfaite ignorance et insatisfaction.

De cette façon, pour avoir voulu chercher au delà des figures plus ou moins grossières du dieu des religions populaires un Dieu absolu et parfait, Spinoza ne doit-il pas priver l'Etre infini de volonté et d'intelligence? Et effectivement, tous ces aspects de notre esprit, l'intelligence, l'imagination, la volonté, les passions, ne font pas partie de la Nature naturante, ou du Dieu cause, pour le spinozisme, mais seulement de la nature naturée, ou du monde créé. Or, privé de tout l'être constitutif des créatures, Dieu ne se réduit-il pas à rien, ou du moins à rien de saisissable, ou encore à la pure fiction vide de la substance comme substrat impensable? Spinoza, il est vrai, a vu le danger et a rejeté aussi la théologie négative. Pour rendre Dieu pensable et connaissable, il a défini la cause de la nature comme immanente à celle-ci, et il a donné à Dieu et aux choses des attributs communs (quoique attribués différemment à l'un et aux autres). Ainsi, alors que l'entendement ou la volonté n'appartiennent pas directement à la nature de Dieu, la Pensée par contre forme l'un des attributs constitutifs de la substance absolue. Toutefois le théiste pourra encore demander ce que l'on gagne par ce procédé, si ce n'est un nouveau nom vide pour désigner le mystère de la nature divine. Car ne pourrait-on pas aussi bien attribuer à Dieu le corps, purifié de tout ce qui définit les corps réels, attendu qu'une pensée sans idées n'est rien, pas plus qu'une étendue sans corps? Et l'on sait en effet que Spinoza considère également l'Étendue comme un attribut de Dieu. Dans ce cas, ne vaudrait-il pas autant alors lui attribuer encore la couleur, sans le noir ni le blanc ni le rouge ni aucune couleur particulière? Mais nous savons que les termes universels sont de purs êtres de raison qui ne prennent un sens que dans les collections d'idées particulières qu'ils servent à distinguer abstraitement. En conséquence, l'expédient de la théorie des attributs ne

51. ONR 4; H II 405 (Cleanthes).

sauve pas l'idée du Dieu absolu des conséquences du mysticisme ou de la théologie négative, voire de l'athéisme pur, vu que chacun des attributs de Dieu doit être vidé de son sens pour aller soutenir la substance défaillante. Plus encore, une telle doctrine ne fait que multiplier le mysticisme, chaque attribut devenant un dieu incompréhensible, qui, comble de dérision, est censé servir de fondement à la connaissance. Spinoza n'a-t-il pas déménagé ici dans la nature de Dieu l'asile d'ignorance qu'il voyait dans l'idée de la volonté divine? Et encore, la volonté du dieu anthropomorphique donnait au moins l'illusion bienfaisante de comprendre l'ordre du monde, tandis que le Dieu-substance formé d'une infinité d'attributs inimaginables reste même incapable d'assoupir un peu la curiosité naturelle de l'imagination.

Ajoutons à cela que le choix de l'esprit comme modèle privilégié dans le raisonnement par analogie n'est pas si peu fondé que certaines considérations sur la place minime de l'homme dans l'univers pouvaient le faire croire. Au reste, il n'est pas vrai non plus que l'argument tiré des idées d'ordre et de dessein soit détruit par la critique spinoziste des causes finales. Au contraire, la constatation que l'ordre est une qualité de l'imagination plutôt que des choses prises en elles-mêmes, donne précisément une raison de choisir l'esprit comme cause principale de l'ordre et, partant, comme parangon de la cause première du système de la nature. Par conséquent, l'anthropomorphisme de la religion naturelle se voit supporté par l'expérience, qui prouve l'existence d'un principe original d'ordre dans l'esprit et non dans la matière[52]. D'ailleurs il suffit pour s'en assurer de se souvenir de la critique de la causalité. Ne montrait-elle pas en effet qu'on cherchait en vain dans les choses la force, la puissance ou la connexion causale, parce qu'elles se trouvent dans l'esprit, comme l'un des principes de l'imagination, savoir l'habitude? Oui, c'est dans l'esprit, dans l'inférence, que réside la probabilité ou l'ordre de la nature, si bien que, quand nous projetons notre esprit sur les choses et l'élevons en Dieu au rang de cause universelle de l'ordre naturel, loin de dessiner une chimère, nous exprimons une certitude philosophique. Simplement, nous projetons derrière la nature la cause que le philosophe découvre en deça d'elle. Aussi, loin de relever d'une

52. «Experience () proves, that there is an original principle of order in mind, not in matter.» (Philo) DNR 2: H II 395.

métaphore parfaitement arbitraire, le théisme expérimental naît-il d'une analogie qui transpose dans la probabilité un authentique raisonnement philosophique; de sorte que, si le théisme n'est pas la philosophie, il en représente du moins l'analogue au niveau de l'illusion.

Peut-on toutefois objecter encore qu'il renverse tout en plaçant la fin à l'origine? Non; car s'il existe effectivement un anthropomorphisme qui projette sur le monde une fausse idée de l'esprit, l'argument analogique n'est pas pourtant condamné à cette erreur. En effet, la science probable elle-même nous incite à abandonner l'opinion du libre arbitre absolu de l'homme et à substituer à la notion de liberté d'indifférence celle de liberté par autonomie, qui ne contredit pas, elle, au déterminisme universel, c'est-à-dire justement au principe qui nous pousse à chercher une cause à tout, jusqu'à la totalité de la nature. Assurément les religions populaires voient généralement dans leurs dieux des principes arbitraires, et même le théiste a tendance à retomber dans cette conception. Cependant le dessein ou la finalité ne sont pas nécessairement calqués sur cette perception partielle des passions lancées vers leur objet et ne s'apparaissant libres que par la méconnaissance de leurs propres motifs, car l'ordre ne s'oppose pas nécessairement au désordre en tant que le «bon» ordre — celui qui plaît à nos passions — ou «mauvais» ordre — à celui qui leur déplaît. Non, l'ordre peut n'avoir aucune référence aux valeurs morales ou à la personne concrète et signifier seulement les régularités de la nature, c'est-à-dire justement ces lois dont Spinoza admet qu'elles sont originairement indépendantes de toute valeur humaine. Ce qui frappe le théiste dans sa contemplation de la nature en effet, ce n'est pas — comme dans le polythéisme — le rapport de toute chose à l'ordre moral des passions, mais la cohérence du système naturel en soi*. Dans cette perspective, s'il y a un dessein dans la nature, c'est dans l'harmonie du système, et s'il y a une fin, c'est ce système même, c'est-à-dire la totalité qui permet d'expliquer la fonction des individus.

Or un tel ordre, un tel dessein, une telle finalité ne tombent plus sous la critique spinoziste, qui ne réfute que la finalité partielle, née de l'ignorance et mettant la partie à la place du tout. En revanche, cette critique ne touche pas la finalité qui, à l'inverse, explique les parties à partir de l'adéquation du tout à lui-même. Au contraire, cette «finalité»-ci forme le propre principe de la physique spinoziste, celui justement que Spinoza oppose constamment aux raisonnements du vulgaire, tout orientés

vers les causes finales. Il n'est pas nécessaire en effet, pour réfuter cette téléologie vulgaire de nier absolument toute finalité, il suffit d'enlever à la fin sa partialité en l'universalisant pour la faire coïncider avec le tout, voire avec l'origine. Car toute la superstition des finalistes tombe dès que le philosophe perçoit que Dieu dirige la nature selon des lois universelles et non selon celles, particulières, de la seule nature humaine, de telle sorte que Dieu n'agit pas en fonction du seul genre humain, mais en fonction de la nature entière[53]. Bref, le véritable lieu de la finalité bien comprise est celui de la cohérence des parties dans le tout. Aussi, loin de se contredire au sujet de l'existence d'un dessein dans la nature, en dépit de leur opposition superficielle (l'un niant cette existence et l'autre l'affirmant), Hume et Spinoza s'accordent au contraire pour voir dans la question de la religion et de l'idée de Dieu, le problème de la cause de la totalité en tant que cohérence des parties*.

6

Pourtant, cette défense de la religion naturelle ne réussit que partiellement; car, dans la mesure où le théisme se replie sur les passions et tente d'assurer la croyance en un Dieu bon qui se préoccupe de l'homme et dirige autant que possible le cours des choses vers son bonheur, il rechute justement dans le finalisme partiel des religions vulgaires et retombe sous la critique spinoziste. Dans cette situation, il n'a plus alors en sa faveur que son utilité, et n'a plus comme raison que les passions qu'il satisfait en leur donnant l'illusion qu'elles désirent. Or si cet état n'est pas un motif suffisant pour rejeter simplement l'hypotbèse théiste, il en donne du moins un de la rejeter hors de la philosophie et des sciences proprement dites, car nul discours attribuant aux choses des propriétés morales ne peut prétendre lui-même à plus qu'une valeur pratique. En effet, celui qui affirme que Dieu est bon, qu'entend-il sinon que sa création est bonne? Et estimer le monde bon, est-ce autre chose que croire qu'il obéit aux passions des hommes? Dans ces conditions, pour prouver la bonté de Dieu, il faudrait prouver d'abord que l'ordre moral des passions est identique à celui de la nature, c'est-à-dire que le mal n'existe pas aux yeux de nos passions, ou que rien n'est désagréable. Or une telle preuve relève de l'expérience, qui

53. «Philosophis () certe sciunt, Deum naturam dirigere, prout ejus leges universales, non autem prout humanae naturae particulares leges exigunt, adeoque Deum non solius humani generis, sed totius naturae rationem habere.» TTP 6; S III 88.

nous montre abondamment que le mal et la douleur existent, d'où il faut conclure sans conteste que l'ordre naturel diffère de l'ordre moral (cette présence universelle du mal constituant même un lieu rhétorique important de maintes théologies). Aussi le sceptique n'aura-t-il aucune peine à faire voir combien le monde désiré par l'homme diffère de la réalité. Car si, du point de vue de la nature (ou de la contemplation désintéressée), la beauté des choses, la correspondance des parties, l'adaptation des fins sautent aux yeux et manifestent puissamment l'existence d'un dessein ou d'une unité de la nature, du point de vue des personnes particulières, par contre, dans quelle condition que l'individu se place, l'ordre entier ne se laisse jamais réduire à une perspective morale unique, si bien qu'il est impossible d'inférer que des attributs moraux appartiennent à la cause de toute la nature[54].

En conséquence, l'hypothèse de l'existence d'un esprit divin créateur du monde, et celle d'un dieu bon produisant le monde le meilleur pour l'homme, lui donnant l'immortalité et lui préparant un paradis au delà de la réalité actuelle, ne sont pas du tout sur le même plan et n'ont de loin pas la même probabilité. Or déjà la première hypothèse n'avait qu'une vraisemblance très inférieure à celle des principes que découvre la physique ou philosophie de la nature, qui n'a d'ailleurs nul besoin d'elle, puisque la supposition de la création du monde par une cause intelligente particulière n'apporte aucune connaissance effective nouvelle et ne trouve sa fonction pratique qu'en trompant notre curiosité. En effet, toutes nos conclusions concernant la cause présumée de la nature sont tirées de notre connaissance de la réalité, de sorte que, cette cause nous apparaissant uniquement à travers son effet, il est impossible de lui attribuer autre chose que, d'une part, la capacité de produire cet effet, et, d'autre part, les qualités qui nous semblent requises à cette tâche. Il s'ensuit que, avec ou sans l'hypothèse théiste, le monde que nous pouvons connaître reste le même: savoir celui que nous révèle l'expérience; dans ces circonstances, il serait absurde de s'appuyer sur l'idée de Dieu pour former une idée de la réalité différente de celle que nous possédions déjà avant d'en inférer une hypothétique cause suprême, car une telle déduction en retour contredirait le principe même de l'argument par

54. «In many views of the universe, and of its parts, particularly the latter, the beauty and fitness of final causes strike us with such irresistible force, that all objections appear () mere cavils and sophisms (). But there is no view of human life or of the condition of mankind, from which, without the greatest violence, we can infer the moral attributes.» (Philo)* DNR 10; H II 443.

analogie, savoir le raisonnement expérimental ou l'inférence à partir des faits[55]. Assurément il est possible que la divinité possède des attributs inconnus de nous et dépassant largement ce que nous pouvons connaître de sa nature en considérant son œuvre, néanmoins cette concession ne change rien à la question, car il reste absurde de vouloir tirer une connaissance réelle de la pure possibilité[56], voire de la pure ignorance. Bref, l'hypothèse théiste demeure parfaitement neutre par rapport à la physique et ne représente qu'une manière parmi d'autres de rendre compte pour l'imagination de la présence du monde. Par conséquent, pourvu qu'on ne prétende pas en tirer de conclusions concernant les faits expérimentés pour les altérer ou leur en ajouter de nouveaux, le théisme reste inoffensif, et il appartient au libre jugement de chacun d'estimer si cette hypothèse satisfait ou non sa curiosité et peut ou non entraîner sa croyance. Cette question doit donc être laissée à la libre disposition de la faculté de conjecturer et d'argumenter de chacun[57], comme le demandait également Spinoza à propos de la religion catholique ou universelle — encore que l'exigence soit ici plus radicale, attendu que les dogmes mêmes de la religion catholique sont abandonnés au libre choix des personnes.

Toutefois, en dépit de cette liberté théorique, la solution la plus sage pour le philosophe consiste à se plier malgré tout à la religion en vigueur, puisque ces hypothèses concernant les causes ultimes et non perceptibles des phénomènes n'engagent à rien, pourvu qu'on les prive des conséquences erronées que peut leur ajouter la superstition. Du reste, à vouloir rationaliser la religion, les philosophes ne font qu'introduire des disputes là où elles ne peuvent de toute façon être décidées ni par la raison ni par l'expérience. Par suite, de telles discussions demeurent vaines et réduisent encore les bienfaits de la religion en soulevant des doutes qu'elle cherchait justement à calmer par ses hypothèses, trouvant précisément sa véritable fonction dans cet apaisement[58].

Ainsi Hume semble-t-il plaider aussi pour la séparation de la théologie et de la philosophie, quoique, apparemment, d'un

55. EHU 11; H IV 117 (Epicurus). & EHU 11; H IV 118n.
56. EHU 11; H IV 116 (Epicurus).
57. «The religious hypothesis, therefore, must be considered only as a particular method of accounting for the visible phaenomena of the universe: But no just reasoner will ever presume to infer from it any single fact, and alter or add to the phaenomena, in any single particular. If you think that the appearances of things prove such causes, it is allowable for you to draw an inference concerning the existence of these causes. In such compliceated and sublime subjects, every one should be indulged in the liberty of conjecture and argument.» (Epicurus) EHU 11; H IV 114-15.
58. EHU 11; H IV 111 (Epicurus).

tout autre point de vue que Spinoza: car il faut, pour l'Ecossais, éviter les disputes théoriques sur la religion non pas parce que la plupart des hommes ne peuvent pas accéder à la vraie religion rationnelle et ont besoin de substituts, mais parce qu'une telle religion authentique n'existe pas. Néanmoins la différence des deux positions s'amenuise dès qu'on remarque que tous deux s'accordent à penser qu'il faut abandonner à la seule foi ce qui dépasse la raison des foules et ne pas chercher dans ces questions à imposer l'attitude philosophique à ceux qui en sont incapables. Il s'agit en effet pour les deux auteurs de distinguer les valeurs scientifiques des valeurs pratiques, et de sacrifier les unes aux autres dans certains domaines de la politique. Au demeurant, cette distinction se réfère directement au problème qui nous occupe ici: à savoir celui de la valeur morale du vrai, et de la vérité des valeurs morales. Dans cette perspective, on comprend que les deux penseurs se retrouvent dans leur politique de la séparation *pratique* de la philosophie et de la théologie.

L'examen d'exemples de la vie courante pourrait faire douter que la suite d'inférences allant d'un effet à une cause plus parfaite pour revenir à d'autres effets soit erronée. Car lorsque nous découvrons par exemple la trace d'un pas d'homme sur une plage, nous en concluons naturellement qu'un homme a marché là, et nous poursuivons à juste titre notre inférence pour revenir de la cause de cet unique effet perçu à d'autres effets non perçus, savoir l'existence d'autres traces de pas, qui, même si elles ne se voient plus, ont dû exister avant d'être effacées par le vent et les vagues. Or qu'y a-t-il de plus assuré qu'un tel raisonnement? Et l'argument par analogie complété par le retour de Dieu à la nature n'est-il pas de ce type? Le théiste considère en effet la nature et notre vie présente comme une construction imparfaite, dont il infère une intelligence supérieure en tant que créateur, pour conclure enfin de cette supériorité intellectuelle de l'auteur que le plan du monde est plus achevé que cela ne paraît, et que, derrière l'écran imparfait de notre expérience, l'architecte divin a réalisé un paradis digne de lui. Cependant ces deux raisonnements diffèrent par un point capital: quand nous inférons d'un effet une cause connue par ailleurs — par exemple, de la trace d'un pas, un homme marchant, ou d'une ruine, un architecte humain —, notre expérience nous autorise à passer de cette cause à quantité d'autres effets selon une habitude longuement acquise (car nous savons qu'un homme a deux pieds et comment il marche avant d'inférer son passage de la trace d'un pas, et nous savons que les architectes n'ont pas pour coutume de construire des ruines, sans avoir à tirer cette connaissance du seul examen d'une ruine). Sans cette connaissance antérieure de la cause, nous serions incapables d'inférer d'elle d'autres effets que celui que nous en montre l'expérience. Or le monde est un effet unique, dont la cause ne nous est suggérée que par son existence. Il est donc absurde de vouloir tirer de cette cause d'autres effets, différents du seul par où nous la connaissons: le cercle vicieux est ici patent[59].

C'est pour cette même raison que, selon Spinoza, il est impossible que Dieu se révèle de façon sensible aux hommes. Car, si nous ne possédons pas déjà l'idée de Dieu, comment saurons-nous que c'est lui qui nous parle et qui tord par exemple la bouche d'un homme ou de quelque animal pour s'exprimer[60]? C'est d'ailleurs pourquoi, Dieu ne pouvant pas se manifester à l'imagination, les prophètes ne peuvent pas connaître sa nature, de sorte que la valeur de leurs prophéties ne dépasse pas la probabilité, pas plus que l'hypothèse du théisme, ces deux manières d'imaginer la divinité reposant finalement sur l'argument par analogie.

Encore qu'elle ne soit pas absurde, l'hypothèse d'un dieu anthropomorphe risque de devenir une source constante d'erreurs, Hume en convient. En effet, les hommes tendent à se projeter en Dieu plus que ne le demande l'argument par analogie, et ils font ainsi entrer dans sa nature tout ce qui définit leur personne — leurs passions notamment, et, avec elles, leurs préoccupations. Il s'ensuit que ce dieu anthropomorphe devient rapidement la place vide, le throne dans lequel chacun peut venir jouer le rôle de recteur de l'univers et, revêtu de la puissance suprême, ordonner toute chose selon ses intérêts particuliers afin de soumettre la nature entière à l'ordre de ses passions. C'est ainsi que nous prêtons à Dieu notre raison particulière et que nous le faisons agir comme s'il était une partie de l'univers et non la cause du tout; et nous tombons dans cette erreur simplement pour avoir commencé par comparer l'ordre de la nature à celui des œuvres des hommes[61].

Dans ces fictions religieuses étroitement anthropomorphiques, l'homme renverse effectivement l'ordre de l'univers en le finalisant à sa façon, comme le montrait Spinoza. Et Hume confirme entièrement cette critique de l'imagination finaliste, car il sait aussi que ce que nous croyons représenter une plus grande perfection peut fort bien, en réalité, être une véritable imperfection[62], attendu que, jugeant de son point de vue personnel, l'homme identifie simplement la perfection avec le bien. Or, nonobstant l'infaillibilité de notre jugement moral en tant que tel — due au fait que nos passions sont le seul critère des valeurs morales —, c'est une erreur que de considérer les

59. *EHU 11*: H *IV* 118-19 (*The Friend*).
60. TTP 1: S III 18-19.
61. «The great source of our mistake in this subject, and of the unbounded licence of conjecture, which we indulge, is, that we tacitly consider ourselves, as in the place of the Supreme Being, and conclude, that he will, on every occasion, observe the same conduct, which we ourselves, in his situation, would have embraced as reasonable and eligible.» (The Friend) EHU 11: H IV 119-20. & *Of the Immortality of the Soul*: H IV 400.
62. «What we imagine to be a superior perfection, may really be a defect.» (The Friend) EHU 11: H IV 120.

propriétés morales comme des qualités des choses leur revenant selon le simple ordre de la nature. C'est pourquoi les qualités que nous imaginons parfaites parce qu'elles sont meilleures pour nous peuvent perdre cette importance vues d'une perspective différente, et, à fortiori, la perfection définie par l'imagination humaine perd tout sens du point de vue de la nature. Selon l'ordre moral en effet, la perfection signifie ce qui rend cet ordre même plus cohérent en soi. Par suite, en transposant ce sens au niveau de la totalité, la perfection de la nature devra être mesurée non pas au bien de l'homme, mais à la propre finalité interne de son ordre: bref, la perfection de la nature consistera en sa systématicité même.

Dans ces conditions, ne suffirait-il pas que l'ordre moral s'assimile l'ordre entier de la nature pour que soit atteinte la perfection la plus complète, ainsi que le voudrait l'idéal des religions anthropomorphiques? Certes la solution est séduisante, comme le prouve le succès des religions, néanmoins elle néglige la philosophie, qui enseigne que l'ordre moral est dérivé de l'ordre naturel, si bien qu'il le présuppose au lieu de lui servir de principe. C'est pourquoi, en réalité, à mesure qu'il se perfectionne de façon autonome, l'ordre moral se coupe de ses origines, de ses conditions d'existence, et il se rend donc en vérité moins parfait, à l'instar du langage, qui devient souvent cause d'erreur pour avoir été trop perfectionné dans son ordre propre, purement linguistique — car la volonté d'augmenter la cohérence du système linguistique conduit, comme nous le savons, à la formation de phrases vides de sens. Non, à considérer la nature telle qu'elle est réellement, on ne découvre dans le monde aucune valeur morale hormis celles qu'y introduisent les passions humaines. Par suite, il n'y a aucun sens à attribuer des qualités morales à la cause d'un ordre qui en est dépourvu (contrairement aux œuvres humaines qui, en tant que telles, se définissent par leur utilité, et partant, en référence à nos passions). Du pur point de vue de la vérité ou de la philosophie, la conclusion s'impose donc que la source originelle de toutes choses est indifférente aux principes moraux qui nous meuvent, et qu'elle ne préfère ni le bien au mal, ni le chaud au froid, ni le sec à l'humide, ni le léger au lourd, ces couples ne présentant de dissymétrie axiologique qu'aux yeux des hommes[63].

63. «The true conclusion is, that the original source of all things is entirely indifferent to all these principles, and has no more regard to good above ill than to heat above cold, or to drought above moisture, or to light above heavy.» (Philo) DNR 1] : H II 452.

Alors, si le dieu de la religion naturelle ne peut pas avoir de qualités morales, s'il est exempt de passions, s'il n'a créé le monde que comme une mécanique sans finalité morale, l'hypothèse théiste n'a plus aucun avantage — ni dans l'explication de l'ordre moral humain, ni dans la conduite de la vie — sur la simple connaissance empirique de la nature, car les seules fins dirigeant nos actions restent les simples objets produits par nos passions, tandis que les fins concernant l'ordre extérieur de la nature se résument à l'adaptation des ordres partiels au système causal entier de la nature. Or nous savons que, avec ou sans l'hypothèse théiste, notre connaissance de la nature demeure identique. Autrement dit, ni la philosophie — qui doit respecter les modes de connaissance propres à chaque niveau d'être —, ni la religion — qui n'est qu'une sorte de philosophie conjecturale prolongeant la philosophie de la nature — ne peuvent nous transporter hors de l'expérience vers un lieu où nous puissions l'ancrer définitivement, afin de nous donner ainsi des principes de conduite différents et plus assurés que ceux que nous procurent les réflexions sur la vie commune[64].

On voit que la simple recherche de la rigueur conduit la religion naturelle à limiter la projection anthropomorphique par laquelle elle se donne une image de la cause première du monde, attendu que la vraisemblance de l'analogie posant Dieu dans sa figure de créateur exige que la distance entre l'homme et Dieu soit proportionnelle à celle qu'il y a entre la nature elle-même et les produits de l'art humain. Or, comme la ressemblance de nos œuvres et de l'univers est très vague, moins la figure de Dieu a de caractères humains précis, plus elle est vraisemblable aux yeux de la raison causale. Aussi, à la limite, la conséquence de l'argument par analogie en vient-elle à se confondre avec celle de la dévotion populaire, qui, dans le monothéisme, en arrive également à enlever à la figure humaine tous ses caractères humains afin de pouvoir l'attribuer à Dieu[65]. Or, dans cet aboutissement fortuit des religions, c'est finalement la raison du philosophe ou du sceptique qui triomphe; car, de même que la dévotion en vient à se priver de toute idée de Dieu dans la théologie négative, de même la logique causale pousse le théisme expérimental vers une indétermination totale de la nature divine

64. «All the philosophy () in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience, or give us measures of conduct and behaviour different from those which are furnished by reflections on common life.» (The Friend) EHU 11; H IV 120.

65. NHR 6; H IV 330.

à mesure qu'il resserre plus son argument pour respecter plus rigoureusement les lois de l'inférence*. En outre, l'analogie de sort entre les deux types de religions va plus loin encore, car le théisme aussi est ballotté par une sorte de flux et de reflux (comme celui entre le polythéisme et le monothéisme), pris entre deux tendances, l'une rapprochant Dieu de l'homme et l'autre l'en éloignant: par l'anthropomorphisme, l'imagination parvient à se former une idée de la première cause; par sa négation, la raison cherche à rétablir la différence entre la nature et les œuvres des hommes. Dans ces conditions, l'idée de Dieu doit nécessairement vaciller entre ces extrémités; car d'une part l'analyse de la proportion constitutive de l'argument par analogie montre que nous ne connaissons Dieu que par son effet et par la comparaison de cet effet avec d'autres effets dont la cause est connue, tandis que, d'autre part, la critique de la causalité montre aussi qu'il est absurde de vouloir connaître une cause seulement à partir de son effet (ou vice versa), puisqu'aucun des deux n'est présent dans l'autre. De surcroît, vu que seule une série de séquences similaires forme une connexion causale et permet l'inférence, à strictement parler, l'idée d'une cause unique d'un effet unique n'a aucun sens, car toute cause et tout effet doivent de par leur nature appartenir à des collections de causes et d'effets similaires (si bien qu'ils sont toujours des individus appartenant à des espèces plus ou moins nombreuses). Par conséquent l'insistance sur la différence entre Dieu et l'homme, proportionnelle à la distance entre la nature totale et ses parties, situe le rapport causal de la création première dans son unicité essentielle, et partant, elle interdit de concevoir cette création sur le modèle de la causalité[86].

Autrement dit, l'effort de rigueur détruit totalement l'argument par analogie. Car la religion naturelle ne survit guère à l'ablation de son anthropomorphisme, attendu que son ressort réside dans la métaphore du monde-machine, qui implique la comparaison de Dieu et de l'homme et, du même coup, la réduction de la création humaine et de la création divine à deux cas d'une même espèce. Par suite, s'il veut satisfaire l'imagination, le théisme doit maintenir son hypothèse en équilibre instable entre deux exigences opposées constituant le cœur même de l'argument sur lequel il s'appuie.

86. «I much doubt whether it be possible for a cause to be known only by its effect () or to be of so singular and particular a nature as to have no parallel and no similarity with any other cause or object, that has ever fallen under our observation.» EHU 11; H IV 121.

7

Quant au philosopbe, il ne peut que rester sceptique face à des hypothèses que ni la pure raison intuitive, ni la raison causale ne cautionnent. Les conjectures concernant la nature de Dieu tirées de l'analogie avec l'expérience commune sont si incertaines que les plus opposées peuvent entrer en concurrence, les plus vraisemblables pouvant être fausses et, inversement, les moins probables, vraies, attendu que les principes de la raison causale — et partant, ceux de la probabilité — ne sont plus valables dans le cas d'une relation unique et, de surcroît, inconnue[67].

Est-ce à dire que le philosophe doive devenir athée? Pas le moins du monde, car l'athéisme ne représente lui-même qu'une autre hypothèse au sujet de la cause de la nature, dont la vraisemblance n'est pas plus grande que celle de ses concurrentes. Au reste, le scepticisme exige non pas l'engagement pour la thèse négative, mais la suspension du jugement entre les diverses thèses, suspension qui est d'autant plus aisée à conserver dans la vie concrète et à incarner dans une attitude habituelle que les hypothèses en question sont plus éloignées de l'expérience courante et concernent moins la conduite de la vie de tous les jours[68]*. Et le scepticisme est d'autant plus justifié ici que l'opposition la plus forte apparemment concernant les hypothèses religieuses, celle du théiste et de l'athée, est bien près de n'exister qu'au niveau des mots, l'affirmation et la négation ne différant guère dans l'expression de l'ignorance.

De toute façon, il est ridicule pour le philosophe de disputer sur la question de l'existence de Dieu. Il va de soi, par définition, que Dieu existe. Le problème consiste uniquement à savoir quelle est sa nature; autrement dit, il s'agit seulement de savoir quelle signification peut ou doit être donnée à ce terme de «Dieu». Un point est acquis d'entrée: nous entendons par Dieu la cause première de l'univers. Et tant que nous nous en tenons à cette définition minimale, personne ne peut raisonnablement mettre en question la vérité qui s'exprime dans la définition da Dieu, à savoir qu'il existe une cause dont la nature ou le monde réel est l'effet (si l'on veut bien admettre, par provision, l'idée

67. DNR 11; H II 446 (Philo).

68. «Whenever our arguments () run wide of common life, () the most refined scepticism comes to be upon a footing with them, and is able to oppose and counterbalance them. () The mind must remain in suspense between them; and it is that very suspence or balance, which is the triumph of scepticism.» (Philo) DNR 1; H II 385.

limite d'une relation causale unique de son genre). Car cette proposition: «Dieu existe» n'a aucune autre signification universelle que l'axiome de toute philosophie naturelle, selon lequel «rien n'existe sans cause», en tant qu'il est appliqué à ce fait premier de l'expérience humaine: savoir, qu'il existe un monde ou un univers. Bref, une fois admis que Dieu est le nom de cette cause première, quelle qu'elle soit, la seule tâche du philosophe est de s'enquérir de sa nature*. Quant à celui qui s'obstine à refuser cette convention, il ne reste qu'à le punir comme le mérite celui qui refuse les conditions de la discussion philosophique, c'est-à-dire en l'excluant de la conversation, par le ridicule, le mépris et la réprobation[69]**. Car il est ridicule de refuser une définition nominale — au demeurant bien établie dans la tradition —, comme il l'est de rejeter l'axiome de la causalité universelle au niveau des questions de fait. Or, une fois admise la définition de Dieu en tant que cause de l'univers, les discussions à son sujet ne portent plus que sur une matière de fait, attendu que les questions où intervient la relation causale sont ipso facto relatives à la probabilité ou à la réalité.

A vrai dire, cependant, l'acceptation inconditionnelle de l'axiome de la causalité universelle installe d'autorité le débat sur Dieu dans le cadre de la philosophie naturelle, alors qu'il est loin d'être certain que tout doive avoir une cause, l'analyse philosophique remontant en deça du principe de causalité et trouvant ses principes absolus dans des substances perceptives et des relations d'idées antérieures à toute relation causale. Par suite, le geste qui exile l'athée appartient plus à la sagesse pratique, politique, qu'à la pure philosophie; et il répète en quelque sorte celui de Spinoza séparant — et réclamant qu'on sépare d'autorité — la théologie et la philosophie. Néanmoins la portée de ce geste est plus radicale chez Hume, qui enferme la totalité des dialogues sur la religion naturelle dans la probabilité. Cette décision n'est pourtant pas arbitraire, car elle est corrélative de ce scepticisme radical qui s'exclut par lui-même de la discussion sur la religion et qui, pour cette raison, exile du même coup cette dernière de la pure philosophie. La question de la nature de Dieu appartient donc bien au domaine des faits ou de la réalité, dont l'être est purement dérivé. Par conséquent,

69. «Where reasonable men treat these subjects, the question can never be concerning the *Being*, but only the *Nature* of the Deity. The former truth () is unquestionable and self-evident. Nothing exists without a cause; and the original cause of this universe (whatever it be) we call GOD; (). Whoever scruples this fundamental truth, deserves every punishment, which can be inflicted among philosophers, to wit, the greatest ridicule, contempt and disapprobation.» (Philo) ONR 2; H II 391.

de deux choses l'une: ou bien la recherche d'une cause première de l'ordre causal n'a pas de sens, ou bien elle reste distincte de l'enquête philosophique sur la raison ultime des choses.

Toutefois la question de la nature de Dieu ne se laisse pas enfermer dans le lieu que le sceptique lui assigne, car, par le paradoxe qu'elle représente, l'idée d'une cause de l'ordre causal fait nécessairement éclater le cadre de la raison causale et concerne encore de cette façon le sceptique ou le philosophe. En effet, pour évacuer la religion de la certitude, le sceptique doit convenir avec le dogmatique que Dieu existe par définition. Or, quand bien même, dans ce pacte, il dépouille Dieu de tous ses attributs hormis celui de cause, ce seul attribut restant suffit au métaphysicien éclairé pour assurer l'existence de Dieu à priori, en montrant que, si rien ne vient de rien et si Dieu est la cause de tout, alors Dieu ne peut pas ne pas exister, de sorte qu'il suffit de former son idée pour savoir qu'il doit exister. Mais cette preuve à priori n'est-elle pas celle sur laquelle Spinoza fonde la rationalité ou la nécessité absolue de la causalité et de l'ordre de la nature? En effet, pour le Hollandais, Dieu est substance, et la substance est en soi, ou, autrement dit, elle ne peut pas être produite par autre chose; bref, la substance est la cause première qui n'est l'effet de rien d'autre. Or l'être qui ne dépend que de soi existe nécessairement, car son existence n'a pas d'autre origine que sa nature. Cette preuve est tout entière impliquée dans la définition de Dieu et dans la raison causale, et il suffit pour s'en convaincre de tenter de concevoir au contraire Dieu comme inexistant: alors son essence n'enveloppera pas l'existence; ce qui est absurde, parce que cette conséquence implique soit qu'on change la signification des mots, soit qu'on abandonne la raison causale[70].

Cependant, pour être certaine, une telle preuve a-t-elle aussi un sens? Il semble qu'on puisse l'enfermer dans le dilemme suivant: ou bien elle réaffirme les présupposés de toute discussion raisonnable sur la religion naturelle, et alors elle est inutile; ou bien elle veut prouver l'existence d'une essence divine précise, opposée à d'autres idées possibles de Dieu, et, dans ce cas, elle est absurde. Alors, le défenseur du théisme empirique se fera un jeu de rappeler ici les conditions de la rationalité factuelle qu'il s'efforce lui-même à si grand peine de respecter: la causalité

70. «Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc est absurdum: Ergo Deus necessario existit.» E 1,11d; S II 52.

forme la structure de la nature, et les questions concernant l'existence et l'essence de telle ou telle cause font partie de la raison probable. C'est du reste par cette reconnaissance de l'appartenance de la religion naturelle aux sciences tournées vers les matières de fait que l'existence de Dieu — ou de la cause de tout — a pu être posée comme prémisse indiscutable. Or, pour l'empiriste, les matières de fait étant indémontrables à priori (tout ce que nous pouvons concevoir comme existant réellement pouvant également être conçu comme inexistant), il est absurde de vouloir prouver l'existence d'un être en prétendant que son inexistenca factuelle impliquerait une contradiction. Par suite, la même raison causale qui nous impose la thèse de l'existence d'une cause première, nous interdit d'utiliser la démonstration à priori — qui relève de la raison intuitive seule — et rend absurde toute tentative de prouver ainsi l'existence nécessaire d'une essence quelconque. Bref, ces mots d'existence nécessaire n'ont même aucun sens dans la réalité, parce que la probabilité qui définit les faits exclut d'eux toute nécessité[71].

Dans ces conditions, si la preuve à priori de Spinoza ne se résume pas à l'axiome de la raison causale selon lequel on peut chercher une cause de toute chose, alors, ou bien il a affirmé plus que sa démonstretion ne pouvait prouver — et ce surplus n'a pas de sens —, ou bien il n'a pas respecté la convention d'une discussion raisonnable sur la nature de Dieu. Tel est le verdict d'un participant raisonnable à la discussion sur la nature de Dieu. Soit! Mais ces conventions qui font de Dieu un être réel inconnu dont seule la position — celle de la cause ultime — serait donnée, obligeant à traiter de l'existence de l'Etre absolu comme d'une matière de fait, sont-elles soutenables*? Et si elles peuvent créer un consensus de départ, peuvent-elles aussi encadrer toute la recherche?

Un des effets de cette convention était déjà de réduire l'opposition radicale entre le théiste et l'athée, en condamnant ce dernier à accepter au moins l'existence de Dieu et en ramenant la discussion sur la seule définition de sa nature. Dans ces circonstances, comme le théiste définit Dieu par analogie avec l'esprit humain, son désaccord avec l'athée se résume à la question de savoir s'il faut attribuer ou non la nature de l'esprit ou de la pensée à la cause première. Or, une fois admise l'existence de cette cause, et vu que nous n'avons aucune expérience de sa nature, dont nous ne nous formons d'idées que par des analogies, pourquoi se disputer encore sur les

71. «Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There is no being, therefore, whose non-existence implies a contradiction. Consequently there is no being, whose existence is demonstrable. () The words, therefore, *necessary existence*, have no meaning; or, which is the same thing, none that is consistent.» (Cleanthes) ONR 9; H II 432.

mots? Qu'importe qu'on *nomme* ou non Dieu intelligence ou esprit? Certes, l'athée préfère ne pas privilégier cette analogie anthropomorphique. Mais en a-t-il de meilleures? Et, puisque notre imagination nous réclame des images familières, pourquoi ne pas permettre à ceux qui ne se satisfont pas des noms précis de la cause première, savoir «Dieu» ou «divinité», d'utiliser des métaphores pour varier l'expression, et d'employer les termes qui s'imposent le plus à l'imagination, ceux d'«esprit» ou de «pensée»[72]? Étant acquis que les analogies par lesquelles nous définissons la nature de Dieu sont imprécises, y a-t-il encore un sens à disputer sur les degrés de ressemblance entre Dieu et l'esprit humain? Le théiste concède que la différence est très grande; et l'athée ne peut pas nier dans la nature un certain degré d'analogie entre ses diverses opérations — et notamment une vague analogie au moins entre la pensée et les autres processus naturels —, si bien qu'il doit admettre que la cause de cet ordre a probablement une lointaine analogie, indéfinissable, avec le système de la nature lui-même. Dans ces circonstances toute la dispute ne se réduit-elle pas à une pure logomachie[73]? De telles vaines querelles viennent seulement de ce que les adversaires oublient les conditions de leur dialogue, à savoir le caractère conventionnel de la définition des mots et la nécessité de respecter cette convention pour garder au langage son sens. Au demeurant, de tels disputeurs oublient également les conditions naturelles de leur dispute et que la raison causale implique un ordre et des limites propres.

8

Si la raison probable se suffisait, elle devrait pouvoir se fixer sa propre cause. Supposons donc que l'argument par analogie aboutisse sans contradiction à poser sa thèse d'un Dieu-esprit. (En vérité nous savons déjà que l'argument par analogie chancelle toujours entre deux critiques opposées, mais qui ne le renversent pas définitivement, parce qu'elles ne lui enlèvent jamais toute probabilité.)* Supposé donc que nous puissions montrer avec une forte vraisemblance qu'un esprit est à l'origine de la nature, aurions-nous ainsi découvert la vraie cause de tout et satisfait enfin notre curiosité? Oui, peut-être, pour le commun des hommes, qui se contente de mots et ne cherche pas à connaître les choses elles-mêmes pourvu que l'ordre semble parfait au premier abord — c'est-à-dire, ici, au niveau du langage. Toutefois une curiosité un peu plus exigeante n'acceptera pas de se payer d'une explication qui installe simplement la pensée à l'origine du monde, car cette hypothèse présuppose que l'univers des idées constitue un ordre nécessaire ou parfait, possédant sa raison en lui-même, alors que, en vérité, nous ne comprenons pas plus pourquoi nos pensées s'organisent comme

72. DNR 12; H II 457 (Philo).
73. DNR 12; H II 458-59 (Philo).

elles le font que pourquoi le monde matériel possède la cohérence que nous savons. Un monde mental ou un univers d'idées requiert donc une cause autant qu'un monde matériel ou un univers d'objets; voire, ils exigent une cause semblable, vu que leur ordre est similaire aussi[74].

Tout est donc à recommencer: il faut rechercher maintenant une cause à l'ordre des idées, un dieu intérieur à la pensée afin de la créer et de l'organiser. Pour le vulgaire, la chose est simple, il lui suffit d'absorber l'action spirituelle dans une volonté parfaitement libre — c'est-à-dire dans son ignorance du déterminisme des motifs — pour résoudre définitivement la question. Pour le philosophe en revanche — qui sait que cette volonté n'est elle-même qu'un effet partiel de l'ordre du monde mental —, une telle solution ne résout rien. Impossible non plus, à présent, de définir la cause de l'ordre spirituel comme un nouvel esprit, car un tel procédé comporte une régression à l'infini. Peut-être le rationaliste remarquera-t-il alors que l'ordre des idées dépend de la raison, si bien qu'elle seule mérite d'être considérée comme divine. Mais c'est ne rien dire non plus, car la critique de la causalité a montré qu'aucune cause ne pouvait se déduire de la raison intuitive. Quant à l'hypothèse que la raison causale représenterait elle-même la cause de l'ordre des idées et des choses, rien ne la condamne certes, n'était que cette raison entre alors en concurrence avec d'autres principes, tels que l'instinct, la génération ou la végétation, attendu que tous ces termes désignent simplement, dans cet usage religieux, des énergies naturelles dont nous percevons seulement les effets, tandis que leur essence nous reste incompréhensible[75]. Autrement dit, de tels mots désignent simplement la cause inconnue d'un certain ordre ou de certains effets, et ne correspondent à aucune conception claire. Bref, poser la raison comme la cause de l'ordre des idées revient purement et simplement à tromper les naïfs par un tour de prestidigitation linguistique.

Dans son vrai sens, la raison désigne justement cet ordre effectif des idées, de même que l'instinct désigne l'ordre des passions et de leurs objets; la végétation, l'ordre successif et simultané des parties des plantes; et la nature, l'ordre universel de toutes choses. Or il est absurde de séparer le nom de l'effet

74. «A mental world, or universe of ideas, requires a cause as much, as does a material world, or universe of objects; and if similar in its arrangement must require a similar cause.» (Philo) DNR 4; H II 407.

75. «These words, *generation*, *reason*, mark only certain powers and energies in nature, whose effects are known, but whose essence is incomprehensible.» (Philo) ONR 7; H II 422.

qu'il désigne pour lui faire signifier sa cause inconnue, car de deux choses l'une: ou le terme est alors vidé de son sens pour pouvoir signifier l'inconnu, ou l'effet est simplement dédoublé, et sa supposée cause ne fait que refléter le phénomène qu'elle devait expliquer. Dans les deux cas l'explication n'est qu'un leurre, qui se réduit en réalité à une simple manière de parler. Ainsi, lorsqu'on dit que la raison nous oblige à inférer ceci ou cela, ou que la nature nous a donné un instinct merveilleux, et ainsi de suite, cela signifie simplement que nous inférons ceci ou cela, ou que nous voyons nos passions s'adapter à leurs objets, nos prévisions se confirmer dans la contingence, selon un ordre que nous nommons l'instinct et que — admirant comment il contribue, par l'harmonie des divers ordres partiels, à en constituer un plus grand, universel — nous situons dans un ordre total nommé nature, donnant à cette entité la fonction de la cause, parce que l'ordre le plus vaste nous paraît rendre compte des plus partiels et que les composants prennent pour nous leur sens dans le tout qu'ils forment. Évidemment, la raison et la nature ne peuvent pas être des causes des phénomènes qui les manifestent dans le sens habituel de cette notion, car le tout ne cause pas ses parties de la même façon que le feu produit la chaleur. En effet, le tout ne se perçoit jamais hors de ses parties, et n'est donc jamais mieux connu que ses composants. Par suite, ces formules attribuant à la totalité le pouvoir de produire ou d'expliquer ses parties ne se réfèrent nullement à l'inférence proprement dite, et partant, elles n'apportent aucune connaissance réelle nouvelle; elles expriment seulement la tendance de l'imagination à comprendre les choses dans une cohérence et comme dépendant de l'ordre qu'elles constituent. Dans ces conditions, il va de soi que la raison, dans sa qualité de «cause» de l'ordre causal, n'est rien d'autre que cet ordre même. Par conséquent, puisque la religion veut justement expliquer cet ordre causal universel, le recours à la raison en tant que cause suprême représente seulement pour elle l'aveu de son échec, attendu que la raison, dans sa structure interne (c'est-à-dire l'ordre entier des idées), nous échappe autant que l'instinct, ou la végétation, ou la nature. Bref, comme souvent dans le langage commun, grâce à un simple artifice grammatical, le phénomène à expliquer sert lui-même à «expliquer» son propre mystère[76].

76. «Reason, in its internal fabric and structure, is really as little known to us as instinct or vegetation; and perhaps even that vague, undeterminate word, *Nature*, to which the vulgar refer every thing, is not at the bottom more inexplicable.» (Philo) DNR 7; H II 423.

Telle est la plus forte objection contre la tentative d'expliquer le tout au moyen d'une «énergie partielle» qui forme le principe de l'argument par analogie. Autrement dit, il est parfaitement licite de dire que la nature manifeste un dessein, tant qu'on entend simplement par là qu'elle constitue un ordre ou une cohérence; c'est en revanche se mettre sous le couperet de la critique de la finalité lorsqu'on rapporte ce dessein à une raison ou à une volonté faussement supposées connues[77].

On voit à présent pourquoi le système de l'athéisme matérialiste n'est pas à proprement parler un athéisme, mais prend place au contraire parmi les hypothèses religieuses; où il peut même se prévaloir de certains avantages sur le théisme, car, attribuant au monde un principe purement interne, d'une part il évite la régression à l'infini, et d'autre part il rapproche Dieu de nous sans le confondre avec l'homme, attendu que c'est la nature physique entière qu'il déifie en la faisant cause de soi. Ainsi ce système peut-il se réclamer de sa plus grande efficacité, puisqu'il arrive plus rapidement à Dieu, de sorte qu'il calme la curiosité en lui renvoyant son ignorance de la façon la plus inoffensive, sans la contraindre à imaginer quantité d'entités fictives[78]. En outre, dans la concurrence des principes spirituel et matériel, le matérialiste peut aisément prétendre fonder son choix sur les raisons expérimentales les plus fortes, car, si nous avons souvent l'expérience d'idées se mettant en ordre d'elles-mêmes, nous voyons plus souvent encore la matière s'ordonner de la même façon[79].

Mais à quoi bon disputer sur les degrés et, finalement, sur les mots? La différence entre le théiste et l'athée reste minime, puisque, d'un côté l'esprit fait partie du monde, et que de l'autre, attribuée à Dieu, la raison comme la matière est le simple nom d'une ignorance. Au demeurant l'esprit a également ses avantages, vu que le philosophe découvre précisément la causalité en son sein. Seulement, il est vrai aussi que l'esprit défini par le philosophe comme l'ensemble des perceptions ne signifie plus l'âme personnelle des hommes, mais un ordre antérieur ou supérieur à la forme humaine qui se constitue en

77. DNR 4; H II 423 (Philo).

78. «It were better, therefore, never to look beyond the present material world. By supposing it to contain the principle of its order within itself, we really assert it to be God; and the sooner we arrive at that divine Being, so much the better.» (Philo) DNR 4; H II 408.

79. «We have, indeed, experience of ideas, which fall into order, of themselves, and without any *known* cause: But I am sure, we have a much larger experience of matter, which does the same.» (Philo) DNR 4; H II 409.

lui comme une partie de la nature. Autrement dit, l'esprit originaire que l'empiriste découvre à l'origine de la nature n'est pas celui de l'homme, mais déjà celui de Dieu. Toutefois cette sorte de théisme plus profond du philosophe ne situe plus l'esprit divin *au delà de la nature* physique: il y voit directement l'origine du monde, en tant qu'il est l'ordre qui le comprend ultimement et absolument. Dans ces circonstances, le mouvement du théiste authentique — allant de la nature humaine à Dieu pour revenir au monde humain — est celui du philosophe empiriste, qui découvre réellement Dieu en l'homme, mais n'y retrouve plus par contre sa personne que dissoute, devenue pure collection partielle d'idées perdue dans l'esprit absolu. C'est pourquoi, dans la philosophie aussi, Dieu se confond avec son dessein et perd la figure particulière dont le revêtent les religions, vu que, représentant vraiment le tout, il n'explique ses parties que dans la mesure où il ne se confond pas avec elles. Telle est la raison pour laquelle, placé devant le choix des analogies possibles, le philosophe demeure fondamentalement sceptique.

Néanmoins, s'il faut choisir tout de même, parce que le sage reste un homme, alors que pourra-t-il préférer de plus favorable à la vérité qu'une métaphore identifiant le plus possible Dieu et son dessein, la «cause» de l'ordre et cet ordre même? Ce sera l'esprit, conçu comme l'ordre des perceptions représentant toute la nature, ou comme principe interne du dessein universel. Ce sera peut-être aussi la nature, simplement, cette notion vague désignant le principe de tout ordre au cœur même de l'ordre. Quoi qu'il en soit, le philosophe choisira *un système religieux qui assigne* au monde un principe d'ordre immanent et aussi souple que les phénomènes afin que Dieu et la nature ne se dissocient pas; il choisira donc un principe instable, pour ne pas écraser et figer la pensée dans son ignorance et la laisser ouverte au progrès scientifique, qui exige précisément la modification des principes. On pourra concevoir alors que cette religion la plus proche de la philosophie forme le passage obligé de toute curiosité bien éveillée et, partant, l'aboutissement de tout système religieux tendant vers son achèvement[80].

80. «Were I obliged to defend any particular system of this nature (which I never willingly should do) I esteem none more plausible, than that which ascribes an eternal, inherent principle of order to the world; though attended with great and continual revolutions and alterations. () It is, at least, a theory, that we must, sooner or later, have recourse to, whatever system we embrece.» (Philo) DNR 6; H II 419.

9

Cette religion la plus plausible et la plus proche de la philosophie s'apparente de près à la vraie religion spinoziste, attendu que, des deux côtés, Dieu est libéré de ses attributs anthropomorphiques et devient la cause immanente de la nature. De surcroît, vu que le Dieu du théiste sceptique demeure en deça de la distinction entre la pensée et la nature physique, encore qu'il comprenne leur ordre, ne peut-on pas, comme au Dieu spinoziste, lui attribuer en tant qu'attributs la pensée et l'étendue? Une telle interprétation irait dans le sens de la conciliation humienne du théisme et de l'athéisme. Dans cet esprit, on pourrait alors poursuivre le rapprochement des deux auteurs dans le détail et aller, par exemple, jusqu'à imaginer que la critique humienne de la religion aboutisse à ce qui paraissait le plus opposé à son système: savoir, à l'affirmation que la cause absolue est en tout, de même que tout est en elle... Cependant relevons plutôt que, tandis que Spinoza identifie la religion authentique et la philosophie, Hume conserve son scepticisme face à toute religion et n'admet pas même de confondre la plus probable d'entre elles avec la philosophie. En effet, pour l'empiriste, quelle que soit la certitude avec laquelle il faut poser, par définition, l'existence de Dieu, il faut avouer pourtant que tous les systèmes religieux restent sujets à de grandes et insurmontables difficultés qui donnent au sceptique son droit à une suspension totale du jugement au niveau de la pure théorie[81]*.

Ces difficultés sont impliquées dans la question constitutive de la religion, à savoir celle qui porte sur la nature de Dieu en tant que cause première, car cette question n'a pas de sens aux yeux de la raison, puisqu'une cause ne peut exister que dans un système de ressemblances et comme élément d'un ordre. Autrement dit, les apories des systèmes religieux ont leur origine dans cette tentative vaine d'établir une cause hors de tout ordre, afin d'expliquer justement l'ordre effectif, alors que c'est la relation causale qui s'explique par l'ordre des faits. C'est pourquoi le religieux en est réduit, soit à ne pas concevoir du tout cette cause et à la laisser dans le néant de son mystère — où s'efface jusqu'à son sens de cause, une cause unique de son espèce n'en étant pas une, à strictement parler —, soit à se la représenter par

81. «All religious systems, it is confessed, are subject to great and insuperable difficulties. () A total suspense of judgment is here our only reasonable resource.» (Philo) ONR 10; H II 430.

comparaison avec un élément de l'ordre universel qu'elle doit expliquer, auquel cas l'imagination est entraînée dans une régression à l'infini, vu que cette analogie consiste en une projection partielle de cet ordre hors de lui-même. Et de surcroît le choix qui oriente cette projection est arbitraire, sans compter que les principes projetés ne signifient plus rien hors de leur place dans l'ordre effectif du monde.

C'est pour empêcher cette fuite dans l'inconnu que le philosophe choisit plutôt de replier la cause sur l'effet et d'expliquer ainsi le monde par lui-même. Pourtant cette solution n'est pas parfaite non plus, car la notion de cause interdit de former un tel cercle: pas plus qu'il ne peut exister, stricto sensu, de cause unique de son genre, il ne peut y avoir de cause de soi, c'est-à-dire d'être extérieur et contingent par rapport à lui-même. En conséquence, la tentative suprême de la pensée religieuse aboutit, dans la divinisation de l'ordre, à l'absurdité de la cause de soi. Et, que la théorie du Dieu immanent interprète la cause du tout soit comme une partie, soit comme la totalité du système entier, dans les deux cas l'emploi de la notion de cause contredit le concept de causalité que la critique empiriste a établi. En effet, si la cause du tout est une partie de ce tout, alors, comme elle doit pouvoir être conçue sans son effet, et comme elle n'a donc rien en elle qui la relie nécessairement à cet effet, il faut finalement recourir à l'ordre causal pour expliquer comment elle vient à faire partie de ce système et à y produire son effet. Mais le cercle vicieux est patent, puisque cet ordre causal constitue justement ce que la cause première devait expliquer. Si par contre on suppose que l'effet est déjà contenu dans sa cause, celle-ci ne peut plus en être une partie, et l'on retombe dans l'absurdité de la cause de soi.

Il résulte de cette discussion sur la religion naturelle que son présupposé — celui qu'il existe un Dieu ou une cause de l'ordre naturel — n'a, absolument, aucun sens. La raison causale éclate dès qu'elle tente de fermer sa cohérence sur elle-même; car l'extériorité essentielle de la causalité enferme à jamais cette relation dans le domaine de la contingence et lui interdit la réflexion — ou, ce qui revient au même, la certitude et la nécessité. Dans ces conditions, la religion se résume dans la manifestation plus ou moins claire, plus ou moins obscure, de l'imperfection ou de la contingence de la raison empirique, probable ou causale; elle représente l'éclatement par lequel la causalité indique la nécessité de la réflexion en deça d'elle*.

Si la religion naturelle reste décidément non philosophique, le philosophe avait-il donc raison d'accepter les prémisses du dialogue sur Dieu? En tant que pur philosophe ou que pur sceptique, non. Comme philosophe humain, vivant, en revanche, oui. Car le sage vit aussi dans le monde réel, dans le déterminisme causal, et l'homme dépend tant de la réalité physique et sociale qu'il ne peut retrouver son être absolu qu'à travers les ordres dérivés dans lesquels il vit concrètement — savoir, ceux des passions, des conventions, du langage, de la nature. C'est pourquoi la philosophie humienne représente ce paradoxe de consister d'une part en la simple réflexion normale de la vie rendue méthodique, et de n'être pourtant, absolument, que ce qui apparaît derrière la déchirure de cette systématisation de la réalité dont la conséquence extrême est la religion — car la religion naturelle peut être interprétée comme l'essai de la science naturelle de se fonder en elle-même et de projeter ainsi dans l'absolu une métaphysique scientifique. Quoiqu'il n'y ait aucune sortie sur la certitude à l'intérieur de la contingence, il n'empêche que la probabilité peut croître indéfiniment, au point d'en venir à imiter la certitude qui lui échappe essentiellement. Or le sage reconnaît en lui l'instinct ou la soif de certitude probable, et il obéit à sa loi, qui est celle de la nature réelle, de telle sorte qu'il ne refuse ni la science naturelle, ni son idéal religieux; cependant, il sait aussi que la certitude appartient à un autre ordre d'être, si bien que, dans la plus haute certitude probable, il demeure encore sceptique au nom de la philosophie.

Vu que la plus grande probabilité imite la certitude, la cause de soi — qui est l'idéal de la science probable — imite aussi la réflexion. En ce sens, la religion a bien une sorte de signification symbolique; qui lui donne du reste toute son ambiguïté, car le faux n'est rien d'autre qu'une image approximative du vrai (ainsi que l'a montré l'explication de l'erreur). Or, si le pur philosophe, ou le pur sceptique, perd la consistance de l'homme réel pour s'évanouir en un spectre, alors le philosophe réel, humain — le penseur en tant que personne existant déjà dans les ordres les plus dérivés, constitué par eux et, partant, pris en eux — doit, pour s'exprimer, utiliser des significations et inventer des stratégies aptes à réduire les illusions qui naissent sans cesse de l'ordre linguistique. Autrement dit, pour s'accomplir dans le monde, la philosophie doit traverser la réalité et apprendre à maîtriser la métaphore qui constitue l'articulation entre la religion et la philosophie. Hume en est conscient plus

que nul autre, lui qui a inventé un style raffiné et subtil, mouvant, pour faire jaillir sa pensée dans les ambiguïtés des notions et des mots — utilisant par exemple l'«ironie» à des fins proprement philosophiques (et non simplement pour ruser avec certains lecteurs, comme on le croit trop facilement)* car l'ironie humienne représente en vérité un moyen de passer entre divers niveaux d'être dans un médium équivoque: le langage.

LE DIEU DU PHILOSOPHE

1

La question du fondement de l'ordre éthique renvoyait à l'examen de l'ordre plus général de la nature, afin de savoir si celui-ci comporte une raison d'être capable de fonder aussi nos fins humaines. A ce sujet, Hume a montré que le jeu de ces deux ordres leur permettait de s'intégrer l'un l'autre — avec des fortunes diverses —, mais qu'il ne débouchait sur aucune cause ultime et absolue. La religion — inévitable produit de notre curiosité — s'épuise en vain à projeter à l'origine du système entier de la nature une partie de cet ordre même, dont le sens reste purement immanent. Ainsi, voulant boucler le système, elle s'anéantit en fait dans une régression infinie, qu'elle tente d'éviter par une sorte de torsion de la causalité sur elle-même, destinée à la replier définivement sur soi dans le concept de la cause de soi. Mais cette notion fait éclater le concept habituel de cause, de la même façon que la certitude abolit la probabilité. C'est pourquoi la critique la plus radicale de la religion vise la cause de soi et conteste l'idéal d'une science naturelle nécessaire — ou d'une métaphysique scientifique fondant une connaissance certaine du réel. Une telle critique marque — ou remarque — la rupture d'ordre entre la certitude et la probabilité, entre la philosophie et la théologie, en même temps qu'elle constate une certaine ressemblance «inconcevable», paradoxale, entre ces deux modes de penser. Evidemment, par cette insistance sur la discontinuité entre la science et l'opinion, le sceptique ne veut pas nous inviter à sauter simplement d'un mode de connaissance à l'autre pour aller chercher la nécessité et la réflexion dans la philosophie afin de revenir fonder la science probable, ni même à nous installer d'un seul côté de l'abîme pour périr dans l'atmosphère purifiée de la raison mathématique. Non, l'entreprise religieuse garde son sens malgré son échec, justement à cause de l'impossibilité de déduire les matières de fait ou de fonder la science naturelle à partir de la pure raison intuitive et démonstrative. Car la certitude que

découvre le philosophe n'est malheureusement pas celle que désire l'homme d'action. Et pourtant, s'il est vrai, comme le pense l'empiriste, que la pure raison ne diffère pas de l'imagination en tant que telle, la question reste posée au philosophe de savoir en quoi consiste vraiment le monde probable, face auquel la suspension sceptique n'a de valeur philosophique que par la certitude du sceptique d'être exilé de la certitude dans sa nature d'homme et d'habitant du monde réel. Bref, le doute sceptique se fonde ultimement sur une certitude concernant le monde de la contingence.

Dans sa contestation sceptique de la science mondaine, la critique humienne de la religion paraît donc plus radicale que celle de Spinoza, et elle semble aller jusqu'à contester le spinozisme, qui se conçoit précisément comme la religion authentique. Car les formes extrêmes de la religion naturelle envisagées par Hume ne correspondent-elles pas à la vraie religion du Hollandais? Seulement, tandis que Spinoza approuve l'idée du Dieu cause de soi et en fait le principe de la connaissance, Hume s'en distance afin de marquer la frontière entre la certitude et la croyance. Dans ces circonstances, faute de distinguer rigoureusement cette limite, Spinoza ne reste-t-il pas pris dans l'illusion religieuse lorsqu'il défend un système où la nécessité enserre toute la nature au moyen d'une causalité trouvant elle-même son origine dans la cause de soi? Si tel était effectivement le cas, alors l'entendement spinoziste ne serait plus comparable à la raison intuitive humienne, mais seulement à la raison causale, et partant, toute la certitude de la science spinoziste se réduirait à la pure certitude probable. Dans le cas contraire en revanche, si la cause de soi est bien l'origine de la certitude comme du monde, il existe donc une voie reliant la certitude à la causalité, dont la découverte renverserait entièrement l'empirisme sceptique.

En vérité, nous savons que la causalité spinoziste se définit intellectuellement comme une relation logique, éternelle, immanente, différente de la relation empirique, temporelle et extérieure que se représente l'imagination, car la cause a son modèle en Dieu, et non pas dans l'ordre extérieur de la nature. La vraie religion spinoziste ne dépend plus en effet d'un argument par analogie, et son but n'est plus la découverte de la cause ultime d'un ordre de faits, mais au contraire la «révélation» de la nature de Dieu — ou de la vraie cause —, qui nous installe au niveau de la science absolue. Car, si l'existence de Dieu se

prouve effectivement à priori, la substance unique est donc nécessairement l'origine absolue. Autrement dit, pour la vraie religion, la remarque de Philon (le sceptique des *Dialogues sur la Religion naturelle*) que l'existence du Dieu-cause de tout est hors de discussion, ne vaut pas seulement comme convention, mais absolument, pour celui qui prend les mots dans leur sens strict. Assurément, si la cause est définie par rapport à la nature extérieure, comme un élément de son ordre contingent, alors la preuve à priori se résume à un pur jeu de mots. Et en vérité, la critique de la preuve à priori proposée par Cléanthes ne montre pas qu'il soit absurde de prouver une existence à priori, mais elle se contente de mettre en évidence le non-sens de ce procédé pour prouver l'existence réelle, factuelle, naturelle ou externe d'un être quelconque. Car, effectivement, en tant que réelle, l'existence est un possible, et il est sans aucun doute contradictoire de vouloir affirmer la nécessité d'une possibilité reconnue pour telle. En conséquence, la pertinence de l'argument de Cléanthes est limitée par sa dépendance du préjugé de la religion naturelle, à savoir que Dieu est une cause réelle ou externe — et au demeurant, elle renvoie implicitement à ce présupposé, que Philon avait énoncé explicitement avant de le mener de l'intérieur à son éclatement. Dans ces conditions, la véritable conclusion de la réfutation de l'argument à priori devient la suivante: la preuve à priori ne peut valoir que pour l'existence absolue d'une chose. Car Cléanthes déduit effectivement l'absurdité de la preuve à priori de deux prémisses, dont la première est l'impossibilité de concevoir le contradictoire, et la seconde, la définition de l'existence réelle comme possible. Par suite, il suffit de remplacer cette définition par celle de l'existence absolue — dans son sens humien ou spinoziste — pour obtenir la conclusion complémentaire, à savoir que la preuve à priori est identique à la certitude, ou à la raison intuitive et démonstrative. Or un tel passage de la probabilité à la certitude constitue justement le saut de la religion à la philosophie.

Mais Spinoza ne respecte pas cette frontière et prétend sauver la religion dans la philosophie. C'est en philosophe qu'il parle de Dieu en effet, comme le montre son usage de la preuve à priori. Et, puisqu'il en use avec conséquence, le Dieu dont il fait l'objet de la religion authentique n'est plus cet existant «réel», illusoire et extérieur, que l'imagination cherche en vain à concevoir, mais bien l'être absolu de la certitude intellectuelle*. Car, comme la raison humienne, l'entendement spinoziste est limité (si l'on peut dire) par la seule contradiction, de sorte que, pour le

Hollandais aussi, tout ce qui peut être conçu comme non existant est doué d'une nature n'enveloppant pas l'existence[1], et reste par suite indémontrable à priori. Inversement, il va de soi — comme le veut Cléanthes à juste titre — qu'un être dont l'essence enveloppe l'existence ne peut pas se concevoir comme inexistant. Or cette propriété d'avoir pour contradictoire l'inexistence, qui caractérise pour Hume l'existence absolue, la perception en tant que telle, ou la raison intuitive, Spinoza la nomme, lui, «cause de soi», et définit précisément cette notion comme ce dont l'essence enveloppe l'existence, ou ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante[2]. Au reste, le partisan de la religion intellectuelle sait bien aussi que tout ce qui appartient à l'actualité représentée, ou à la réalité externe, n'a qu'une existence contingente, c'est-à-dire une exitence telle que notre imagination peut la mettre en doute*. Car, qu'elles existent ou non, les choses naturelles peuvent toujours être conçues adéquatement, grâce à leur essence idéale, qui demeure la même après et avant la venue des choses à l'existence[3]. Par conséquent, partout où les choses se distinguent de leur essence idéale, leur existence reste purement possible par rapport à cette idée, si bien que la preuve à priori n'a là aucun sens. Or, vu que l'imagination forme justement le lieu où l'objet représenté diffère de son image, et comme ces objets constituent la réalité commune ou extérieure, il va de soi que la preuve à priori ne s'applique jamais à des faits, si bien que le Dieu de Spinoza se situe hors de la portée des discussions sur la religion naturelle, et que la religion authentique ou intellectuelle prétend effectivement au même domaine que la philosophie humienne.

De ces conditions de la preuve à priori et de ses objets, il suit — selon les axiomes communs aux deux penseurs — que l'existence absolue ne s'explique par aucune cause externe. Par conséquent, si l'on nomme substance un être dépourvu de cause extérieure — ou plutôt n'ayant besoin de rien d'autre que lui-même pour exister —, alors il faut dire qu'il appartient à la nature d'une substance d'exister ou, en d'autres termes, que toute substance est cause de soi[4] (ou sans cause, dans le vocabu-

1. Quicquid, ut non existens, potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam.» E 1,a7; S II 47.

2. «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non postest concipi, nisi existens.» E 1,d1; S II 45.

3. «Res quaecunque naturalis potest sdaequate concipi, sive existat, sive non existat (). Nam earum essentia idealis eadem est, postquam existere inceperunt, quam antequam existerent.» TP 2,2; S III 276.

4. «Ad naturam substantiae pertinet existere. () Erit itaque causa sui.» E 1,7&d; S II 49.

laire humien). Or cette proposition constitue l'équivalent exact de la prémisse de l'existence de Dieu accordée par le partenaire raisonnable d'un dialogue sur la religion naturelle. Seulement, tandis que cette prémisse ne tenait que par convention — à cause du caractère contingent ou indéfini de la notion discutée —, la proposition correspondante de la religion philosophique est nécessaire et enveloppe une authentique démonstration à priori.

Toutefois, hormis cette différence de taille, les deux situations sont identiques, et, des deux côtés, l'existence nécessaire de la substance — ou de Dieu — étant assurée, la question de sa nature (outre sa propriété d'être cause suprême ou cause de soi) reste ouverte. Aussi, pour que la preuve à priori puisse installer vraiment le Dieu de la religion spinoziste dans l'existence, il reste à montrer que la substance est nécessairement une essence précise, et non pas une sorte d'existence vide, abstraite ou indifférente à ce qu'elle porte*.

2

Cette discussion ne s'ouvre pas pourtant sur l'infinité des possibles, car un point est acquis déjà, savoir que la définition de la substance doit se tenir à l'intérieur des limites de validité de la preuve à priori et exclure donc toute qualité propre à la représentation, c'est-à-dire l'extériorité ou la contingence et tout ce qui les implique.

On se souvient de la manière dont Hume résout la question: toutes les qualités directement perceptibles appartiennent à des substances, et chacune de ces qualités constitue une substance particulière — simple ou composée, mais toujours simple par rapport à sa qualité constitutive. Quant à Spinoza, il décide de nommer plutôt «attribut» ce que l'intellect perçoit d'une substance comme en constituant l'essence[5]. Dans ce langage, la thèse de Hume se formulerait donc de la façon suivante: tout ce qui se perçoit distinctement (ou en soi, ou par soi) est un attribut, et chaque attribut constitue l'essence d'une substance distincte — comprenant un seul ou plusieurs attributs. Or telle n'est pas la solution de Spinoza, qui non seulement ne met pas en équation la différence des substances avec celle des attributs, mais conçoit de surcroît que la distinction peut avoir d'autres

5. «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.» E 1,d4; S II 45.

raisons que la diversité des attributs, les choses pouvant différer soit par la diversité des attributs de leurs substances, soit par la diversité de leurs affections ou modes[6].

De l'autre côté, ce désaccord est contrebalancé par certaines communautés de vue importantes entre les deux penseurs. Ainsi, Spinoza refuse comme Hume d'attribuer le même attribut à plusieurs substances, et surtout il soutient également qu'une substance ne peut pas en produire une autre. Or cette dernière proposition spinoziste manifeste un accord important et inattendu avec l'un des résultats les plus retentissants de la philosophie de Hume, savoir sa célèbre critique de la causalité, dont la thèse principale est précisément qu'une substance ne peut pas en précontenir une autre. Car Spinoza soutient lui aussi que la causalité, en tant qu'objet de démonstration intellectuelle, ne permet jamais de passer d'une substance à l'autre[7]. Et de plus, son argument est essentiellement le même que celui de l'Écossais: si une substance pouvait en produire une autre — et cela nécessairement —, alors l'entendement pourrait connaître aussi l'une dans l'autre, si bien que ces substances ne seraient pas réellement distinctes — ou chacune en soi et uniquement en soi —, et, par conséquent, elles cesseraient d'être des substances[8]. Or cette distinction des substances est capitale, puisqu'elle est impliquée par la cause de soi. D'où l'on voit au demeurant que la cause de soi ne fonde pas un ordre causal reliant nécessairement des substances, mais qu'elle interdit au contraire toute déduction d'une substance à partir d'une autre.

Si la causalité met à présent d'accord les deux philosophes, leur autre thèse commune, selon laquelle un attribut ne peut pas appartenir à plusieurs substances, paraît au contraire devoir les opposer, puisque Spinoza en déduit que toute substance est nécessairement infinie et fait de cette conséquence une proposition importante de son système[9]. Selon lui, une entité est dite finie lorsque d'autres choses de la même nature qu'elle la terminent[10], de sorte qu'être fini signifie être nié partiellement, ou exclu de l'être transcendant les limites de la chose, cet être constituant justement la nature d'autres choses essentiellement identiques en ce qui concerne les propriétés par lesquelles elles se limitent. Bref, la finitude consiste à ne pas posséder un

6. E 1,4; S II 47.
7. E 1,6; S II 48.
8. E 1,6c-aliter; S II 48.
9. « Omnis substantia est necessario infinita. » E 1,8; S II 49.
10. E I,d2; S II 45.

attribut dans toute son extension, tandis que, inversement, l'infini signifie l'affirmation totale de l'existence d'une essence ou d'un attribut, sans aucune résistance extérieure[11]. Selon ces définitions, il va de soi qu'un être unique comme l'attribut d'une substance quelconque ne peut pas être limité par d'autres qui soient de même nature. Alors, vu qu'aucune substance ne peut être produite de l'extérieur, chacune possédant son existence en soi, l'infinité appartient nécessairement à toute substance — car l'infinité signifie précisément l'affirmation par soi seul, ainsi que l'impossibilité d'être nié par autre chose, de telle façon que la négation, dans ce cas, ne peut affecter qu'un être existant dans la dépendance d'un autre et, partant, déterminé par une cause extérieure.

On voit comment cette thèse contredit à première vue la doctrine humienne, méfiante face à la notion d'infini et portée à atomiser l'être en substances juxtaposées se liant par composition. Toutefois la contradiction est plus dans les mots que dans les pensées, car, encore que les perceptions soient effectivement limitées pour qui les considère comme des éléments de l'extension qu'elles composent — et c'est pourquoi Hume préfère ne donner à l'extension qu'une grandeur indéfinie, plutôt que d'admettre une quantité positivement infinie —, l'infinité que Spinoza attribue à toute substance n'a rien à voir avec l'extension. Seul en effet le fini appartient à la quantité, qu'il compose par une adjonction indéfinie. Or, pas plus que la substance spinoziste, la perception humienne n'est le composant d'une substance de même nature qu'elle quoique plus étendue. Non, en tant que composante, la perception n'est plus en soi, elle appartient à une autre perception qui la relie à d'autres éléments au sein du composé, tandis que, dans la mesure où elle est substance, la perception reste distincte et n'est conçue qu'en elle-même. Par suite, en tant que séparée ou que substance, la perception est également une qualité unique, totale ou parfaite, absolument différente de toute autre et existant dans sa seule affirmation; bref, elle est — dans la terminologie de Spinoza — infinie. Et si pourtant elle peut aussi se situer dans une extension quelconque, ce n'est jamais qu'extérieurement, dans l'imagination qui tend à perdre de vue les différences réelles des substances sous les ressemblances. Ainsi, comme chez Spinoza, c'est la «pure imagination» qui introduit la finitude dans l'être au moyen de la comparaison extérieure.

11. «Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, & infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur...» E 1,8s1; S II 49.

Toutefois, aussi patente que soit la similitude des deux conceptions de la substance en tant qu'infinie, cette coïncidence reste étrange. Car Hume ne défendait-il pas l'empirisme en insistant sur la séparabilité des perceptions, tandis que Spinoza condamnait au contraire l'imagination parce qu'elle tombait dans l'illusion d'une telle séparabilité, de telle sorte qu'elle confondait l'infini avec le fini? Peut-on tirer des jugements aussi opposés d'une même thèse? En fait, plus que dans la définition de la substance et de son infinité, cette divergence a son origine dans la différence d'interprétation de la séparabilité des attributs que nous avons notée plus haut (cette séparabilité étant comprise par Hume comme entraînant celle des substances, et non par Spinoza). D'ailleurs c'est cette même différence qui oppose les deux philosophes sur la définition concrète de la substance, et qui explique que d'un côté la preuve à priori aboutisse à poser l'existence de Dieu et à fonder une religion certaine, tandis que de l'autre elle laisse subsister le monde dans son éclatement perceptif.

En effet, si plusieurs attributs peuvent appartenir à une même substance, alors il devient possible d'établir une sorte de hiérarchie entre les substances, en les classant selon leur quantité d'attributs, de telle sorte qu'elles différeront par leur quantité d'être, leur réalité devenant proportionnelle à leur nombre d'attributs ou d'essences distinctes[12]. De cette façon, il devient possible en outre de former l'idée d'une substance à laquelle appartiennent tous les attributs, si bien que cette substance — nommée Dieu pour manifester sa supériorité sur n'importe quelle autre substance concevable — exclura aussitôt toute concurrente, puisque chaque attribut ne peut appartenir qu'à une substance et que la substance divine les possédera tous[13]. Ainsi, il suffit qu'on puisse former cette idée de Dieu pour que son être absorbe aussitôt toute substance en lui et résume la cause de soi qu'exprime chacun des attributs. Alors, si Dieu est, il existe nécessairement, parce qu'il est une substance, et il est nécessairement unique, parce qu'il comprend tous les attributs et est donc la seule substance. Bref, il suffit de former le concept vrai de Dieu, en tant que la substance comprenant tous les attributs, pour que la preuve à priori s'applique à lui.

12. «Quo plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.» E 1.9; S II 51.
13. E 1.14&d; S II 56.

Cependant, on pourrait objecter que ce concept de Dieu n'en représente qu'un parmi d'autres possibles, car rien n'interdit de diviser l'être en plusieurs substances, à l'instar de l'empirisme. Et il semble même que ce choix reste possible dans l'hypothèse que plusieurs attributs puissent appartenir à la même substance. Néanmoins, lorsqu'il est question de substances, il est absurde de vouloir en rester aux possibilités pour choisir de l'extérieur, attendu que toute substance est cause de soi, et, partant, qu'elle ne reste jamais simplement possible, mais existe au contraire nécessairement si elle n'est pas impossible. Car la seule limite de l'existence absolue ou substantielle est la contradiction — qui nous assure, par exemple, de l'inexistence d'un cercle carré. Or la nature de Dieu n'est pas contradictoire, car tous ses attributs sont infinis, de sorte qu'ils réunissent toutes les affirmations et excluent du même coup toute négation. Dans ces conditions, rien ne pouvant empêcher l'existence de Dieu, il existe nécessairement[14].

Mais, encore une foi, n'en irait-il pas de même d'une multitude de substances à un ou plusieurs attributs? Certainement, s'il y avait une raison leur interdisant de fusionner en une substance unique. Sinon, l'existence de Dieu entre en concurrence avec celles comportant un nombre limité et inférieur d'attributs, si bien que son existence devient un empêchement à l'existence de ces substances plus limitées, et inversement, attendu que les attributs ne peuvent appartenir chacun qu'à une seule substance. Or, comme chaque attribut est une affirmation, la puissance d'exister de Dieu dépasse infiniment celle des autres substances, et partant, elle les empêche d'exister et les rend impossibles[15]*.

On voit comment la thèse selon laquelle plusieurs attributs peuvent appartenir à la même substance, autorise une sorte de comparaison entre ces attributs, entraîne une sommation des perfections, et aboutit inévitablement à la coïncidence de toutes les perfections, de toutes les affirmations, ou de toutes les existences infinies, en une seule substance, une seule cause de soi, bref, en un seul Dieu absolu. Or cette thèse, qui joue un rôle si important dans la constitution du système spinoziste — puisqu'elle permet d'évincer la position empiriste, le pluralisme des substances, pour donner au monde son unité ontologique immanente, caractéristique du rationalisme panthéiste —, cette thèse n'est ni posée comme axiome au début de l'*Ethique*, ni démontrée par la suite. Spinoza se contente de plaider pour

14. «Id necessario existere, cujus nulla ratio, nec causa detur, quae impedit, quominus existat.» E 1,11d2; S II 53.

15. «Sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit.» E 1,11s; S II 54.

elle dans un scolie. Il a démontré d'abord que les attributs étaient réellement distincts, c'est-à-dire qu'ils devaient se concevoir chacun par soi, même à l'intérieur d'une seule substance[16]. Il semble alors qu'on puisse en conclure comme Hume que, chaque attribut exprimant une essence de substance, chacun définit aussi une substance distincte. Pourtant Spinoza refuse ce pas, qu'il ne juge pas nécessaire: bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts — c'est-à-dire l'un à part de l'autre, sans que l'un intervienne dans la connaissance de l'autre —, il ne s'ensuit pas qu'ils constituent deux êtres ou deux substances diverses[17].

En vérité, Spinoza n'a pas besoin d'un axiome ou d'une proposition démontrée affirmant que des attributs distincts peuvent appartenir à une même substance. Il suffit que le contraire soit indémontrable pour que plus rien n'empêche la formation de l'idée d'un être constitué de plusieurs attributs, vu que, cette idée étant possible, elle s'impose aussitôt d'elle même. C'est pourquoi il suffit de rappeler la simple absence d'impossibilité ou de contradiction dans l'idée d'une substance comprenant tous les attributs, pour que l'existence de Dieu devienne non pas simplement possible, mais nécessaire et démontrée. Dans ces circonstances, c'est à l'adversaire — à l'empiriste, par exemple — qu'il appartient de prouver, s'il le peut, que des attributs distincts constituent nécessairement des êtres distincts.

3

Supposé que cette possibilité pour une substance de comprendre plusieurs attributs soit concédée, la preuve de l'existence de Dieu n'en découle pourtant toujours pas immédiatement, car elle dépend encore d'un autre présupposé, tacitement admis jusqu'ici. En effet, il faut, pour que la concurrence des substances favorise l'existence de Dieu et, en l'imposant, élimine les autres, que l'être ou la puissance de Dieu soit effectivement supérieur à celui des autres substances possibles. Or, pour cela, il faut que les attributs puissent s'additionner, de telle façon que plusieurs attributs expriment une essence ou une réalité plus «grande», plus puissante, plus existante, qu'un seul. Mais cette difficulté semble n'en être pas une pour Spinoza, qui définit déjà l'attribut comme constituant de l'essence d'une substance[18]; de sorte que plus une substance a d'attributs, plus son essence a de constituants. Or c'est cette sommation de tous les constituants qui donne à Dieu la supériorité, ou la puissance, ou l'être, ou l'essence, ou l'existence absolus. En vérité les deux prémisses de l'argument vont de pair, car, s'il n'est pas absurde

16. E 1,10; S II 51.
17. «Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere.» E 1,10s; S II 52.
18. E 1,d4; S II 45.

d'attribuer plusieurs attributs à une même substance, c'est parce que les attributs ne sont pas des substances, mais expriment seulement chacun la réalité ou l'être de la substance, en tant que ses simples constituants. En effet, il est évident que chaque être doit se concevoir sous quelque attribut, si bien que sa réalité ou son être seront proportionnels au nombre d'attributs qu'il possède, ceux-ci pouvant justement s'ajouter parce qu'ils sont distincts, chacun exprimant alors une nécessité, une éternité et une infinité supplémentaires de leur substance[19].

Toutefois, on pourra toujours rétorquer que l'infinité des attributs interdit de les compter et de les additionner, car (ainsi que Spinoza le constate lui-même)[20] le nombre implique une communauté d'être minimale entre les choses dénombrées. Si donc l'attribut est infini, il est absurde de vouloir le placer dans une classe et de l'ajouter à d'autres membres de cette classe, car une telle opération limiterait les divers attributs l'un par l'autre et contredirait ainsi leur infinité. Aussi Spinoza n'a-t-il pas prouvé l'infinité de l'attribut, mais seulement celle de la substance. Certes, supposé que la substance n'eût qu'un seul attribut, alors celui-ci serait également infini, vu qu'il en constituerait toute l'essence; et, dans ce cas, les substances resteraient absolument séparées, sans communication possible, en deça de tout nombre. Néanmoins cette hypothèse ne deviendrait vraie qu'à la condition qu'un attribut unique puisse épuiser l'être. Mais tel n'est pas le cas; et c'est pourquoi, d'un attribut, on ne peut démontrer que l'infinité en son genre, qui s'oppose à la finitude en son genre des choses particulières — d'une figure dans l'espace, par exemple —: alors qu'une chose finie en son genre peut être délimitée par d'autres choses de même nature, ce qui est infini en son genre ne rencontre aucune limitation au sein de sa nature, sans exclure pourtant d'autres natures. Par conséquent, dans l'hypothèse où une substance n'aurait qu'un attribut, ou qu'une nature, elle devrait être infinie dans cette nature ou ce genre d'être; autrement dit, elle affirmerait ce genre totalement, sans restriction aucune, bref, elle s'affirmerait comme ce genre d'être lui-même. En revanche, s'il existe plusieurs genres d'être, nous pouvons les attribuer tous au même être ou à la même substance, voire, l'infinité de la substance le

19. «Unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, &, quo plus realitatis, aut esse habeat, eo plura attributa, quae & necessitatem, sive aeternitatem, & infinitatem exprimunt, habeat.» E 1,10s; S II 52.

20. CM 1,6; S I 246.

réclame, attendu que l'infinité ne contredit pas seulement la finitude en son genre, mais toute négation, quelle qu'elle soit. Bref, s'il existe plusieurs attributs, ils appartiennent nécessairement tous à l'infini absolu — qui ne coïncidait avec l'infini en son genre que dans le cas hypothétique de la substance à un attribut — et trouvent en lui leur dénominateur commun, permettant leur comparaison et leur addition, car le rassemblement des attributs dans la substance absolument infinie borne chacun d'entre eux à un seul genre d'être, encore que ce genre ou cette nature doive, il est vrai, être infini en soi, vu que chaque attribut exprime à sa façon — ou dans son genre — la nature de la substance*.

L'infinité rend en effet chaque attribut concevable par soi, ou à part des autres, de sorte que chacun peut exprimer l'en-soi de la substance, la cause de soi ou l'affirmation pure. Mais, de l'autre côté, l'infinité explique aussi que, la substance étant infinie, elle ne peut rien tolérer hors d'elle — excluant toute frontière entre elle et autre chose —, si bien que la substance comprend nécessairement tous les attributs, qu'ils soient un ou plusieurs. Or les attributs sont plusieurs, et c'est pourquoi ils ne sont infinis que dans leur genre. En d'autres termes, ils sont additionnables parce qu'ils existent nécessairement déjà ensemble dans la substance, et parce qu'exprimant l'être infini, ils sont concevables par soi, chacun à part, infinis quoique non absolument infinis[21] **.

Pourtant, même en admettant que les attributs puissent s'additionner parce qu'ils sont des genres du même être absolu, la difficulté que pose le concept de Dieu n'est pas encore résolue. Car si les attributs constituent la substance sans cesser de se concevoir chacun par soi, comment chacun d'entre eux pourra-t-il exprimer l'essence absolument infinie de la substance, et non simplement sa propre infinité? Et si chaque genre d'être — de par son infinité propre — peut être conçu à part, alors l'idée de Dieu ne se dispersera-t-elle pas aussitôt dans une multiplicité d'attributs parfaitement autonomes? Alors, dans ces conditions, il devient impossible de penser plusieurs attributs, vu que l'idée de chacun est parfaite et se referme sur elle-même, de telle sorte que la connaissance d'un attribut doit aussitôt s'affirmer comme l'idée d'une substance consistant en ce seul attribut, et interdisant de passer à la connaissance d'autre chose***.

21. «Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat, quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit....» E 1,16d; S II 60.

Telle est la difficulté qu'envisage Hume lorsqu'il présente le paradoxe d'un passage entre des perceptions ou substances séparées; et il n'est donc pas étonnant que la définition des attributs reconduise au problème de la définition de la différence réelle. En effet, si cette différence est une véritable séparation, il devient impossible de passer d'un être à l'autre, et toute relation devient purement externe et indifférente aux substances reliées — à supposer même que l'idée de leur liaison conserve un sens. Or la solution spinoziste consistant à ne pas laisser pénétrer la différence réelle au sein de la substance, mais à la limiter aux genres d'être, c'est-à-dire aux attributs ou aux conceptions de la substance, ne résout pas encore le problème épistémologique de savoir comment les idées de plusieurs attributs peuvent se relier pour former le concept de Dieu. Et si Dieu reste inconcevable, alors la preuve à priori s'écroule, faute de trouver un objet.

Toutefois cette difficulté ne demeure pas sans réponse si l'on se rappelle que la véritable infinité implique l'indivisibilité. Alors il saute aux yeux que non seulement les genres d'être, étant infinis en leur genre, ne sont pas concevables par parties[22], mais encore que la substance, absolument infinie, ne peut pas non plus se diviser en plusieurs constituants, genres d'être ou attributs[23]. En d'autres termes, les attributs constituant la substance ne forment pas un nombre infiniment grand de composants; car, n'existant pas à part, ils ne forment aucun nombre, et ils ne sont pas non plus des parties, vu que cela supposerait une division du tout*. En effet, la substance est infinie aussi par rapport aux attributs, infinie absolument en tant que son être n'exclut aucun genre d'être, de même que la substance considérée dans un seul de ses attributs est infinie par rapport à ses modes, ou infinie en son genre en tant que sa nature n'exclut aucune chose de même nature. Bref, pas plus que l'infinité en son genre de l'essence exprimée par chaque attribut ne provient de l'addition d'un nombre innombrable de modes finis (ou infinis), la substance infinie ne résulte de la composition d'un nombre infini d'attributs, car, étant indivisible, elle est entière dans chacun de ses attributs — ce pourquoi ils peuvent se concevoir par soi et exprimer pourtant, à leur façon, l'essence de la substance —, et est présente en tous. En conséquence, la perfection de la substance ne dépend pas d'un nombre d'attributs aussi grand que possible, attendu qu'elle est

22. E 1,12; S II 55.
23. E 1,13; S II 55.

déjà infinie en chaque genre d'être; et c'est pourquoi l'étendue ou la pensée, conçues en elles-mêmes par l'entendement, sont des substances. En outre, comme l'indivisibilité caractérise aussi de telles substances à un attribut, celles-ci sont également parfaites en chacun de leurs modes, de sorte que chaque mode, en ce sens — c'est-à-dire en soi —, est à son tour un attribut ou un genre d'être infini qui, exprimant l'essence infinie de la substance, est en soi une substance. Voilà comment Dieu est effectivement enveloppé en toute chose. Ainsi, l'Étendue étant une substance, et chaque corps enveloppant l'étendue, il s'ensuit que tout corps, en tant qu'infini ou indivisible, est une substance, et vice versa. C'est pourquoi Spinoza, après avoir démontré l'indivisibilité de Dieu, n'en conclut pas que rien n'existe si ce n'est le concept pur de la substance, mais affirme au contraire qu'aucune substance, et partant, aucune substance corporelle, n'est divisible en tant qu'elle est une substance (ou la substance)[24].

Dans ces circonstances, comment comprendre qu'il soit possible pourtant de distinguer les attributs l'un de l'autre afin de les comparer et d'ajouter leurs puissances, comme le fait Spinoza? En réalité, il semble bien que le point de vue à partir duquel une telle comparaison devient possible soit extérieur, comme celui de l'imagination humienne qui compose le système de la nature. Effectivement, la substance divine se définit d'abord par l'infinité absolue, par la pure affirmation, et ce n'est que dans un deuxième temps, pour ainsi dire, que cette affirmation est mise en équation avec une négation, savoir celle qui nie les limites de ce qui n'est infini qu'en son genre, pour attribuer à Dieu ses attributs constitutifs grâce à une suspension de leur nombre dans l'infinité et à la réintégration de l'infinité en chacun d'eux, en tant qu'ils expriment tous l'essence éternelle et infinie de Dieu. Autrement dit, c'est la notion d'infini qui, absolument, supprime la différence que l'entendement conçoit entre diverses natures ou genres d'être, si bien que l'infinité des attributs ne peut se comprendre qu'à partir de l'infinité absolue — dont elle constitue la glose dans la définition de Dieu[25]. Ainsi l'argument qui compare les substances pour attribuer à chacune d'elle une réalité absolue proportionnelle à son nombre d'attri-

24. «Sequitur, nullam substantiam, & consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.» E 1,13c; S II 55.

25. «Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.» E 1,d6; S II 45.

buts reste-t-il purement extérieur ou hypothétique*. Il sert seulement à approcher l'idée de Dieu, c'est-à-dire à la rendre manifeste dans une idée qui ne représente encore Dieu que de l'extérieur. Il s'agit, dans ce raisonnement, de poser les attributs dans leur diversité, afin d'annuler celle-ci sans restriction, c'est-à-dire sans exclusion, pour atteindre ainsi l'absolument infini au delà de toute addition; Dieu, par son affirmation, rendant aussitôt au néant tout ce qui n'est pas absolument, c'est-à-dire justement la séparation des êtres.

Il appert donc que le conflit entre la multiplicité des substances et l'unicité de Dieu ou l'infinité de la substance revient, ici comme chez Hume, à l'opposition de deux façons de voir, dont l'une est purement intérieure, et l'autre, au contraire, extérieure. Seule cette deuxième visée comporte le souci d'une détermination précise, certaine ou déterminée de la nature de Dieu. C'est pourquoi la réponse philosophique à la question de savoir quelle est cette nature précise de la substance, ou à quelle sorte d'essence revient la propriété de la cause de soi, doit réaffirmer le lieu de l'idée authentique de Dieu, savoir, hors de toute représentation. Car la substance n'a aucune nature particulière, puisque, étant infinie absolument, elle comprend toute nature: la totalité des êtres, certes, mais aussi bien chaque attribut séparément, en tant qu'infini dans son genre. Aussi la substance est-elle indifférente au nombre et aux figures, et, encore qu'elle puisse être dite une par opposition à l'ordre du divisible, elle n'exclut pas plus la multiplicité que l'unité; bref, elle demeure indivisiblement indifférente à l'une comme à l'autre, dans l'une comme dans l'autre.

Dans ces conditions, le Dieu de Spinoza s'apparente bien plutôt à la substantialité perceptive humienne, en deça de toute représentation, qu'à la cause unique de l'ordre du monde des religions naturelles. Toutefois la rencontre des deux penseurs sur ce point reste pour l'instant plus négative que positive, car elle a lieu sur des problèmes plutôt que sur des solutions. En effet, outre que la fonction de la substance par rapport à la dialectique de l'un et du multiple reste à définir, ni le Dieu de Spinoza, ni la raison philosophique humienne n'ont encore été clairement mis en rapport avec la réalité qu'ils expliquent directement ou indirectement, ou avec ce monde où les philosophies naissent et s'expriment.

4

L'ordre naturel des faits ne répond à une explication philosophique que dans la mesure où les choses réelles sont déterminées à être et à agir — c'est-à-dire à s'intégrer à l'ordre de la nature — par l'essence ou la puissance divine absolue. Or, maintenant que la religion naturelle a été définitivement rejetée dans le domaine de la croyance, la détermination des choses qui concerne le philosophe ne peut plus se confondre avec celle de la causalité temporelle. Autrement dit, pour défendre son déterminisme absolu, Spinoza ne peut pas se fonder sur la causalité au sens humien du terme, cette relation ne soutenant jamais qu'un déterminisme probable. Par suite, la détermination absolue des choses dans leur ordre naturel ne peut relever que de la causalité de la cause de soi, c'est-à-dire de cette causalité sans extériorité, sans contingence, sans différence réelle entre la cause et l'effet, qui constitue la pure certitude. Une telle causalité s'identifie à la logique de l'immanence, de l'enveloppement et de l'explication intellectuelle, de l'implication, de l'identité ou de l'adéquation. Au demeurant, nous savons que cette logique ne fait pas défaut à la philosophie humienne, mais qu'elle la constitue au contraire et en définit les limites.

Or cette logique de l'immanence, de l'implication ou de l'inhérence, est également celle de Dieu, de l'infini, de l'existence pure; c'est la cause de soi ou la substance. Aussi la causalité intellectuelle n'a-t-elle qu'un lieu, savoir la conception par soi de ce qui est en soi — c'est-à-dire l'idée de la substance, qui se définit justement comme ce qui est en soi et est conçu par soi[26]. Par suite, le développement de la logique causale n'est rien d'autre que la démonstration de l'existence de Dieu, et hors de là, elle n'est plus, puisqu'il n'y a pas de cause de soi hormis celle de la substance. Or la thèse de Spinoza est que cette limitation apparente n'en est pas une, parce que la preuve de l'existence de Dieu s'étend à tout — ou du moins à tout être véritable. En effet la démonstration qui exprime la cause de soi ne s'arrête pas à la pure reconnaissance formelle de l'argument à priori — qui identifie abstraitement la substance et la cause de soi —, mais elle implique aussitôt une essence substantielle infiniment pleine et concrète; car la substance est toujours Dieu: elle

26. «Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur.» B 1,d3; S II 46.

implique toujours l'infinité des attributs, qui sont éternellement en elle, et par lesquels seuls elle se conçoit. D'ailleurs, sans attribut, il n'y aurait pas de substance, car il n'y aurait de concept d'aucun être et, partant, ni preuve à priori, ni existence infinie ou absolue. En ce sens, la substance est uniquement dans les attributs qui l'expriment ou la constituent; et, supposé qu'il n'y eût qu'un seul attribut, la substance s'identifierait automatiquement avec lui, de telle façon qu'il n'y aurait absolument plus aucune diversité dans l'être (et partant, ni monde, ni homme, ni discours)*. En principe, donc, un seul attribut suffit à poser la substance ou la cause de soi, car il exprime déjà à lui seul l'infinité de la substance (d'où la possibilité de prouver cette infinité à partir d'une hypothétique substance à un attribut). Mais les attributs sont multiples. Et, à cet état de choses, il n'y a pas d'autre raison que ce fait absolu: que la substance s'exprime de multiples fois et d'une infinité de façons, ou mieux encore, qu'elle se conçoit dans de multiples attributs. Autrement dit, la multiplicité des attributs n'a aucun fondement hors d'elle-même. En effet, il serait absurde de vouloir inférer la multiplicité des attributs de l'un seul d'entre eux, car, chaque attribut étant en soi infini et exprimant l'essence de la substance, en déduisant l'existence d'autres attributs de cette essence, telle qu'elle s'exprime dans l'attribut considéré, on nierait ipso facto l'infinité de ce dernier, et, partant, sa nature même d'attribut, sa capacité d'exprimer vraiment la cause de soi, de telle façon que ce sophisme détruirait son propre fondement. Et, hors des attributs, on ne peut rien concevoir, ni donc rien déduire.

Peut-être quelqu'un objectera-t-il ici que Spinoza part effectivement de l'un, de l'unique substance, pour en tirer ensuite la multiplicité, la diversité des modes**, contrairement à Hume, qui s'installe, lui, directement dans la multiplicité. D'ailleurs cette objection n'est-elle pas justifiée par l'argument spinoziste des degrés de perfection, grâce auquel on attribue à Dieu une infinité de perfections ou d'attributs? Cependant, ce serait mécomprendre cet argument que de vouloir en faire le moyen par lequel paraît la multiplicité des attributs. Car, en vérité, il la présuppose au contraire. C'est justement parce que la substance s'exprime dans une multiplicité, que le philosophe doit montrer que toutes ces expressions sont nécessairement celles d'une même substance, l'infini exprimé en chaque attribut impliquant précisément qu'aucune perfection ne soit extérieure à la substance. C'est précisément la pluralité paradoxale des infinis qui

oblige à penser d'une part la diversité comme réelle — parce que chaque attribut est concevable à part, en tant qu'infini, quoiqu'il reste en concurrence avec d'autres —, et d'autre part la substance comme l'unique exprimé — parce que l'infini ne tolère aucune limite. De cette façon, la différence entre l'infini absolu et l'infini en son genre, entre l'unité et la multiplicité, naît d'un seul coup, au cœur même de la cause de soi. Ainsi s'explique aussi que les attributs constituent réellement la substance, car c'est en chacun d'eux qu'elle s'exprime ou existe nécessairement. C'est pourquoi aussi, étant donné que tous les attributs, à travers leur diversité, expriment également la substance comme infinie absolument, la diversité — celle des attributs en tant qu'infinis en leur genre seulement, ou comme séparés — est comprise dans la substance. Telle est en effet la dialectique de la cause de soi, ou de la causalité immanente: l'identité ne précède pas la différence — ni l'inverse —, mais elle apparaît dans les divers comme indivise, comme l'infini qui rend réelle la distinction de ses expressions et qui les comprend ensemble. Ainsi, l'identité, ou l'infinité, ou l'indivisibilité de la substance en chaque attribut forme paradoxalement ce par quoi ceux-ci peuvent se distinguer réellement et se concevoir par soi, quand bien même ils constituent une même substance, qui les rassemble sans se diviser.

Telle est l'idée de Dieu. Et l'on comprend à présent qu'il n'y ait aucun sens à demander d'où vient qu'elle soit justement telle, ni pourquoi la substance comporte une pluralité d'attributs plutôt qu'un seul, car, Dieu étant cause de soi et l'étant indivisiblement dans tous ses attributs, il n'existe aucune raison de son essence hors d'elle-même, ou hors de son existence; et, en outre, la substance n'est jamais hors de ses attributs, de telle façon qu'elle puisse en rendre compte. Non, Dieu s'exprime toujours dans son indivisible multiplicité, et là se trouve la cause absolue de toute chose. C'est pourquoi l'infinité absolue de Dieu signifie son identité au delà de tout nombre, si bien qu'elle implique la possession de l'infinité des attributs indépendamment de toute sommation, l'existence commune des attributs devenant au contraire l'origine de toute diversité et, partant, de toute addition*.

En d'autres termes, tout est compris dans la substance infinie, et hors d'elle rien ne peut être conçu[27], si bien que, dans la

27. E 1,15; S II 56.

mesure où un être appartient à la substance, il existe et peut donc être dit causé par elle. Or appartenir à l'infini indivisible, c'est envelopper son infinité ou l'exprimer; et ce qui exprime l'infini se conçoit par soi et constitue la nature de Dieu, bref, c'est un attribut. Comment sortir de ce cercle? Car la connaissance vraie reste prise dans ses limites, qui sont aussi celles de l'être, ou celles que définit la raison démonstrative humienne, et, en ce sens, le scepticisme du philosophe de la perception semble devoir s'imposer également dans la perspective spinoziste. Mais, d'autre part, ce scepticisme ne détruit-il pas simplement le rationalisme? Car Spinoza ne croit-il pas qu'il soit possible de connaître adéquatement la nature physique?

En effet, la science prend son origine en Dieu, qui est la source de toutes choses, de sorte que sa nature et son idée comprennent tout ce qui découle de la cause absolue: à savoir, une infinité de choses en une infinité de modes, ou des choses infinies en des modes infinis, bref, tout ce que peut concevoir un entendement authentique et infini[28]. Or, de toutes ces choses, Dieu est la cause efficiente, attendu qu'elles n'existent — ou ne sont effectivement — que de par la nature divine, c'est-à-dire de par la cause de soi. Toutefois, ce que Dieu produit, il l'engendre en lui-même, attendu qu'il comprend tout; ou, en d'autres termes, Dieu n'est pas la cause transitive des êtres (comme le dieu des religions populaires ou «naturelles»), mais leur cause immanente[29], car les choses sont comprises en Dieu et l'enveloppent. Dans ces conditions, en tant que cause immanente des choses, la substance ne peut pas précéder ses effets, comme c'est le cas dans les relations de causalité transitive ou extérieure. Aussi, comme la substance est éternelle ou cause de soi, le rapport de Dieu à sa création ne peut pas impliquer de distance temporelle: les choses suivent nécessairement ou éternellement de sa nature; bref, elles sont éternelles à leur tour. Or de tels êtres, enveloppant la cause de soi, l'infinité ou l'éternité, sont justement des attributs[30]. Par suite, l'éternité de tous les êtres ou attributs est également celle de Dieu, et, dans la création, la cause de soi ne sort pas d'elle-même. Car qu'entendons-nous en effet par ce terme d'attribut, sinon ce qui exprime l'essence de la divine substance, ce en quoi Dieu s'exprime, c'est-à-dire ses effets immanents, les effets de la

28. «Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.» E 1,16; S II 60.
29. E 1,18; S II 63.
30. «Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna.» E 1,19; S II 64.

cause de soi, qui ne sortent jamais de leur cause? Et, à vrai dire, il est évident que, par définition, les attributs doivent tous envelopper ce qui appartient à la substance, vu qu'ils expriment une nature indivisible[31].

Au demeurant, l'inverse est vrai aussi: vu que la nature abstraite de la substance est la cause de soi, qui n'a aucun être hors des attributs, et vu que l'essence concrète de Dieu est seulement celle qu'expliquent ou que constituent ses attributs, l'éternité qui circule entre la cause absolue et ses effets, la cause de soi par laquelle s'explique l'existence des attributs, s'explique à son tour par ces derniers; si bien qu'on peut dire avec raison que ce qui constitue l'essence de Dieu — savoir l'infinité des attributs — constitue également son existence*. C'est pourquoi en Dieu l'essence et l'existence sont identiques, de sorte que l'essence de Dieu est tout entière cause de soi et que les effets de la cause immanente sont cette cause même[32]. Par conséquent, encore une fois, tout l'être se résume à Dieu ou à ses attributs.

5

Y a-t-il un sens, dans ces conditions, à parler de modes dans la philosophie de Spinoza? Si la causalité est purement immanente, comment un effet pourra-t-il jamais être en autre chose, savoir en une cause différente de lui et par laquelle il s'explique? Alors, la définition du mode — ou de l'affection de la substance — n'est-elle pas condamnée à rester vide, purement verbale, s'il n'existe rien qui puisse agir sur la substance et l'affecter, et si la cause de soi implique que l'effet soit identique à sa cause?

La définition du mode en donne deux propriétés: il est en un autre, et il est conçu par cet autre[33]. Or ces deux propriétés ne paraissent pas s'impliquer réciproquement. En effet, l'attribut aussi est en un autre, dans la mesure où il ne constitue pas une substance à un seul attribut, mais Dieu, qui s'exprime en une infinité d'attributs; et pourtant, parce que la substance s'exprime absolument en lui, il possède sa propre raison d'être, la

31. «Per Dei attributa intelligendum est id, quod Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent.» E 1,19d; S II 64.

32. «Dei existentia, ejus'que essentia unum & idem sunt. () Eadem () Dei attributa, quae Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existantiam.» E 1,20&d; S II 64-65.

33. «Per modum intelligo () id quod in alio est, per quod etiam concipitur.» E 1,d6; S II 45.

cause de soi, si bien que, contrairement au mode, il se conçoit par lui-même. Par suite, en Dieu, l'attribut sert en quelque sorte d'intermédiaire entre la substance, qui est en soi et est conçue par soi — quoiqu'elle ne soit rien hors de l'attribut —, et le mode, qui est en un autre et est conçu par cet autre. Ce décalage de l'attribut par rapport à la substance divine doit donc donner la raison de l'étrangeté ontologique que sont les modes.

Supposé que l'être se réduise à une substance à un seul attribut, comment pourrait-elle produire des modes? En vérité, elle en serait simplement incapable, car l'attribut se confondrait alors absolument avec la substance, dans une identité sans diversité, et ne laissant donc aucune place à la moindre altérité. Par conséquent, l'altérité, l'être en un autre et, partant, l'être effet d'un autre ou l'être conçu par un autre ne peuvent apparaître qu'avec la diversité des attributs. Toutefois l'être en un autre des attributs n'implique encore aucune extériorité causale, comme celui des modes, attendu qu'il signifie seulement l'être en Dieu, c'est-à-dire l'être du genre dans l'infinité absolue qui comprend tous les genres, de sorte que leur différence réelle est le corrélat de leur communauté réelle dans la substance — la différence réelle signifiant effectivement l'infinité de chaque genre grâce à laquelle il devient l'expression authentique de la substance et, partant, se conçoit par soi seul. En effet, la communauté des attributs signifie la compréhension des genres d'être en Dieu, c'est-à-dire l'être en un autre de chacun, mais non pas de tous, car l'attribut n'est pas dans une substance située au delà de tout attribut (le concept d'une telle substance serait absurde), mais dans la substance que constitue la communauté même des attributs. Ainsi chaque attribut est-il bien en un autre dans la mesure où il est dans la communauté des attributs, et partant, d'une certaine façon, dans les autres attributs.

Mais l'attribut peut-il encore se concevoir par lui-même en tant qu'il est dans les autres — ou dans la substance? Envisagé par rapport à un autre, l'attribut pourra se concevoir soit par lui-même, soit par cet autre. Conçu par lui-même, il devient réellement distinct de cet autre dans lequel il est, de sorte qu'il n'est plus en lui; conçu par cet autre, il n'est plus un attribut, mais un mode. Le mouvement nécessaire entre ces deux états explique comment, en Dieu, les attributs se modifient nécessairement les uns les autres, de telle façon qu'ils produisent ainsi une infinité de choses en une infinité de modes — ou, ce qui revient au même, des choses infinies dans des modes infinis. C'est pourquoi, tandis que chaque attribut pris en soi — ou une

hypothétique substance à un seul attribut — reste entièrement dépourvu de modes, Dieu, en revanche, en tant que la communauté des attributs, produit nécessairement une multitude de modifications.

Dans ces circonstances, l'argument de la somme des perfections retrouve sa fonction, car, de la définition d'une chose quelconque, l'entendement déduit nécessairement toutes ses propriétés, sans jamais sortir de la chose elle-même ou de son essence, ou de sa cause immanente, si bien qu'il déduit d'autant plus de propriétés de la chose que son essence enveloppe plus de réalité ou de perfections. Aussi, d'une infinité de perfections — ou de Dieu — découlent nécessairement une infinité de propriétés, ou de modifications, ou de choses[34] (tandis que d'une seule perfection, de la substance à un attribut, aucun être ne proviendrait si ce n'est le sien propre). Voilà donc comment Dieu — ou la communauté des attributs — peut produire des êtres qui ne se conçoivent plus par eux-mêmes et ne participent plus directement à la cause de soi, sans que rien ne sorte pour autant de la substance, de telle façon que les modes demeurent effectivement dans cet autre qu'ils ne sont pas. Ainsi la diversité des attributs produit-elle nécessairement des modes*, c'est-à-dire des choses qui ne sont pas absolument, du fait que d'une part leur essence n'enveloppe pas leur existence[35], qu'ils doivent pourtant à la seule cause de soi de la substance divine, et que d'autre part leur essence même n'est pas originale, vu qu'elle se déduit d'autre chose, à savoir de Dieu ou de la diversité des attributs dans la communauté substantielle[36].

6

Cette théorie de la production des modes dans les attributs ne prouve-t-elle pas qu'on puisse expliquer le monde réel avec certitude à partir de la nécessité de la nature divine? Ne montre-t-elle pas que le Dieu de la certitude philosophique peut être aussi celui d'une religion authentique, parce que la cause de soi est également celle des choses réelles ou modes? Bref, le scepticisme humien n'est-il pas renversé?

34. «Ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, & eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei difinitae essentia involvit.» E 1.16d; S II 60.

35. E 1.24; S II 67.

36. E 1.25; S II 67.

Tant s'en faut! L'empirisme sceptique a si peu à craindre de cette théorie, que Hume a effectué aussi, en d'autres termes, la même démonstration. En effet, les perceptions, qui représentent les substances humiennes, sont en vérité des attributs plutôt que des substances à un attribut, si l'on traduit la pensée de l'Ecossais dans le vocabulaire spinoziste. Alors on comprend comment, dans une certaine perspective, les perceptions peuvent être des substances, car, supposé qu'un attribut pût être parfaitement isolé, il constituerait aussitôt une substance et deviendrait cause de soi ou infini absolument; autrement dit, son essence et son existence se confondraient parfaitement, propriété qu'il conserve d'ailleurs au sein de la substance à plusieurs attributs. Toutefois, étant expressions de la substance, et non substances immédiatement, les attributs peuvent se rassembler, contrairement à de véritables substances indépendantes. Or tel est également le cas des perceptions humiennes: envisagée en elle-même, chaque perception est une pure substance, elle est en soi, infinie et identique à son existence; pourtant, en réalité, les perceptions sont effectivement plusieurs, sans que cette pluralité ne les dépouille de leur propriété d'exister par elles-mêmes (et d'être perçues par elles-mêmes, évidemment), attendu que, absolument, l'idée d'existence n'est pas séparable ou distinguable de celle des perceptions existantes[37]. En outre, ces perceptions restent réellement distinctes les unes des autres, sans que cette différence ne les empêche d'appartenir à une même existence, à une même communauté perceptive, ou à un même ordre.

D'ailleurs cette coexistence des perceptions constitue le vrai problème philosophique transparaissant sous la quête religieuse d'une cause ultime. Et si l'entreprise de la religion naturelle reste, absolument, vouée à l'échec, c'est parce que cette question ne trouve pas sa solution dans l'idée d'une cause unique, extérieure à l'ordre, mais au contraire dans l'analyse de l'existence commune et par soi des perceptions distinctes. Autrement dit, la question de l'ordre ou de la coexistence des perceptions est bien celle de l'identité de la nature ou de l'esprit — ces deux termes devenant équivalents rapportés à la nature de Dieu. Or l'existence de la communauté des êtres distincts et infinis forme précisément la définition du Dieu spinoziste (la coexistence des perceptions correspondant à la communauté des attributs), si

37. «We have no abstract idea of existence, distinguishable and separable from the idea of particular objects.» THN 1,ap; H 1 565.

bien que l'hypothèse religieuse préférée par Philon comme la plus philosophique — savoir l'identification la plus immédiate de l'ordre avec Dieu — coïncide effectivement, à la limite, tant avec la doctrine de la religion spinoziste qu'avec la philosophie authentique. En effet, nonobstant leur existence absolue, comme les attributs les perceptions ne s'excluent pas réciproquement de l'existence, mais entrent dans un ordre où elles partagent l'existence de la communauté des différents; elles ne restent plus infinies absolument, mais seulement en leur genre — pour utiliser les termes du Hollandais. Ceci dit, il devient évident que le thème essentiel de la philosophie, l'objet de la raison intuitive et démonstrative, ou la structure de l'être, est identique chez les deux penseurs: savoir, la coexistence des distincts.

C'est pourquoi la logique philosophique humienne, correspondant à la méthode de l'analyse des composés, consiste également en une logique des implications. Aussi, comme les méthodes, les résultats sont analogues dans les deux systèmes, et, de même que l'inhérence des attributs dans la substance divine signifie une présence extérieure des attributs les uns dans les autres, de même la coexistence des perceptions présuppose la composition qui relie les distincts de l'extérieur en les faisant pourtant participer à un être commun. Dans ce composé, la relation (c'est-à-dire la ressemblance et la contiguïté dont toutes les autres relations découlent) n'est rien d'autre que l'affection réciproque des distincts[38], telle qu'elle a lieu entre les attributs de Dieu; et la composition est cette explication même des existences absolues, ou des attributs — en principe conçus par soi — par d'autres existences, dans lesquelles les perceptions ne sont plus comprises que comme des composants, c'est-à-dire comme des parties hétéronomes, ou comme des modes. Enfin, dans ce système, le monde ou l'esprit représente le composé absolu, celui qui rassemble toutes les perceptions dans son ordre, cette collection définissant parfaitement son être, identique à celui du Dieu-substance dont toute l'existence est celle de la communauté infinie de ses attributs constitutifs.

La logique des implications étant celle de l'ordre ou des entités systématiques, il va de soi que, dans la perspective humienne et spinoziste, les problèmes de l'identité de l'âme, de l'unité de l'ordre naturel, et de l'essence de Dieu sont intime-

38. THN 1.4.6; H I 540-41.

ment liés et renvoient tous à la même question philosophique de l'union des différents (et c'est pourquoi l'image de l'âme s'offre si facilement pour travestir Dieu et la nature dans la pensée religieuse). Dans ces circonstances, il n'est pas fortuit non plus que la question de la coexistence perceptive se pose justement dans le monde, ou dans l'extériorité, puisque la réalité et l'ordre sont un. Étant donné en effet que la composition des perceptions implique en un sens l'abolition de leur différence, qui, pourtant, parce qu'elle est réelle, ne peut être supprimée d'une certaine façon que de l'extérieur, étant donné en outre que l'existence des perceptions composées est aussi certaine que celle des composants, les perceptions impliquent la réalité naturelle, de même que les attributs du Dieu spinoziste comprennent nécessairement l'extériorité modale. Car, quand la raison considère une relation d'idées, que fait-elle d'autre que de percevoir le composé, différent de chacune des idées composantes prise en elle-même? Et qu'est-ce qu'une relation d'idées, sinon une qualité qui n'est pas l'un des composants et ne se distingue pas pourtant dans le composé des éléments composants? En effet, la relation est une perception, voire une perception simple: celle du composé en lui-même. Par suite, chez Hume aussi, quel que soit le nombre de ses qualités, la substance ne se conçoit que comme simple — les passions, par exemple, sont toujours des impressions simples. Néanmoins, parce que cette simplicité est multiple — comme celle du Dieu-substance —, la relation implique toujours l'extériorité. Car, quand bien même la raison ne perçoit qu'une distinction de raison entre les qualités, et ne franchit pas les limites de la différence réelle, l'abstraction par laquelle elle saisit les relations en tant que telles se situe justement toujours à la limite de la différence réelle, dans le vacillement entre l'indifférence de la perception composée et la différence des composants. C'est pourquoi l'intuition absolue coule insensiblement et inévitablement dans la démonstration, pour dégénérer finalement dans la preuve et enfin, toujours sans sortir d'elle-même, perdre sa certitude dans la probabilité, poussant ainsi la philosophie dans la vie, ou dans la condition du philosophe[39]. Ainsi la nécessité paradoxale de cette chute de la certitude en son sein qu'est la formation du monde de la réalité commune est-elle inscrite dans la logique même de l'absolu. Car, quoique les perceptions soient bien des existences distinctes, elles ne constituent un ordre ou

39. THN 1.4.1 ; H I 472-73.

un tout que par leur liaison. Mais ce lien échappe à la raison, qui ne peut jamais découvrir de connexion entre des perceptions qu'elle conçoit justement comme réellement distinctes; elle peut seulement concevoir des «composés» dans lesquels s'abolit cette distinction réelle. Par suite, la connaissance de la liaison des perceptions réellement différentes vient du seul sentiment qui accompagne l'imagination dans son passage effectif d'une perception à l'autre, par lequel elles sont reliées en fait à travers leur différence. Or cette sensation, ou ce sentiment, de la connexion des perceptions n'est plus la pure intuition, mais la croyance, cette relation constitutive du monde extérieur, qui porte l'une dans l'autre les perceptions, sans les confondre, en restant extérieure à elles, en respectant leur différence, et pourtant en les modifiant de façon essentielle et inexplicable, sinon indescriptible. En fin de compte, par suite, seule la pensée, ou l'imagination, découvre cette sorte d'identité de l'ordre perceptif, lorsque, se retournant sur le mécanisme imaginaire selon lequel la croyance étend son filet, elle devient intuition de son identité à travers sa multiplicité. Car il serait faux de croire que l'identité vient simplement de cette intuition ou conscience, comme si la raison était autre chose qu'une pensée réfléchie, comme si elle ne comprenait pas l'imagination et la croyance, et l'extériorité et l'identité des distincts, en tant que la caractéristique inexplicable et première de cette perception complexe qui constitue l'ordre naturel[40].

Hume formule le statut paradoxal de l'origine de tout ordre — de la coprésence et de l'intermodification des différents — sous la forme d'une difficulté, concernant du reste aussi bien le concept de Dieu de Spinoza que sa propre explication de la cohérence. Le système humien repose en effet à cet égard sur deux principes inconciliables et qui s'imposent pourtant ensemble: à savoir que toutes les perceptions distinctes sont des existences distinctes, et que l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes — les équivalents spinozistes étant les suivants: que ce qui se conçoit par soi, l'attribut, diffère réellement de tout autre attribut, et que l'entendement ne peut rien conclure d'un attribut à l'autre. Ces

40. «If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. But no connexions among distinct existences are ever discoverable by human understanding. We only *feel* a connexion or determination of the thought, to pass from one object to another. It follows, therefore, that the thought alone finds personal identity, when reflecting on the train of past perceptions, that compose a mind, the ideas of them are felt to be connected together, and naturally introduce each other. () Most philosophers seem inclin'd to think, that personal identity *arises* from consciousness; and consciousness is nothing but a reflected thought or perception.» THN 1,ap; H I 559.

deux propositions ne se contredisent d'ailleurs pas*, mais elles n'expliquent pas comment il se fait que la réalité soit multiple, chacune de ces certitudes prise à part tendant même à faire croire le contraire[41]. Pourtant, il est vain de vouloir remonter au delà pour trouver une raison de cette multiplicité, si bien que le paradoxe peut soit rester ouvert, dans l'optique sceptique — le doute ne portant pas ici sur les principes en question, mais sur notre faculté de nous réconcilier, nous, homme vivant, bâtisseur d'hypothèses, affamé de probabilité, avec la certitude improbable —, soit être hissé au rang d'origine de la philosophie et de la religion, afin de dérouter entièrement l'imagination dans l'idée de Dieu. Le choix ici relève du caractère et des circonstances plus que de la philosophie**.

7

Quelle que soit la similitude, on peut douter toutefois que les attributs de Spinoza soient identiques aux perceptions de Hume. Car les attributs ne sont-ils pas des idées de l'entendement, opposées aux images, tandis que les perceptions ne se distinguent pas des imaginations? Les attributs ne sont pas en effet, comme les perceptions de l'imagination, des êtres soumis à la succession, mais des principes hors du temps, des vérités éternelles. Car, assurément, des êtres temporels changeants ne peuvent pas être attribués à Dieu, dont l'existence ne dépend que de l'essence. Toutefois, est-il bien vrai que les perceptions soient changeantes, comme une confusion des idées et des objets représentés tend à nous le faire croire? Pas du tout; et il suffit d'expliquer la notion d'identité dans son sens strict, c'est-à-dire comme rapport du même à soi-même, pour voir clair comme le jour et que la perception est éternelle, et que l'identité décrit justement le rapport de l'attribut à ses modifications, autrement dit, à la durée.

Imaginons en effet une chose isolée absolument — une perception absolument séparée ou une substance à un attribut. Dépourvue d'extériorité, cette entité n'aura par conséquent non plus aucune relation. Elle ne sera donc pas identique — l'identité étant un rapport —, mais seulement unique[42] (dans le sens où

41. «There are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences*, and *that the mind never perceives any real connexion among distinct existences*.» THN 1,ap; H 1 559.

42. «One single object conveys the idea of unity, not that of identity.» THN 1.4,2; H 1 489.

l'unité n'est pas un nombre, mais la négation de toute pluralité ou de toute relation). En revanche, si nous comparons plusieurs choses, il est aussitôt évident que, si parfaite que soit la ressemblance, deux choses ne peuvent jamais être identiques, car elles diffèrent déjà du seul fait qu'elles sont deux, de sorte qu'il reste toujours possible de les distinguer[43]. Par suite, la seule manière d'établir une relation du même au même consiste à combiner en quelque sorte l'unité et la multiplicité, afin de percevoir l'une dans l'autre, non pas comme ressemblance de plusieurs choses (cette similitude définissant seulement l'identité plus lâche de la croyance), mais comme l'unité d'un être comparée à une multiplicité d'autres êtres. Cette situation correspond à celle de la comparaison entre un objet immuable et une succession d'événements; car, supposé qu'une perception demeure constante tandis que le mouvement des idées continue à se poursuivre, la perception stable va s'intégrer à des contextes différents aux divers moments de la succession des idées, de sorte que la comparaison des contextes où elle entre donnera l'impression qu'elle a duré pendant ce changement. Toutefois, dans cette durée, la perception fixe n'aura pas changé elle-même, et partant, elle n'aura pas, à strictement parler, acquis de dimension temporelle, attendu que le temps implique la succession, alors que, considérée en soi, cette perception est restée la même. Autrement dit, la durée de la chose immobile demeure en quelque sorte extérieure à elle, car le temps ne s'attribue pas à une chose inchangeable ou inchangée, si ce n'est par fiction, de manière extrinsèque*, par l'imagination qui suppose que l'objet immuable a participé au changement des objets environnants ou coexistants, et, pour cette raison, attribue à une perception des qualités qui représentent de simples projections des qualités d'autres perceptions[44].

Néanmoins cette fiction n'emporte pas effectivement la perception fixe dans le changement environnant, sans quoi on ne pourrait plus dire qu'elle a duré sans changer. Par conséquent, la comparaison de l'objet immuable avec les divers états de son contexte permet de la comparer à elle-même, fictivement, et de constater qu'elle est bien la même à tel moment qu'à tel autre moment. Cette absence de variation ou d'interruption de la

43. «On the other hand, a multiplicity of objects can never convey this idea, however resembling they may be suppos'd. The mind always pronounces the one not to be the other.» THN 1,4,2; H I 489.

44. «Time, in a strict sense, implies succession, and () when we apply its idea to any unchangeable object, 'tis only by a fiction of the imagination, by which the unchangeable object is suppos'd to participate of the changes of the co-existent objects, and in particular of that of our perceptions.» THN 1,4,2; H I 489-90.

chose à travers le changement manifeste son unité, mais de telle façon qu'elle a donné prise à la comparaison et a été modifiée extérieurement par la multiplicité. Or cette idée naissant entre le nombre et l'unité, ou plutôt comme leur synthèse, définit précisément l'identité[45]. (Il devient évident dans ces conditions que l'identité ne peut plus être attribuée que métaphoriquement à des objets variables et interrompus tels que les choses de la nature, dont, par exemple, notre âme — à moins qu'on ne considère le composé en soi, pour ainsi dire.)

Il suit de cette définition que, en tant qu'identique, toute perception est hors du temps, bien qu'en un sens, elle y participe aussi, extérieurement. S'ensuit-il que les perceptions soient éternelles comme les attributs? Existe-t-il effectivement des perceptions invariables et, partant, identiques ou éternelles? Sans aucun doute: en vérité toutes les perceptions sont identiques et éternelles, considérées en elles-mêmes, car leur unité est corrélative de leur distinction, si bien que le temps reste toujours extérieur aux perceptions, attendu que, comme l'identité, la succession n'affecte jamais aucune d'entre elles dans sa nature propre ou dans son existence absolue. La succession n'existe pas en effet au sein des choses qui se succèdent, mais seulement par rapport à celles qui demeurent. En d'autres termes, le temps, tendu entre la constance et la succession, entre l'identité et la succession, qui n'affectent les perceptions que fictivement, représente la relation fictive ou extérieure par excellence. Au demeurant, cette extériorité ne l'empêche pas pour autant de modifier réellement les perceptions et de constituer un élément essentiel de leur ordre réel, c'est-à-dire de la causalité.

Toutefois, lors même que les perceptions sont éternelles — dans le plein sens spinoziste du terme, vu que leur essence se confond avec leur existence, de telle sorte qu'elles sont bien hors du temps —, il ne semble pas encore possible pourtant d'identifier les perceptions et les attributs; car, tandis que les perceptions produisent l'ordre naturel par leur composition, en entrant elles-mêmes dans un ordre extérieur, les attributs, quant à eux, sont des principes parfaits qui produisent leurs modes en leur sein, de telle façon qu'ils les contiennent. Aussi, de la nature absolue d'une perception, il ne provient rien — si ce n'est

45. «Here then is an idea, which is a medium betwixt unity and number; or more properly speaking is either of them, (): And this idea we call that of identity.» THN 1.4.2; H 1 490.

l'être même de la perception —, alors que, en revanche, de la nature absolue de tout attribut de Dieu, il suit des modes infinis et éternels[46]. Autrement dit, la puissance constitutive de l'attribut — ou la puissance divine en tant qu'elle s'exprime par ses attributs — tend à se répandre et à produire en elle-même une multiplicité de modifications qui l'expriment à son tour. C'est pourquoi les premiers modes infinis, qui enveloppent la puissance absolue de l'attribut, en produisent à leur tour d'autres, exprimant également la puissance qui les crée et les explique[47], la création se poursuivant ainsi à l'infini. De cette façon, dans cette sorte d'immanation de la puissance absolue à l'intérieur des attributs, ceux-ci paraissent se modifier eux-mêmes, vu que les modes infinis s'expliquent par la seule nature de l'attribut dont ils dépendent.

Au reste, fera-t-on remarquer, toute la théorie du parallélisme ne repose-t-elle pas sur cette autonomie des attributs qui engendrent chacun indépendamment des autres l'ordre causal entier en leur sein? Peut-être; mais Spinoza, nous le savons, n'a jamais soutenu de théorie du parallélisme (théorie qui ne représente qu'une fausse projection leibnizienne sur sa doctrine)*. Le parallélisme implique en effet que les deux droites parallèles soient entièrement séparées l'une de l'autre, sans aucune sorte de contact, cette absence de contact constituant ce que la notion doit symboliser. Or, s'il est vrai que les attributs sont des perfections, il n'en est pas moins vrai aussi qu'ils ne sont infinis ou parfaits que dans leur genre, et cela justement parce qu'ils sont ensemble en Dieu, en l'infini absolu; autrement dit, les attributs s'appartiennent réciproquement, ils se compénètrent, et quoique ce contact reste extérieur, il ne les modifie pas moins, extérieurement aussi. Non, si l'ordre des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses, cela ne veut pas dire, encore une fois, que les idées reflètent les choses et doivent s'expliquer par elles, car, ici, les choses sont les idées aussi bien que leurs objets; et plus encore, les idées et leurs objets sont les mêmes choses ou les mêmes causes[48]. C'est pourquoi d'ailleurs les choses qui sont identiques à travers les modes correspondants de chaque attribut, ne s'expliquent par aucun d'entre eux comme des absolus, mais seulement comme des modifications, comme des êtres qui sont en un autre, et non pas en soi. Car que sont donc en eux-mêmes ces êtres, sinon des attributs? Et

46. E 1,21; S II 65.
47. E 1,22; S II 66.
48. a 2,7; S II 89. & E 2,20d; S II 108.

pourquoi l'ordre de la nature est-il identique sous tous les attributs, sinon parce qu'il exprime le même Dieu dans chacun, c'est-à-dire toujours et partout les mêmes attributs? Enfin pourquoi chaque modification traverse-t-elle tous les attributs et se définit-elle dans tous les genres d'être sans cesser d'être la même chose, sinon parce qu'elle est la présence d'un même attribut dans tous les autres? Aussi n'est-ce pas une infinité de réalités parallèles qui constitue la nature, mais une seule substance, un seul Dieu exprimé par une infinité d'attributs et constitué par cette même infinité d'expressions. C'est pourquoi, qu'on conçoive la nature sous l'attribut de l'Extension, de la Pensée, ou sous n'importe quel autre, c'est le même ordre que nous découvrons, c'est la même et unique connexion des causes, ou la série des mêmes choses[49].

La règle découlant de cette connaissance, à savoir que toute la nature doit être expliquée en tant qu'elle est comprise dans un seul attribut, ne signifie donc pas qu'il soit impossible de passer d'un attribut à l'autre. Nous savons au contraire qu'il est possible, voire avantageux parfois, de passer par exemple de la considération de l'âme à celle du corps, ou vice versa, pour comprendre ce qu'est l'homme. Non, il est seulement interdit de déduire les choses d'un attribut à l'autre, parce que ce passage ferait compter la même chose pour deux (l'âme et le corps, par exemple), ou au contraire confondre des choses différentes (les attributs de référence, par exemple). Autrement dit, la règle des explications parallèles rappelle simplement que chaque attribut est infini en son genre et constitue donc une expression parfaite de Dieu, de telle façon que, hors de chacun des attributs, il n'y a aucune expression de Dieu.

Il n'y a donc bien qu'un seul ordre des choses: la communauté des attributs; mais cet ordre s'exprime d'une certaine façon dans chacun, car chaque attribut appartient à Dieu, à la collectivité des attributs, et est exprimé comme une affection extérieure, ou un mode, dans chacun. C'est pourquoi la suite des modes dans chaque attribut est l'expression du même Dieu, du même ordre absolu de ses constituants. Or cet ordre ne peut être qu'extérieur, à cause de la différence réelle des attributs. Aussi les causes qui s'expriment dans l'ordre des modifications

49. «Sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus.» E 2,7s; S II 90.

peuvent-elles perdre le sens de la cause de soi, cesser d'être immanentes pour devenir transitives ou externes, de telle sorte qu'elles se mettent à former des chaînes dans lesquelles elles communiquent à distance, par des médiations. De cette façon les attributs se manifestent aussi les uns dans les autres, non plus en soi, mais dans leur différence, exprimée par l'extériorité des relations causales entre les modes, dont la compréhension est progressive, contrairement à l'immanence et à l'éternité de l'autoproduction divine. Et c'est pourquoi la science de l'ordre naturel à partir des modes qui expriment cet ordre dans un attribut doit avancer pas à pas d'une forme à l'autre. Ainsi, l'être formel d'une idée ne peut être perçu que par un autre mode de penser, en tant que sa cause prochaine, et ainsi de suite, à l'infini[50]; de même que l'infinité d'un attribut est limitée à un seul genre d'être par l'infinité des autres attributs, si bien que ce genre d'être n'a, comme tel, qu'une définition extérieure.

Dans cette mesure, l'existence des modes finis n'est plus mystérieuse, puisque l'ordre des réalités finies représente l'ordre des attributs dans lequel justement les genres se limitent — d'une façon purement extérieure, vu la différence réelle des attributs — au sein de l'infini absolu qu'ils se partagent sans le diviser. Bref, si la détermination des modes finis se fait de proche en proche à l'infini, si la causalité dont ces modes dépendent est extérieure, c'est à cause de la différence réelle des attributs qui s'expriment dans ces modifications[51]. En effet, comme elles n'expriment pas l'infinité des attributs mais la différence des genres d'expressions de Dieu, les choses particulières — les affections particulières des attributs de Dieu — sont des modes par lesquels ces attributs sont exprimés chacun d'une manière certaine et déterminée, dans leur rapport au plérôme divin[52].

Les modes infinis en revanche ne s'expliquent pas par la série des causes extérieures; et il faut pour comprendre leur être voir comment un mode peut exprimer la nature absolue d'un attribut de Dieu, ou, ce qui revient au même, comment un mode peut être engendré par la nature absolue d'un attribut.

50. «Esse formale ideae circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, & ille iterum per alium, & sic in infinitum, potest percipi.» E 2,7s; S II 90.

51. E 1,28&d; S II 69.

52. «Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur.» E 1,25c; S II 68.

Prenons l'exemple de l'idée de Dieu dans la Pensée. Il est évident d'abord que cette idée doit être infinie, s'il est vrai qu'elle exprime l'absolument infini en tant que tel. Cependant, pourquoi n'est-elle pas un attribut, puisqu'elle exprime l'essence de Dieu? Tout simplement parce qu'elle exprime cette essence en un autre et non en elle-même (d'où il suit qu'elle est un mode). En effet, l'idée de Dieu est la nature de Dieu en tant qu'elle est comprise sous l'attribut de la Pensée. Autrement dit, elle est Dieu, ou la substance consistant en une infinité d'attributs, en tant que cette substance modifie la Pensée, c'est-à-dire en tant qu'elle est présente, extérieurement, — ou exprimée — dans la Pensée. Cette expression exige la modification, car à soi seul l'attribut manifesterait l'infinité de la substance à un attribut avec laquelle il se confondrait; et d'ailleurs, en Dieu, chaque attribut manifeste effectivement la substance ou l'infinité qui le rend concevable par lui-même, et c'est pourquoi il reste un constituant ou une perfection de Dieu. Bref, si l'attribut exprime Dieu — et non simplement la substance à un attribut qu'il pourrait constituer à lui seul —, c'est parce qu'il est compris en Dieu, parce que la communauté d'être des attributs implique leur coprésence extérieure en tous, c'est-à-dire la modification de tout attribut par la nature de Dieu. Ainsi, l'idée de Dieu est ce qui rend la Pensée expressive de Dieu en retirant à l'attribut son caractère absolu par la manifestation de l'absolu en lui. Par suite, il va de soi qu'un mode immédiat découle de la nature absolue de chaque attribut de Dieu, dans la mesure où, en tant que perfection de *Dieu*, il perd son caractère absolu pour devenir modifiable de l'extérieur et expressif de ce qui le modifie.

Maintenant, il est évident aussi que cette modification infinie doit en produire d'autres, attendu qu'elle exprime justement l'infinité absolue du plérôme des perfections. En outre, la suite des modes infinis est nécessairement aussi infinie que celle des modes finis, puisque chaque attribut est infini, étant réellement distinct des autres, de sorte que chaque mode possède une double face, finie et infinie, selon l'aspect de l'attribut qu'il exprime, ou selon la manière dont on le comprend. Car, tandis que le mode fini renvoie à un déterminisme causal extérieur, les modes infinis expriment tous la cause immanente, qui n'est jamais éloignée à proprement parler, si ce n'est de la distance du mode à l'attribut, de l'autre à soi-même, ou plutôt de l'être en l'autre à l'être en soi. C'est pourquoi les modes s'enveloppent les uns les autres, et enveloppent tous Dieu, bien que, dans

l'ordre commun de la nature, ils s'excluent, dans la mesure où ils expriment la même puissance sous des modes et des formes différentes.

Après cette explication de l'être des attributs et des modes, il n'est plus possible de séparer rigoureusement les images et les attributs, vu que, en vérité, les images sont simplement des façons d'être des attributs sous d'autres formes, les imaginations étant donc des représentations des êtres authentiques. Or ces êtres véritables sont précisément ce que Hume appelle les perceptions — qui prennent deux formes principales: soit celle des impressions, lorsqu'elles apparaissent comme des originaux, par opposition à leurs copies, soit celle des idées, lorsqu'elles signifient la substance de la représentation — la terminologie demeurant d'ailleurs ambiguë et relativement floue, maléable selon les contextes.

Sans insister sur le fait que la logique de la coprésence et de l'expression des distincts est celle de l'abstraction humienne, et que la différence modale a un statut similaire à celui de la distinction de raison chez Hume*, remarquons que Spinoza ne nomme que deux attributs, si bien qu'il semble nier ainsi implicitement que d'autres éléments de notre expérience aient droit à ce nom, ce qui creuserait de nouveau un abîme entre les perceptions humiennes et les attributs.

Toutefois, cette hypothétique négation spinoziste de la présence d'une multitude d'attributs dans notre expérience serait en vérité absurde, attendu qu'elle enlèverait son fondement à la preuve de l'existence de Dieu en récusant la constatation de la multiplicité des perfections. Non, à vrai dire, si la perspective humaine privilégie effectivement deux attributs, cela ne vient pas de leur présence exclusive, mais de la valeur expressive particulière qu'ils ont pour l'homme, qui en fait les dimensions privilégiées de sa raison. Descartes eut le mérite de percevoir clairement cette importance, mais tomba justement dans l'erreur de l'exacerber, de considérer ces deux attributs comme des substances, et d'y réduire le monde, reléguant ainsi la cause de ces substances dans l'incompréhensibilité divine, tant et si bien qu'il dut en venir à accorder la pensée à l'étendue par des procédés ridicules; toute cette charlatanerie représente une simple suite de sa négligence de faire la vraie théorie de la substance et des attributs, et de la méconnaissance de la coprésence infinie des attributs. Voilà une erreur dont Spinoza pense bien s'être gardé, et cela justement parce qu'il reconnaît la

coexistence d'une infinité d'attributs, nonobstant l'importance prépondérante pour l'homme de deux d'entre eux.

Au reste, Hume a également remarqué cette prééminence de deux perceptions dans la pensée des hommes, et il se demande pourquoi l'esprit et la matière nous donnent tous les modèles d'explication religieuse du monde. Face au choix, il doit admettre leur équivalence et mettre l'athée et le théiste sur le même pied. Pour le reste, on ne peut que constater que l'ordre a ses lieux ou ses métaphores privilégiés qui viennent de ce que nous sommes hommes. Quant à Spinoza, il installe la science rationnelle de la nature dans les attributs de la Pensée et de l'Etendue sans justifier non plus ce choix autrement qu'en montrant que ces deux dimensions sont bien infinies et qu'elles constituent donc des attributs. Pour le reste, encore une fois, l'expérience suffit à nous convaincre que nous ne percevons les choses comme finies ou singulières qu'en tant que corps ou que modes de la pensée[53]; ce qui est loin de signifier que nous ne percevions les choses que comme singulières, de même que les dimensions que les religions donnent nécessairement à Dieu sont loin de renfermer véritablement l'ordre effectif et de réduire la perception du philosophe à ce qu'explique la philosophie naturelle. Installée dans l'étendue et la pensée, en effet, la raison développe, pour Spinoza, une science assurée mais abstraite, parce qu'elle ne prend contact avec la substance qu'en un point, pour en partir et s'en éloigner, contrairement à la science intuitive qui connaît adéquatement l'essence des choses telle qu'elle est dans l'essence formelle de l'un des infinis attributs de Dieu[54].

8

Vu la ressemblance des doctrines concernant la structure de l'être, comment se fait-il que la raison spinoziste puisse prétendre à comprendre scientifiquement les modes, alors que la raison humienne limite la science à l'intuition des substances (ou attributs)? Pourtant la position spinoziste paraît évidente, car, si les notions communes sont des idées adéquates des modes infinis qui permettent une déduction au moins abstraite de l'ordre des modes finis, toutes les choses font l'objet d'une science certaine. En effet, pour ce qui concerne les idées des

53. E 2,a5; S II 86.
54. E 2,40s2; S II 122.

modes infinis, elles doivent être adéquates, parce que les modes infinis expriment — directement ou médiatement, mais les médiations n'introduisent ni distance ni séparation dans l'infini — la nature des attributs de Dieu. Il est vrai en revanche qu'il est plus difficile de voir comment ces modes peuvent se rapporter extérieurement les uns aux autres sans cesser d'être compris à partir de l'un d'entre eux. Or la métaphysique rationnelle se fonde sur cette possibilité, attendu que la notion commune définit un tout, un infini modal, par rapport auquel les modes particuliers sont compris comme des parties, qui, en tant que finies justement, ne se rapportent pas au tout directement, mais par l'intermédiaire des autres parties, dans un mouvement de détermination réciproque qui doit être infini pour constituer l'individu infini auquel elles appartiennent. En réalité chaque mode infini est, dans un attribut, l'expression de Dieu, et chaque mode fini, celle d'un genre de l'être divin, qui ne se comprend comme tel que dans la communauté infinie des genres, si bien que chaque mode infini contient tous les modes qui expriment en lui l'infinité des genres d'être en tant que tels, bref, chaque mode infini contient la totalité des choses finies. En tant que contenues ainsi dans un mode, en effet, les choses ne se définissent plus simplement par elles-mêmes, par leur puissance infinie, par l'expression infinie de Dieu — qu'elles continuent pourtant d'être aussi, chacune à sa manière —; bref, les expressions de Dieu contenues dans un mode infini ne sont plus elles-mêmes des modes infinis, mais des modes finis qui expriment la différence des attributs et leur détermination externe en tant que genres de l'être bornés par l'infinité des autres. C'est pourquoi la connaissance des choses particulières ne peut être qu'exhaustive ou abstraite. La science peut les saisir seulement de deux façons: soit par la connaissance de l'ordre effectif de tous les modes finis dans le mode infini, soit par la connaissance de la condition ou de la loi de cet ordre, c'est-à-dire du mode infini en tant que totalité abstraite. Aussi, vu que tous les modes infinis se contiennent réciproquement dans tous les attributs, on comprend pourquoi la science rationnelle peut se mouvoir dans un monde d'individus où la partie et le tout, le fini et l'infini, l'image et la notion commune s'échangent perpétuellement comme les deux versants de l'expression de l'infinité en son genre qui définit les attributs. Par suite, en tant qu'elle s'ancre dans l'idée d'un individu conçu en lui-même, cette science est nécessairement adéquate, tandis qu'elle devient abstraite lorsqu'elle descend de cette origine à la considération

extérieure des individus partiels, voire confuse quand elle se met à perdre de vue sa référence à l'idée adéquate dont elle est partie. Il est évident par conséquent qu'il n'y a rien d'irrationnel dans la détermination extérieure des êtres finis, encore que leur connaissance reste nécessairement abstraite lorsqu'elle n'est pas exhaustive, l'abstraction n'excluant d'ailleurs nullement la certitude — comme on le voit dans le cas de la géométrie par exemple. Il est heureux pour l'homme, au demeurant, qu'il en aille ainsi, car la connaissance infinie des choses de la vie est extrêmement rare, si l'on en croit Spinoza, qui avoue avoir pu connaître très peu de choses par le troisième genre de connaissance[55].

Or, loin de contredire Hume, une telle définition de la raison s'accorde parfaitement avec ce que celui-ci entend par la connaissance des pures relations d'idées, dont l'objet est les perceptions composées, et le ressort, une logique de la totalité et des parties analogue à celle de Spinoza. L'exemple des idées de l'espace et du temps suffirait à montrer que les dimensions universelles de l'expérience donnent lieu à une connaissance empiriste correspondant très étroitement à la science ou à la physique rationnelle. D'un autre côté, on comprend maintenant comment la notion d'âme ou d'esprit peut désigner dans les deux philosophies aussi bien l'expression de l'être absolu que celle d'un individu particulier, ou d'un être dans le monde, bref, aussi bien la perspective de la science certaine, ou de Dieu, que le point de vue limité de la personne particulière. Et, si la raison intuitive de Hume semble enfermer la philosophie dans un champ apparemment étroit, en revanche les procédés de la démonstration l'étendent considérablement, au risque de la perdre dans l'abstraction verbale et l'erreur — de même que la raison spinoziste court constamment le danger de retomber dans la pure imagination —, car la science certaine couvre en vérité tout le champ de la philosophie authentique, c'est-à-dire, à sa façon ou selon la vérité, tous les êtres. En effet, les relations qui pour la croyance ne sont qu'extérieures ou contingentes — à cause de la limitation extrinsèque de l'être que la représentation du réel impose à l'existence absolue —, se présentent par contre à la raison comme des relations d'idées nécessaires, au sein d'une perception composée dont l'existence absolue coïncide avec celle de la nature. C'est ainsi par exemple que la causalité, qui dans son usage extérieur ne relève pas de la raison, pouvait

55. TIE; S II 11.

pourtant être parfaitement comprise par l'intuition lorsque le philosophe en faisait son objet en abandonnant l'attitude de la croyance. Comment douter alors que la science de la nature ait chez Hume aussi son rapport à la pure philosophie, ainsi que le jeune auteur du *Traité* le soulignait dès l'introduction de cet ouvrage[56] ?

Est-ce à dire que les sciences empiriques doivent faire place à la science à priori? Non point; car ce n'est pas la même curiosité que les deux formes de connaissance satisfont, encore qu'elles visent bien le «même» monde. La philosophie ne nourrit pas la croyance, qui veut des prévisions et des probabilités, tandis que la science ne donne que des vérités éternelles et nécessaires, après avoir suspendu la croyance dans le scepticisme. Or les déterminations des modes, ou des composants et des composés, les uns par les autres ne sont pas identiques aux déterminations de la causalité qui lie les existences probables, mais elles constituent les définitions des rapports d'implication nécessaire des parties dans leur tout. Et ici, les relations — celles de l'espace et du temps notamment — apparaissent sous un tout autre jour que dans l'opinion des agents ou acteurs humains.

Le temps, par exemple, est un modèle de la relation extérieure. Par lui les êtres se rapportent les uns aux autres en franchissant les bornes de l'actualité ou du présent, au point qu'ils semblent aller jusqu'à dépasser les frontières de l'existence — de l'existence réelle ou actuelle du moins. Autrement dit, la succession paraît rejeter dans la plus parfaite extériorité ses divers moments, si bien que le lien de l'expérience actuelle avec le passé ou l'avenir peut symboliser puissamment l'extériorité des choses du monde commun. La croyance et les passions — en tout cas celles qui sont les plus illusoires, l'espoir et la crainte — sont dans la durée et coupées par la succession de leurs objets, suspendus dans la probabilité. C'est pourquoi la raison nécessaire ne peut pas faire partie du temps, comme la croyance, mais doit être reconnue comme éternelle, ou, en d'autres termes, comme atemporelle. S'ensuit-il toutefois que le temps demeure totalement étranger à la raison? Si oui, alors Hume a raison d'être sceptique face à toute physique rationnelle, et la détermination des essences finies du spinozisme ne peut rien avoir affaire avec l'ordre successif de l'expérience commune. Dans ce cas, on comprend d'une part la tendance de

56. THN 1,i; H I 306.

Hume à limiter la science stricte à la connaissance de relations de type mathématique, et d'autre part le saut qui existe entre la physique rationnelle spinoziste — également de type mathématique — et l'expérience des faits singuliers. En vérité les deux philosophes conçoivent ici une distinction très similaire entre les objets de la certitude, libres de toute relation temporelle, d'une part, et les objets de la probabilité, pris dans la durée, d'autre part.

Cependant, une telle dissociation rendrait la philosophie incapable de comprendre le temps et laisserait ainsi tomber en quelque sorte toute la vie commune hors de l'être. C'est pourquoi la science ne s'élève pas à la vérité par une telle négation, la vérité n'excluant rien de ce que l'erreur contient de positif; or la durée, la succession, sont des relations aussi effectives que les rapports spatiaux par exemple. Aussi Hume rencontre-t-il effectivement la succession dans l'analyse philosophique et en découvre-t-il la nécessité ou l'éternité propre. Autrement dit, le philosophe conçoit l'être absolu du temps comme de toutes choses, en tant que le temps est aussi une relation d'idées, dans la mémoire par exemple, ou dans cette perception extrêmement composée qu'est l'esprit. Seulement la temporalité que l'analyse philosophique découvre à l'origine de la causalité successive n'est plus celle que se représente la croyance, toujours prise dans un moment de cette succession et séparée des autres instants; non, la temporalité se présente à la raison comme la relation constitutive de l'extériorité, dont elle se révèle être la cause immanente*. De même, Spinoza, en tant que physicien rationnel, ne se contente pas d'emboîter les essences dans une atemporalité purement négative par rapport à la durée. Non, les modes finis sont déterminés à être et à agir[57]. Certes, l'action n'implique pas obligatoirement le temps, dans la mesure où la causalité peut être purement immanente; mais elle ne l'exclut pas simplement non plus. Car l'action du mode fini est son conatus même, c'est-à-dire l'appétit ou le désir, la joie et la tristesse, bref, les modifications temporelles des modes aussi. Car l'homme, plongé dans la durée, à distance de ses fins et cherchant les causes des choses hors d'elles, n'en reste pas moins une expression finie de Dieu. Or cet ordre dans lequel se déroule la vie commune, l'ordre des passions par exemple, n'échappe pas à la science rationnelle**, encore que le philosophe ne le perçoive pas à travers le désir d'un individu particulier, dans

57. E 1,28; S II 69.

l'extériorité temporelle — c'est-à-dire à travers la projection de fins passionnelles, à l'instar des mauvais moralistes[58] —, mais sous l'aspect de l'éternité, comme c'est le cas dans les relations d'idées humiennes. Du reste, le nécessaire et le contingent ne se confondent pas pour autant, car la nécessité est propre à l'être en soi (ou en Dieu), tandis que la contingence désigne le côté extérieur de toute relation, la pure manière d'être des choses (comme croyance, par exemple), ou leur être mode, leur être en un autre*.

Finalement, par delà les différences de langage, de style, d'opinions et de technique, les deux philosophes se rejoignent dans la définition d'une philosophie authentique, qui est la connaissance des choses dans leur nécessité ou sous l'aspect de l'éternité. Pour définir cette science et la distinguer de l'opinion, on peut soit opposer l'entendement à l'imagination, tout en maintenant que l'imagination ne se situe pas hors de l'entendement, mais en lui, en tant qu'une de ses parties finies soit identifier au contraire la pensée et l'imagination pour distinguer en elle des façons de penser diverses, selon que l'esprit s'en tient aux certitudes de la raison ou qu'il pèse plutôt les choses en fonction de la croyance et de la probabilité. De même, suivant la méthode choisie, et suivant le modèle utilisé pour définir la notion de cause, d'un côté la nature sera dite déterminée nécessairement par sa cause, qui est précisément la certitude, si bien que les choses sont les objets d'une science certaine saisissant tout être sous l'aspect de la nécessité et de l'éternité, étant entendu que les causes intéressant la physique rationnelle ne se confondent pas avec celles dont se soucie l'opinion et qui restent, elles, contingentes à cause de leur référence extérieure aux passions ou à l'imagination; de l'autre côté, le monde tel que nous l'expérimentons dans la vie active — ou les matières de fait — sera décrit comme non susceptible d'un savoir certain, parce que le déterminisme ne renvoie pas à la nécessité absolue de l'être mais aux probabilités de l'existence réelle ou représentée, de sorte qu'il faut revenir à la pure analyse des perceptions ou des relations d'idées pour découvrir la nécessité qui soutient et comprend toute probabilité — c'est-à-dire le système constitué de la nature —, quoique cette science certaine suppose un point de vue qui n'est plus celui de l'homme actif, luttant au cœur du monde pour assurer sa survie. Mais, quelle que soit la

58. E 3,p; S II 137.

solution choisie, il faut constater aussi l'existence d'un lien entre la pure intuition et la croyance ou l'opinion; car il y a entre elles un passage par lequel, paradoxalement, l'intuition sort d'elle-même dans la démonstration, où elle rencontre, dans l'abstraction rationnelle, l'imagination — dont la caractéristique est précisément l'abstraction —, si bien que ce mode de connaissance intermédiaire qu'est la démonstration explique d'un côté que la nécessité puisse se perdre dans la contingence, et de l'autre que le salut de l'imagination et du monde demeure toujours possible.

SAGESSE ET BÉATITUDE

LA QUÊTE DU BONHEUR

1

L'effort du philosophe tend au premier chef à distinguer la vraie science des simples opinions afin de ne pas confondre le savoir ou la certitude avec les calculs et les prévisions contingentes de la vie pratique. Néanmoins cette séparation ne peut pas conserver non plus une valeur absolue, puisque la philosophie représente une activité humaine, soumise elle aussi aux conditions générales de l'action, c'est-à-dire à la probabilité. Dans ces circonstances, la connaissance paraît déchirée entre ses deux natures: pure vérité ou certitude d'un côté, elle n'en reste pas moins de l'autre une entreprise humaine vouée à la contingence comme tout acte partial ou partiel. Or aucun de ces aspects ne semble pouvoir expliquer l'autre, car la vérité se confond immédiatement avec l'existence absolue, tandis que sa recherche traverse la représentation et les signes. En outre, alors que la certitude repose éternellement en soi, et cela en toute qualité quelle qu'elle soit, l'action se développe par contre dans le temps, vise son but à distance et dissocie l'être en des classes opposées de qualités, en biens et en maux. Or, comme il ressort de la critique des religions, toute tentative de parvenir à la certitude et de définir Dieu à partir des catégories de l'action ou des passions est délusoire. Certes, à l'inverse, la science vraie — ou Dieu — comprend tout; certes toute existence comporte sa certitude, et Dieu est en chaque être; la vraie philosophie est donc partout accessible. Pourtant cette omniprésence du vrai rend sa quête paradoxale plutôt qu'elle n'en explique la possibilité. Car ne vivons-nous pas toujours et nécessairement dans la vérité? Et cette compréhension de la vie et du monde dans la

vérité n'est-elle pas si entière que même l'erreur, dans son opposition à la simple vérité probable, ne sort pas encore de la vérité absolue? Bref, l'entreprise philosophique en tant qu'elle est une action parmi d'autres, ne se résume-t-elle pas obligatoirement à un calcul de probabilités, à un art de maîtriser l'opinion et de régulariser la croyance? Alors y a-t-il un sens à vouloir fonder la philosophie sur la certitude? Et d'ailleurs n'est-il pas absurde de vouloir tirer de la certitude une règle de conduite quelconque, ne serait-ce qu'une méthode pour la conduite de la pensée? Enfin, si une telle déduction est impossible, que pourra bien signifier l'idée spinoziste que le bien suprême est la connaissance? Car les valeurs diffèrent de la certitude autant que l'opinion de la science, voire autant que le faux du vrai, attendu que le bien se définit par le rapport de certaines choses au désir de l'homme et introduit dans le monde une distinction partiale entre les êtres, tandis que la vérité ne connaît par contre aucune division et reste identique à l'être sous tous ses modes. Absolument, en effet, les maux ne sont-ils pas vrais au même titre que les biens? Or, si tel est le cas, la philosophie paraît n'avoir aucune portée morale, et elle semble encore moins se prêter si peu que ce soit à devenir elle-même le but d'une sorte d'action par excellence.

Dans ces conditions, il semble que la sagesse doive se tirer entièrement de la simple connaissance pratique, c'est-à-dire de l'expérience de la vie ou de la méthodisation empirique des processus de pensée de la vie courante[1], de sorte que le sceptique a encore une fois raison de suspendre toute la vie humaine dans le doute, quand bien même ce triomphe n'est plus celui du sceptique fanatique qui croit toujours pouvoir faire de sa science absolue — c'est-à-dire de son doute absolu — un principe de conduite, mais celui seulement du sceptique modéré ou mitigé qui prive si bien l'action de certitude que la sagesse peut être abandonnée entièrement à l'instinct ou à l'opinion. En effet, dans cette attitude, le rôle moral de la philosophie proprement dite se réduit à donner l'avertissement de ne pas prendre les principes de la morale pour des vérités absolues; après quoi elle cède la place à la prudence, aux enquêtes empiriques et à la raison causale.

Assurément, le scepticisme mitigé ne retire pas à la philosophie toute influence sur la conduite du philosophe, car, chez les

1. EHU 12,3; H IV 133.

hommes dominés par la passion de la vérité, les nécessités de la correction des erreurs entraînent non seulement un ordre spécifique du langage, mais aussi une conduite particulière, ordonnée au but de cette passion dominante. Dans cette mesure, il est vrai que chez certains — chez les philosophes — la vérité induit un comportement précis et fonde une certaine sagesse. Cependant, en fait, l'origine de cette sagesse réside plutôt dans la passion du vrai que dans le vrai en soi, même si, sans doute, les passions ne diffèrent pas réellement de leur objet — car il resterait à montrer que le vrai en soi et le vrai en tant qu'objet de la passion sont identiques. Or, attendu qu'aucune passion n'est nécessaire dans l'ordre du monde réel, il s'ensuit que la vérité n'a jamais de valeur hormis celle que lui prête la disposition psychologique de certains hommes. Autrement dit, quand bien même la passion du vrai implique un mode de discours et une sagesse précis, il ne découle pas de là que la valeur de cette sagesse soit supérieure à celle de tous les autres modes de conduite causés par les autres passions. Au demeurant, comme Hume, Spinoza acquiesce entièrement à cette conclusion lorsqu'il reconnaît que la raison n'a pas sur l'action humaine un droit plus grand que n'importe quelle passion, aussi folle paraisse-t-elle[2].

Ainsi, paradoxalement, la quête de la certitude et de la sagesse fondée sur la philosophie ou la vérité a dans la contingence son origine et sa demeure. Dans ces conditions, pourquoi nous efforcer encore à tout prix d'atteindre la vérité afin de l'instituer comme norme de notre action? Et, supposé que nous ayons des raisons de choisir cette norme plutôt que d'autres, comment définir l'action «vraie», ayant pour valeur et pour fin la «vérité»? Car la vérité peut-elle devenir un bien, voire le bien suprême? Ne signifie-t-elle pas l'absolu, tandis que la valeur désigne seulement un être relatif aux passions? Alors, faire du vrai un bien, ne serait-ce pas vouloir concevoir une valeur absolue et tenter de former ainsi un concept contradictoire et, partant, impossible? Bref, si la raison forme le cadre absolu de toute existence et de toute vie, n'est-il pas absurde de se soucier encore de vivre selon la raison, comme si l'on pouvait effectivement exister hors de l'être ou de la vérité?

2

A vrai dire nous savons que la raison éthique ne correspond pas à la raison absolue, mais seulement à la raison passionnelle

2. TP 2,5; S III 277.

et causale qui naît avec la probabilité et dans la contingence. C'est pourquoi la vérité qui concerne l'éthique n'est pas la certitude absolue en deça de toute valeur, mais seulement la valeur qui s'oppose au faux comme le bien au mal. Bref, le vrai de l'éthique est le bien que vise cette passion fondamentale de l'imagination qu'est la croyance ou la raison causale, et grâce à laquelle se constitue le cadre de l'action réelle, c'est-à-dire une réalité dont l'être n'est justement que celui de l'objet vrai ou du bien de la croyance — ce pourquoi en ce sens «vrai» et «réel» peuvent être synonymes. Or, ceci dit, comme toutes les passions se rapportent à la réalité des choses, elles présupposent toutes également la croyance, et tous les biens se rapportent ainsi à la vérité qui définit la raison causale et passionnelle. Il est par conséquent licite dans cette mesure de fonder la sagesse sur la raison; non pas parce que la raison serait supérieure aux passions, mais parce que les passions présupposent la croyance, c'est-à-dire la curiosité, jusque dans les personnes où cette passion n'a pas la prépondérance marquée qu'elle a chez le philosophe.

Pourtant il va de soi aussi que la sagesse née de cette raison passionnelle ne peut pas former une règle de conduite absolue menant à un bonheur parfait. Car, comme Hume le fait remarquer, en tant qu'ils dépendent de la vérité probable, qui n'exclut jamais son contraire, tous les biens restent relatifs à des maux auxquels ils se mélangent plus ou moins. Du reste l'expérience est là pour nous montrer que, dans la réalité, le bien et le mal se confondent constamment et que le bonheur et la misère, la sagesse et la folie, la vertu et le vice sont très voisins, rien dans la nature n'étant pur et d'une seule pièce. La loi universelle semble même vouloir que plus un bien est grand et désirable, plus le mal qui l'accompagne soit aigu et redoutable. Davantage même, non seulement la réalité ne comporte aucun bien pur, mais jusqu'à l'imagination, jusqu'à la fantaisie la plus libre demeurent incapables de former l'idée d'un état ou d'une situation propre à satisfaire notre désir sans aucune restriction[3]. Au demeurant cette relativité des biens, cette imperfection de toutes les valeurs ne représente pas un fait contingent, mais découle au contraire nécessairement de la partialité essentielle des passions; car il va de soi que si même la passion la plus

3. «Good and ill are universally intermingled and confounded; happiness and misery, wisdom and folly, virtue and vice. Nothing is pure and entirely of a piece. () And it is not possible for us, by our most chimerical wishes, to form the idea of a station or situation altogether desirable.» NHR 15; R IV 361.

universelle, la croyance, ne peut viser son objet — savoir la réalité dans son ensemble — que par une division de l'être et l'option consécutive en faveur d'un ordre partiel et probable (le réel par opposition à l'irréel), alors, à plus forte raison, les passions plus particulières, qui s'attachent à un simple objet à l'intérieur de cette réalité, ne peuvent à leur tour définir leur bien que sur le fond général de l'être réel et absolu, qui prend dans cette perspective le sens du mal (à des degrés très variés il est vrai).

Dans ces conditions, le bonheur humain ne se définit pas tant par la science en soi que par la diversité des passions qui, visant chacune leur objet, déterminent pour chaque homme un bien complexe correspondant aux divers aspects de sa nature. Par suite, le bonheur ou le malheur des hommes dépend simplement de deux choses: savoir de la qualité des passions dont chacun est doué, et de la chance que ces passions ont d'atteindre leurs objets au sein de la réalité. En d'autres termes, l'aptitude de chacun à être heureux est déjà déterminée par sa constitution naturelle, et tout particulièrement par le genre de passions qui le dominent. Car, prises en elles-mêmes déjà, les passions visent des biens qui, selon les cas, sont plus ou moins agréables à l'individu qu'elles conduisent. Ainsi, à en croire Hume, les passions d'intensité moyenne, douces, sociables et gaies, produisent immédiatement un bonheur plus grand que les passions violentes, dures, féroces, ou trop languides et tendant à la mélancolie[4]. Aussi la disposition au bonheur ne dépend-elle pas tant de l'adoption d'une meilleure philosophie ou de la justesse de nos opinions, que de la constitution naturelle de nos passions; sans même compter que l'amour du vrai fait également partie de cette constitution individuelle. Bref, les hommes sont naturellement déterminés à atteindre chacun certains degrés de bonheur ou de malheur de par la nature passionnelle qui les définit, d'autant que c'est aussi la nature de ses passions qui détermine pour une grande part le caractère harmonieux ou discordant des rapports que chacun aura avec le milieu dans lequel il doit vivre. En ce sens, notre bonheur ne dépend pas du tout de notre choix. En effet, comme le déterminisme naturel vaut tant pour l'âme que pour le corps, et comme il ne tolère ni volonté absolument libre ni miracles extérieurs, la structure de notre caractère personnel n'est pas plus à notre

4. *The Sceptic*; H III 220.

disposition que celle de notre corps, et nos qualités morales nous sont données comme nos qualités physiques[5].

Inutile par conséquent de prêcher les bonnes dispositions de caractère comme s'il suffisait de désirer le bonheur pour se donner aussitôt les passions les plus aptes à l'atteindre. C'est pourquoi nous pourrions savoir quelle constitution rend l'homme le plus heureux sans approcher nous-mêmes si peu que ce soit du bonheur, pris que nous sommes dans les passions qui nous constituent. Dans ces conditions, supposé que la philosophie puisse effectivement fonder la véritable éthique et définir la sagesse authentique ou le vrai bonheur humain, cette science resterait bien vaine tant qu'elle ne pourrait pas réformer notre caractère et nous faire atteindre effectivement le bonheur qu'elle nous montre. A moins, il est vrai, que l'imagination du bonheur soit déjà agréable en soi, ce qui est généralement le cas. Toutefois la poésie paraît plus apte que la philosophie à nous réjouir par de belles images. La vraie science n'est pas à rejeter néanmoins, dans la mesure où il existe des hommes pour qui elle est un objet désirable en soi. Et, comme la passion du vrai anime puissamment certains esprits, comme elle n'est d'ailleurs absente de personne, si étouffée soit-elle par les passions particulières, il n'est pas entièrement vain de chercher à établir le modèle de l'homme heureux, malgré qu'il ne nous transforme pas immédiatement à son image. Cet idéal satisfera au moins notre curiosité et les désirs d'agir qui peuvent s'y lier.

Or rappelons que Hume répartit les biens dans trois catégories selon leur mode de rapport à l'homme et à la réalité: premièrement la satisfaction intime de l'âme, dont nous pouvons toujours jouir avec la plus parfaite sécurité, la passion y rencontrant son objet presque sans intermédiaire; deuxièmement les avantages extérieurs de notre corps, qui sont exposés aux aléas des accidents heureux ou malheureux de la vie; et troisièmement les biens extérieurs que nous acquérons par le travail ou les hasards les plus divers, et qui, outre qu'ils sont également sujets aux accidents habituels, font encore l'objet de la convoitise des autres hommes qui, vu la rareté de ces biens et la relative facilité de s'en emparer, nous les disputent et cherchent constamment à nous les prendre[6].

5. «The fabric and constitution of our mind no more depends on our choice, than that of our body.» *The Sceptic*; H III 221.

6. «There are three different species of goods, which are possess'd of; the internal

Ces biens extérieurs sont d'ailleurs, de par leur capacité de changer de propriétaires et de par leur rareté, ceux qui requièrent le remède de la justice ou des lois civiles réglant la propriété. Au vu de cette classification, il va de soi que plus un homme a de passions tournées vers les premiers biens et moins il en possède qui soient orientées vers des biens extérieurs, plus son bonheur est assuré. C'est pourquoi, à l'inverse de l'ordre social, qui vise la sécurité dans les possessions extérieures et la paix entre les hommes dans leurs échanges externes, l'éthique se préoccupe de la sagesse qui vise le bonheur en orientant les désirs vers les biens immanents dont la jouissance est la plus sûre dans toutes les situations. Plus un bien est intérieur à l'esprit et moins il est dépendant des événements du monde extérieur, en effet, plus la passion qui le vise le possédera aisément et plus nous en jouirons. C'est la raison pour laquelle la passion de l'étude, par exemple, est plus favorable à notre bonheur que la passion des richesses[7].

Faut-il en conclure pourtant que le sage doive se replier entièrement dans son esprit pour jouir dans une tranquillité et une sécurité complètes des seuls biens qui lui appartiennent immédiatement? Il pourrait le sembler, s'il était vrai, comme Spinoza le soutient, que la vraie félicité consiste en la connaissance de Dieu et que dans cette connaissance l'âme rejoigne son essence éternelle, indépendante des aléas de l'existence actuelle du corps. Toutefois, quand bien même l'idéal du sage, intérieurement content et indifférent dans son bonheur aux fluctuations du sort, forme effectivement le modèle du bien suprême, il serait illusoire, dit Hume, de se le proposer comme un exemple réalisable pour des hommes concrets dont la nature comporte mille passions diverses échappant à leur maîtrise parce qu'ils n'ont pas de volonté extérieure aux désirs concrets que ces passions font naître en eux. L'impossibilité pour la personne concrète de s'identifier entièrement à un idéal d'homme parfaitement heureux ne signifie pas pourtant que cet idéal soit parfaitement vain. Car, comme l'empiriste doit bien le consta-

satisfaction of our minds, the external advantages of our body, and the enjoyment of such possessions as we have acquir'd by our industry and good fortune. We are perfectly secure in the enjoyment of the first. The second may be ravish'd from us, but can be of no advantage to him who deprives us of them. The last only are both expos'd to the violence of others, and may be transferr'd without suffering any loss of alteration; while at the same time, there is not a sufficient quantity of them to supply every one's desires and necessities.» THN 3,2,2; H II 261.

7. «The passions, which pursue external objects, contribute not so much to happiness, as those which rest in ourselves: since we are neither so certain of attaining such objects, nor so secure in possessing them. A passion for learning is preferable, with regard to happiness, to one for riches.» *The Sceptic*; H III 221.

ter, le modèle du sage, que les philosophes aiment à peindre installé dans le temple de sa sagesse et regardant de là sans en être affecté les vaines agitations des hommes pris, eux, dans la poursuite des honneurs, des richesses, de la réputation et de tous les plaisirs frivoles, cet idéal, dit Hume, si exagéré soit-il par rapport à la nature humaine, n'en frappe pas moins nos yeux d'admiration, engendrant en notre cœur un intense désir. Et, quand bien même la parfaite tranquillité et indifférence au sein du plus parfait contentement nous reste à jamais inaccessible, il demeure pourtant vrai que notre bonheur sera d'autant mieux assuré que nous approcherons davantage de cette perfection[8]. A vrai dire, même si nous pouvions atteindre à cette tranquillité d'esprit et faire preuve d'une force de caractère égale à celle de Socrate ou d'Épictète, cela ne signifierait pas, de loin, que nous aurions quitté la vie réelle et ses nécessités, c'est-à-dire, entre autres, les besoins de biens extérieurs sans lesquels il n'y a pas de vie réelle ou de vie d'homme concrète. Aussi la véritable force de caractère ne peut-elle pas consister pour nous en un abandon pur et simple de la poursuite des biens extérieurs (pas plus que le vrai scepticisme ne peut consister en la suspension absolue de tout jugement), mais seulement en une sorte de mise à distance ou sous tutelle des passions tournées vers l'extérieur, de telle façon que nous puissions agir sans nous laisser décevoir par les échecs, et travailler sans crainte à la réalisation de nos désirs[9].

Pour cela le contentement intérieur doit pouvoir s'attacher à quantité d'actions dont le but premier n'était pas un bien purement immanent à l'âme. Or l'homme possède précisément un sens par lequel il reprend intérieurement pour ainsi dire ses passions, même les plus extérieures, vu que, par son sens moral, chacun éprouve un plaisir particulier à considérer certaines actions — celles des autres, mais aussi et surtout les siennes propres, qui lui sont le plus présentes. Et ce sens moral tend nécessairement à rendre heureux l'homme vertueux, quel que soit par ailleurs le succès de ses entreprises, puisque, grâce à lui,

8. «Conscious of his own virtue, say the philosophers, the sage elevates himself above every accident of life; and securely placed in the temple of wisdom, looks down on inferior mortals, engaged in pursuit of honours, riches, reputation, and every frivolous enjoyment. These pretensions, no doubt, when stretched to the utmost, are, by far, too magnificent for human nature. They carry, however, a grandeur with them, which seizes the spectator, and strikes him with admiration. And the nearer we can approach in practice, to this sublime tranquillity and indifference (for we must distinguish it from a stupid insensibility) the more secure enjoyment shall we attain within ourselves, and the more greatness of mind shall we discover to the world.» EPM 7; H IV 236.

9. *The Sceptic*; H III 221.

personne ne peut manquer d'être satisfait à la considération de ses propres vertus[10]; sans compter que les vertus tendent de surcroît à placer leurs adeptes dans la situation la plus heureuse au sein du monde extérieur, puisque l'utilité entre toujours dans les considérations du jugement moral. Ainsi, généralement, la disposition d'esprit la plus heureuse se révèle-t-elle être la vertueuse, qui comporte non seulement la capacité de trouver en soi ses biens immédiats, mais encore, en tant qu'elles agréent au sens moral, les qualités menant à l'action, les passions sociables, la fermeté dans l'adversité, la modération des affections et la prépondérance des plaisirs de l'intelligence, de la société et de la conversation sur ceux des sens[11].

3

Mais qu'est-elle, cette philosophie qui nous apprend que l'homme vertueux est le plus heureux, sinon une sorte de science naturelle de la morale ou une sorte de psychologie? Car la certitude de cette science ne dépasse pas la probabilité, puisqu'il n'est pas absurde d'imaginer que, par chance, un individu vicieux et presque dépourvu de sens moral vive dans un plus grand bonheur que certaines âmes vertueuses mais tourmentées par leur conscience, par exemple (encore que le remord ne soit pas par lui-même une vertu). En fait, on en est réduit à la pure constatation contingente que, dans l'ordre présent des choses, la vertu s'accompagne d'une plus grande paix intérieure que le vice. Seules l'expérience et l'histoire peuvent nous convaincre que l'amitié est la joie principale de la vie humaine et que la modération est la seule source de la tranquillité et du bonheur[12]. De surcroît, outre que cette science demeure incertaine, absolument, on peut douter que son utilité aille au delà de la satisfaction de notre curiosité, vu qu'il ne suffit pas d'imaginer un caractère préférable au nôtre pour l'acquérir. Assurément, nous ne sommes pas rivés à une nature inflexible qui nous serait imposée toute finie à notre naissance, car l'esprit humain n'est pas fixe et immuable, mais il peut se modifier sous l'action de diverses influences, comme le prouvent

10. THN 3.3.2; H II 353.

11. «The happiest disposition of mind is the *virtuous*; or, in other words, that which leads to action and employment, renders us sensible to the social passions, steels the heart against the assaults of fortune, reduces the affections to e just moderation, makes our own thoughts an entertainment to us, and inclines us rather to the pleasures nf society and conversation, than to those of the senses.» *The Sceptic*; H III 221.

12. EHU 11; H IV 115.

les effets considérables de l'éducation et des diverses habitudes sur nos mœurs et notre conduite. Toutefois il n'empêche que, sous ces comportements acquis par artifice, la nature originaire continue à s'affirmer et conserve ses droits. Assurément le désir né en nous à la contemplation de l'idéal du sage n'est pas totalement inopérant, mais les passions des hommes sont multiples, et chacune s'élance vers son bien propre aussitôt qu'elle le peut, de sorte qu'il suffit que le philosophe détourne son attention un moment de son idéal pour que les passions contraires s'affirment et l'emportent déjà. C'est pourquoi jusque sur le sage la nature brute conserve une influence prodigieuse. Et de toute façon, quel que soit son désir de parvenir à la sagesse, il n'est pas toujours au pouvoir de l'homme, par les efforts et l'art le plus constants, de corriger son caractère afin d'atteindre à la vertu à laquelle il aspire. De plus, peu de gens sont philosophes; et encore, sur eux aussi la connaissance de la sagesse a une influence faible et limitée puisqu'il ne suffit pas de désirer la vertu et de la connaître pour la posséder[13] : il reste une différence non négligeable entre le philosophe, qui a trouvé les règles de conduite à suivre pour vivre vertueusement, et le sage qui les suit effectivement[14].

Prises en elles-mêmes, les réflexions de la philosophie concernant les règles de conduite menant au plus grand bonheur, restent trop abstraites pour prendre assez de consistance dans l'imagination et influencer l'action ou vaincre les affections opposées[15]. Et la plus sincère admiration de l'idéal du sage, si elle conduit ça et là à des exploits stupéfiants de vertu, ne parvient pas néanmoins à maintenir longtemps l'homme dans un état de perfection trop éloigné de sa nature habituelle. Aussi quelques exemples exceptionnels d'influence de la philosophie sur l'attitude de certains sages dans certaines situations difficiles ne suffisent-ils nullement à prouver que l'homme puisse coloniser ces sommets de la morale, car il ne suit pas de ce que quelqu'un a accompli quelque chose une fois, dans ces circonstances particulières, qu'il puisse le faire toujours et en toutes circonstances[16]. Non, pas plus que le pyrrhonien ne parvient à soutenir longtemps son doute absolu, le sage

13. «Even upon the wise and thoughtful, nature has a prodigious influence; nor is it always in a man's power, by the utmost art and industry, to correct his temper, and attain that virtuous character, to which he aspires. The empire of philosophy extends over a few; and with regard to these too, her authority is very weak and limited.» *The Sceptic;* H III 221-22.

14. *The Stoic;* H III 205.

15. *The Sceptic;* H III 225.

16. ONR 1; H II 383 (Cleanthe).

stoïcien ne reste constamment dans sa sublime indifférence face au destin.

Le bon sens nous demande en conséquence de reconnaître les limites de notre nature et de nous satisfaire d'un sort moins glorieux. Néanmoins, de ce que le désir vertueux ne transporte pas aussitôt l'esprit entier vers le bien qu'il conçoit, il ne s'ensuit pas que la philosophie et l'idéal de la sagesse deviennent purement inutiles. Car il existe des manières d'organiser notre vie qui inclinent notre conduite du côté voulu. C'est ainsi que, par les règles de la justice, les hommes se contraignent mutuellement à certaines actions non spontanées, ou que, par l'éducation, ils imprègnent plus profondément dans leurs esprits les principes moraux ou les habitudes qui leur semblent bonnes. De la même façon, il est possible de profiter de certaines dispositions de notre caractère favorables à la réalisation de notre idéal pour créer durant les périodes heureuses des habitudes qui deviendront capables de lutter contre les assauts des passions contraires dans des circonstances plus difficiles. De cette manière l'homme peut du moins approcher un peu de la sagesse dans les conditions normales de la vie. Certes, il est vrai que cette formation de bonnes habitudes présuppose l'existence de passions assez fortes allant déjà dans le sens de la vertu que nous cherchons à renforcer et à acquérir plus entièrement, de sorte que seuls les caractères déjà doués naturellement d'une vertu satisfaisante peuvent la faire fructifier encore dans des circonstances favorables[17].

C'est pour ces gens que la philosophie devient utile en donnant au désir vertueux son objet propre et en orientant ainsi habilement une tendance naturelle vers la vertu. L'opération propre de la philosophie consiste alors à modifier et à diriger la passion en précisant l'idée de son objet par le moyen de la raison causale. En effet, comme la passion considère autant que possible son objet dans son existence réelle et dépend ainsi des relations que la raison découvre en lui — ou dans sa situation réelle, qui fait partie de sa structure aux yeux de la passion —, le philosophe peut suggérer des vues particulières, proposer de nouvelles considérations et faire remarquer certaines circonstances qui auraient échappé à un esprit moins exercé. Par ce moyen, la raison modère ou excite nos passions selon qu'elle leur présente leurs objets sous des vues plus ou moins avanta-

17. *The Sceptic*: H III 223.

geuses[18]. Toutefois il serait faux d'imaginer que la raison puisse de cette façon diriger entièrement les passions, car les divers objets ne provoquent pas toujours les mêmes désirs, et surtout l'activité de la raison est déjà elle-même au service des passions, si bien que la sagacité naturelle des hommes leur fait généralement découvrir spontanément les relations qui leur importent, tandis que les autres relations, trop subtiles pour leur intelligence habituelle ou trop dénuées d'intérêt pour leurs passions dominantes, risquent souvent de rester aussi trop faibles pour influencer leurs désirs.

De surcroît, en tant qu'elle propose aux hommes des règles de morale et un idéal de la sagesse, la philosophie n'est plus la stricte raison ou philosophie, mais seulement une science probable, une sagesse relevant de la prudence, de la raison causale, bref, de la simple opinion. Autrement dit, dans cette fonction morale la philosophie quitte son domaine propre, celui de la science absolue, pour venir prendre le statut de la religion naturelle: elle tombe dans l'hypothèse et devient incapable d'élever l'éthique au-dessus du cours habituel de l'expérience afin de la fonder dans l'absolu (ou en Dieu), si bien que les règles de conduite qu'elle découvre ne diffèrent guère de celles du bon sens ou des réflexions sur la vie courante[19]. Dans ces conditions, la morale semble échapper doublement à la philosophie: premièrement parce que notre nature passionnelle n'est pas à la disposition d'une libre volonté en nous ou d'une vision abstraite du bien le meilleur, deuxièmement et surtout parce que la raison capable d'influencer les passions n'est plus celle qui conçoit les choses dans leur certitude absolue.

A proprement parler, dans la mesure où la philosophie ne signifie pas simplement un mode de recours plus méthodique au bon sens, son influence ne peut s'exercer que de façon indirecte, en modifiant insensiblement notre caractère par des voies détournées plutôt que par une direction immédiate de notre conduite[20]. En effet, les exigences de l'étude philosophique

18. «Here therefore a philosopher may step in, and suggest particular views, and considerations, and circumstances, which otherwise would have escaped us; and, by that means, he may either moderate or excite any particular passion.» *The Sceptic*; H III 224.

19. «All the philosophy () in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience, or give us measures of conduct and behaviour different from those which are furnished by reflections on common life.» (Epicurus) EHU 11; H IV 120.

20. «Perhaps, the chief benefit, which results from philosophy, arises in an indirect manner, and proceeds more from its secret, insensible influence, than from its immediate application.» *The Sceptic*; H III 223.

soumettent déjà par elles seules le philosophe à un certain type de conduite et produisent en lui des habitudes généralement favorables à la sagesse, en tant qu'elles supposent un développement des passions calmes, notamment du tact ou du sens esthétique, au détriment des réactions rapides et spontanées des passions violentes et plus particulières qui ont généralement pour objet une forme sensible telle qu'elle apparaît au premier abord à l'opinion. Au contraire le tact ou le goût implique la capacité de prendre un certain recul par rapport aux objets afin de les examiner plus posément et de former à leur sujet des jugements plus constants. Or, comme le tact est précisément le genre auquel appartient le sens moral, les études philosophiques développent aussi la sensibilité pour la vraie vertu ainsi que, par une conséquence naturelle, d'une part le désir d'accroître sa propre vertu, et d'autre part la capacité de pousser l'analyse des divers biens et de leurs conditions d'existence plus loin que ne le fait le bon sens commun. C'est pourquoi, de l'avis de Hume, un homme cultivé et de goût manque rarement d'être au moins un honnête homme, quelles que soient par ailleurs ses faiblesses, car le penchant pour la spéculation mortifie généralement l'intérêt étroit et l'ambition la plus brute tout en affinant la sensibilité à la bienséance et aux devoirs de la vie[21]. En outre, l'habitude prise d'observer attentivement les choses avant de porter un jugement ne peut être que favorable à la justesse du jugement moral et, par suite, au développement d'un sens authentique du devoir. En effet, de même que la représentation de l'idéal du sage stoïcien, liée à l'essai d'imiter sa sublime indifférence aux coups du sort, nous en rapproche réellement dans la vie courante malgré que nous ne parvenons pas à le réaliser dans sa perfection, de même la prudence sceptique et le rejet conscient de toutes les matières de fait hors de la certitude finissent par former en nous l'habitude de distinguer précisément la certitude, d'une part, et les divers degrés de probabilité, de l'autre, si bien que l'exercice du doute, ou de l'analyse philosophique, nous mène à corriger la tendance naturelle de nos opinions au dogmatisme et nous rend ainsi plus prudent dans la spéculation et jusque dans les réflexions concernant la vie pratique, quand bien même le scepticisme radical ne représente pas en soi une attitude morale possible et ne vaut dans

21. «It rarely, very rarely happens, that a man of taste and learning is not, at least, an honest man, whatever frailties may attend him. The bent of his mind to speculative studies must mortify in him the passions of interest and ambition, and must, at the same time, give him a greater sensibibility of all the decencies and duties of life.» *The Sceptic*; H III 223.

toute sa rigueur qu'à certains moments privilégiés de méditation philosophique[22]. En conséquence, si la philosophie influe favorablement sur la conduite de ses adeptes, c'est en vertu de la parenté de la passion du vrai avec la raison — entendue comme l'ensemble des passions calmes et la faculté d'établir des rapports de faits —, plutôt que de par sa nature même ou de par sa capacité de fonder une éthique sur la science certaine. Bref, la relation de la curiosité à la sagesse demeure en fin de compte purement contingente.

4

Spinoza ne peut évidemment pas souscrire à cette conclusion attendu que, selon sa doctrine, la vertu se confond avec la science. Certes, il est vrai que la raison dont dépend l'éthique n'est pas identique à l'intuition absolue, mais qu'elle se fonde simplement sur l'idéal conventionnel de l'homme parfait. Et dans cette mesure le statut de la sagesse spinoziste est très proche de celui de la sagesse humienne, entièrement déterminée elle aussi par l'idéal contingent de l'homme heureux. Néanmoins, chez le Hollandais, pour conventionnelle qu'elle soit, la raison éthique n'est pas purement contingente, vu qu'elle se fonde toujours sur une notion commune, c'est-à-dire sur une idée vraie et adéquate.

Il n'en reste pas moins que l'identité du bien et du vrai demeure purement médiate dans l'éthique, puisque la sagesse, la philosophie et la vraie morale ont pour fonction de faire retrouver à l'homme la vérité, l'absolu ou le bien suprême qui lui manquent d'une certaine façon dans sa vie concrète; d'où il suit que l'éthique consiste effectivement en une sorte de renaissance paradoxale du vrai, de l'absolu ou de l'éternel au sein de l'illusion, du relatif et du contingent. Dans ces conditions il va de soi que, ici comme chez Hume, le chemin de la vertu doit se frayer à travers les hasards et l'incertitude de la vie humaine, car le sort de l'homme dans le monde extérieur est celui d'une partie infime de la nature, ignorante et sujette à mille accidents dont les lois dépassent le champ de son imagination limitée.

22. «Though the mind cannot, in Stoicism, support the highest flights of philosophy, yet, even when it sinks lower, it still retains somewhat of its former disposition (). In like manner, if a man has accustomed himself to sceptical considerations on the *uncertainty and narrow limits of reason, he will not entirely forget them when* he turns his reflection on other subjects; but in all his philosophical principles and reasoning, I dare not say, in his common conduct, he will be found different from those, who either never formed any opinions in the case, or have entertained sentiments more favourable to human reason.» (Philo) ONR 1; H II 383-84.

Étant donné que Dieu est la cause absolue et que sa connaissance et son être sont la condition de la connaissance et de l'être de toutes choses, vu que, de plus, notre âme se définit par sa connaissance, il s'ensuit que la connaissance de Dieu est le plus grand bien de l'âme, ce qui lui est le plus utile; et cet acte d'intelligence de l'absolu constitue sa plus grande vertu, puisque l'esprit est d'autant plus actif qu'il comprend davantage, et que l'idée de Dieu est infinie[23]. Et pourtant il n'y aurait guère de sens à définir Dieu comme le bien suprême tout simplement. Car en soi Dieu est l'absolu et non le bien, qui est, lui, toujours un relatif, dépendant d'un désir. Aussi la connaissance ne devient-elle le bien suprême qu'en tant que vertu de l'âme. En ce sens la science n'a pas de valeur absolue: elle n'est bonne ou utile que pour un conatus particulier, et la bonté de Dieu est relative à ce conatus en tant qu'il en fonde et conserve l'être. C'est pourquoi le fondement de la vertu se définit comme l'effort pour conserver son propre être, car la félicité, le bien ultime, consiste d'abord et finalement en ce que l'homme peut conserver son être. En effet, seul ce bien a une valeur définitive pour un individu particulier, seul il n'est plus utile ou relatif à rien d'autre, la félicité qu'il donne représentant pour ainsi dire la joie réfléchie ou absolue[24]. Il semble donc que si la connaissance de Dieu est effectivement le bien suprême, c'est dans un sens relatif seulement, en tant qu'elle est pour l'âme le premier utile, ce sans quoi l'esprit humain perdrait son être, tandis que la conservation de cet être paraît représenter en quelque sorte le bien absolu de l'homme, le fondement ultime de sa vertu, la félicité, bref, ce en vue de quoi jusqu'à l'idée de Dieu est bonne et utile. Car, encore une fois, l'absolu n'a pas d'attributs moraux, si ce n'est dans la perspective de la raison éthique, dont le fondement est le conatus de l'individu humain.

Dans cette mesure toute l'éthique a sa source dans un conatus particulier, c'est-à-dire, comme chez Hume, dans la contingence ou l'imagination, ou dans ce dont la nécessité échappe à notre connaissance limitée. Et par suite, un certain degré de doute reste attaché à toutes les propositions de l'éthique, de sorte que cette discipline demeure prise dans le domaine de l'opinion. C'est pourquoi la décision de chercher la félicité dans la science

23. E 4,28&d; S II 228.

24. «Sequitur (), virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, & felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. () Sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius, aut quod utilius nobis sit, dari, cujus causa deberet appeti.» E 4,18s; S II 222.

plutôt que dans la gloire et les richesses ne se déduit pas encore simplement de la vérité absolue, mais constitue une option contingente, lors même que le philosophe ne manque pas d'arguments pour appuyer son choix, comme le montrent les premières pages du *Traité* de *la Réforme de l'Entendement*. L'expérience nous apprend quels sont les inconvénients de l'avidité et de l'ambition, mais elle n'assure pas l'ignorant que la voie de la recherche de la vérité soit praticable, ni qu'elle soit effectivement le chemin du bonheur. Dans ces circonstances l'engagement dans la quête du vrai commence donc bien par être une aventure comportant ses propres risques au même titre que les autres routes dans la poursuite universelle du bonheur. Ainsi, comme chez l'Ecossais, même si elle se fonde sur la passion du vrai et s'attache à la quête de la certitude, l'éthique du sage n'en demeure pas moins, en tant que morale envisagée de l'extérieur et proposée à l'homme au sein du monde concret de la vie, un idéal seulement probable*. La philosophie se présente d'abord comme un moyen parmi d'autres d'arriver au bonheur, qui est le seul «bien» valant pour tous de façon incontestable.

Alors, supposé maintenant que la félicité soit à chercher dans la science, quelle pourra être la relation entre la philosophie et notre bien ultime, savoir la conservation de notre être? Si la science parfaite est le bien suprême — c'est-à-dire la chose la plus utile en vue de notre bonheur —, il semble s'ensuivre que la science est bonne dans la mesure où elle nous permet de nous conserver dans la réalité et, partant, de satisfaire notre désir propre, qui est l'ensemble harmonieux de nos passions. Bref, la science paraît trouver son utilité dans le fait qu'elle fonde une technique au service de notre vie d'hommes dans le monde réel. Et effectivement, afin d'arriver à acquérir la nature plus parfaite ou le bonheur que nous désirons, il est nécessaire, selon Spinoza, de connaître la nature assez pour parvenir à cette fin, et de former une société telle que le plus grand nombre possible de nos semblables y arrivent facilement et avec sécurité; il faut aussi cultiver la philosophie morale et la science de l'éducation afin que les hommes se comportent de la façon la plus adéquate, ainsi que la médecine (la santé étant importante puisque le corps et l'âme sont deux aspects d'une même chose) et la mécanique, qui rend faciles à produire de nombreux biens indispensables et donne ainsi aux hommes du loisir et maintes commodités. Surtout il s'agit de trouver un moyen de purifier et

de réformer l'entendement, attendu que la libération de l'erreur et la capacité de comprendre les choses le mieux possible forment la condition première de toute cette science ou technique dont les hommes doivent espérer leur bonheur[25]. Il est donc évident que la science n'a ici aucune valeur en soi, mais qu'elle est tout ordonnée au désir d'atteindre l'idéal de l'homme heureux que chacun forme plus ou moins clairement ou confusément dans son esprit. Quoique la science représente la chose la plus utile, elle n'est pourtant dans ce contexte qu'un moyen ou un outil. C'est pourquoi la sagesse consiste à utiliser les sciences en les dirigeant toutes vers une même fin, et elle nous demande de rejeter au contraire comme inutile tout savoir qui ne nous rapproche pas de ce but[26].

Une telle conception ne confirme-t-elle pas l'observation de Hume que la raison est l'esclave des passions? Et du reste, dans la mesure où les sciences servent à mieux assurer notre vie dans le monde, elles concernent les matières de fait, c'est-à-dire ces rapports de causalité entre choses réelles singulières dont Spinoza avoue aussi qu'elles ne sont susceptibles que d'une connaissance probable ou contingente dans l'intelligence limitée de l'homme. Mais alors, la science qui est utile aux hommes n'est pas tant la certitude philosophique que l'opinion née d'une expérience étudiée aussi méthodiquement que possible, si bien que, comme chez l'empiriste, la philosophie n'a plus d'importance que morale ou pratique, plus d'influence que limitée et indirecte.

Pourtant la science n'a pas qu'une valeur d'utilité par rapport à un bien extérieur à elle; car la connaissance de Dieu est effectivement le bien suprême, en même temps qu'elle est utile et indispensable à tout bien. En effet, en tant qu'il vise un bien, le désir est amour. Or toute notre félicité, tout notre malheur résident en une seule chose, savoir en la qualité des objets auxquels nous attache notre amour[27]. Car nous ne sommes pas

25. «Necessa est tantum de Natura intelligere quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime, & secure eo perveniant. Porro danda est opera Morali Philosophiae, ut & Doctrinae de puerorum Educatione; &, quia Valetudo non parvum est medium ad hunc finem assaquendum, concinnanda est integra Medicina; &, quia arte multa, quae difficile sunt, facilia redduntur, multumque temporis, & commoditatis in vita ea lucrari possumus, ideo Mechanica nullo modo est contemnenda. Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, & quam optime intelligat.» TIB; S II 8-9.

26. «Unde quisque jam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem, & scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur; & sic omne illud, quod in scientiis nihil ad finem nostrum nos promovet, tanquam inutile erit rejiciendum.» TIE; S II 9.

27. «Tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objec-

affectés par les objets que nous n'aimons ni ne détestons, et nous ne détestons que les choses qui sont contraires à celles que nous aimons. Aussi, plus notre amour se fixe sur des biens susceptibles d'être détruits, plus nous avons de risques de devenir tristes; tandis que lorsque notre bien est plus constant, voire éternel, notre joie participe également de ces qualités[28]. Voilà donc une raison importante de désirer la science intellectuelle — et partant, la connaissance de Dieu —, puisqu'elle représente le seul bien éternel possible pour notre esprit.

Toutefois on pourra encore se demander si, à elle seule, l'indestructibilité d'un bien suffit à le rendre plus parfait qu'un autre bien. Car ne pourrait-il pas se faire par exemple qu'un grand bien très éphémère soit préférable à un bien médiocre mais constant, voire inaltérable? Il se peut en effet. Cependant l'avantage de l'amour de Dieu — ou de la science intellectuelle — ne réside pas dans sa seule indestructibilité, mais bien dans son éternité ou dans sa perfection. Or c'est précisément l'être ou la perfection que vise notre plus profond désir, puisque la félicité consiste à atteindre et à conserver la perfection, et non pas simplement à survivre. Mais, répliquera-t-on encore, le désir humain naît à distance de son bien, de sorte que l'amour de l'être ne nous le donne pas encore. Et dans ces circonstances ne peut-on pas devenir aussi malheureux de désirer une perfection éternelle inaccessible, incompatible avec notre existence finie, que de risquer la perte d'un objet aimé singulier et voué par nature à la destruction? N'est-on pas finalement privé de l'un comme de l'autre? Et à bien peser les choses, ne vaut-il pas mieux posséder momentanément un bien moindre et périssable que de désirer vainement un paradis hors de notre portée? Sans doute; mais Dieu — ou sa connaissance — ne représente pas une perfection inaccessible, il est au contraire l'être absolu présent au cœur de tout être. De surcroît la perfection de notre âme est celle d'une idée, c'est-à-dire qu'elle correspond à celle de son objet et devient d'autant plus grande que son objet est plus parfait[29]. Au demeurant cette correspondance va de soi, s'il est vrai que l'idée et son objet ne forment qu'une seule et même chose. Or l'amour n'est qu'une idée conçue sous un certain mode (en tant que rapportée à un conatus ou à une essence particulière), si bien que, mutatis mutandis, la perfection d'un

ti, cui adhaeremus amore.» TIE; S II 7.

28. TIE; S II 7.

29. «Ideae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt.» TIE; S II 39. & E 2,13s; S II 96-97.

amour est également proportionnelle à celle de son objet. En outre, comme l'amour est un mode du désir — ou le désir lui-même dans son principal mode concret —, il s'ensuit que la perfection d'un homme est fonction de la perfection de la chose qu'il aime et désire le plus, ce désir dominant définissant justement sa nature. Par suite, le plus parfait des hommes est celui qui aime par-dessus tout la connaissance intellectuelle de Dieu, et cet homme-là participe nécessairement au plus haut point de la béatitude la plus grande[30]. On voit donc que, contrairement aux apparences, la conservation de son être, l'accession à la perfection de l'idéal humain, la connaissance ou l'amour de Dieu, le bien suprême, la vertu et la félicité sont en vérité une seule et même chose.

5

Dans ces conditions le but de l'éthique n'est plus de fonder la sagesse pratique en déduisant le bien authentique de la pure certitude, car la philosophie se révèle être elle-même le bien suprême, s'il est vrai que Dieu, ou la science intellectuelle, ou la cause de soi, ou la certitude, forme la vraie perfection qui doit s'attirer un amour absolument heureux. Le problème de l'éthique devient donc celui de découvrir comment la vie pratique peut mener à la vraie science ou à la félicité, c'est-à-dire comment la philosophie peut impliquer une certaine sagesse ou des règles de conduite concernant l'action dans la durée. En d'autres termes, si l'amour de la vérité est le ressort de la sagesse, il s'agit alors de savoir par quelle voie l'homme devient sage ou parfaitement heureux. Toutefois, il ne suffit plus ici de se demander comment, par des réflexions judicieuses et prudentes, l'homme peut modifier son comportement, son caractère, son désir ou son essence; non, il faut encore et surtout expliquer comment il est possible d'accéder réellement à la certitude et à la félicité, et reposer ainsi dans cette perspective la question du rapport entre l'ordre réel et l'absolu.

Paradoxalement, même si, d'un côté, le bien est effectivement une valeur relative à un être fini, sans signification pour la nature en soi, de l'autre côté pourtant, le bien suprême de cet être fini qu'est l'homme consiste au contraire en la connaissance

30. «Homo pro natura, & perfectione rei, quam prae reliquis amat, eo etiam perfectior est, & contra; adeoque ille necessario perfectissimus est, & de summa beatitudine maxima participat, qui Dei, entis nimirum perfectissimi, intellectualem cognitionem supra omnia amat, eademque maxime delectatur.» TTP 4; S III 60.

de l'absolu et, de ce fait, en l'accession d'une nature finie à l'être absolu ou infini, si bien que, dans la béatitude, le fini et l'infini paraissent devoir se toucher, le sage se situant en quelque sorte à l'articulation exacte de l'absolu et du relatif, de l'éternité et de la durée, de la nécessité et de la contingence, bref, de Dieu et de la création. De cette façon, dans la recherche de son bien particulier, dans son effort pour se conserver, le mode pourrait en venir à se tourner non plus vers les autres modes dont il dépend extérieurement, mais vers son être absolu qui le constitue de manière immanente en tant qu'expression de Dieu. Or nous savons qu'un tel passage semble impossible, attendu que la relation contingente ne rejoint l'éternité qu'à l'infini — c'est-à-dire dans la nature en tant qu'elle est l'individu suprême —, alors que l'homme se définit au contraire comme un être fini auquel sa partialité interdit la connaissance exhaustive de la nature extérieure. Et pourtant, en quête de la vérité absolue, c'est bien cette union paradoxale entre deux ordres d'être qu'il avait rigoureusement distingués, que le philosophe tente maintenant d'accomplir.

Ainsi, dans le spinozisme également, l'idéal de la sagesse implique-t-il une libération par rapport aux biens extérieurs. Car non seulement la connaissance — qui constitue la nature même de notre esprit — doit être portée à l'absolu, mais l'homme doit encore apprendre à se délivrer assez de ses désirs tournés vers les objets indépendants de sa propre puissance pour pouvoir supporter d'une âme égale son destin quel qu'il soit. Et, comme chez Hume encore, cette autonomie du sage ne se confond pas avec un isolement réel parmi les hommes, mais se lie au contraire à la joie de la société, c'est-à-dire à l'amour des autres et au souci d'organiser cette vie en commun dans la contingence[31]. Toutefois, ici, la félicité du sage est placée à notre portée, dans l'amour de Dieu, et le bien ne se mélange plus nécessairement aux maux, de sorte que l'idéal de la sagesse ne reste plus un modèle irréalisable dans sa perfection.

S'il est vrai que pour l'individu humain la conservation de son être et la connaissance de Dieu sont le même bien suprême, alors il semble s'ensuivre que les vérités intellectuelles se confondent avec les vrais biens de la raison éthique, et l'ordre moral tend à s'identifier à l'ordre de la nature. Dans ces conditions le projet philosophique n'est-il pas finalement d'effacer les distinctions fondamentales que la philosophie avait commencé par marquer avec la plus grande insistance? Si oui, alors la science absolue deviendrait simplement autodestructrice. Néanmoins ce paradoxe ne suffit pas non plus à justifier le scepticisme humien

31. E 2,49s; S II 135-36.

qui limite le bonheur humain à une imitation imparfaite d'un idéal de sagesse d'ailleurs impensable rigoureusement. Non, si cette objection devait rendre absurde l'idée de la béatitude parfaite, elle devrait également porter contre toute certitude et détruire entièrement toute philosophie et, avec elle, jusqu'au scepticisme. En vérité, de même que la certitude n'interdit pas l'existence de la probabilité et de l'erreur, mais la fonde et reste éternellement présente au cœur de la contingence où elle peut toujours être redécouverte, de même l'idée de Dieu n'empêche pas l'existence des esprits finis, mais la cause et s'y exprime de telle sorte que la béatitude habite déjà nos joies et, indirectement, jusqu'à nos tristesses, si bien que nous pouvons organiser notre action de façon à retrouver cette béatitude, comme nous pouvons ordonner notre langage de façon à lui faire exprimer la vérité éternellement présente en tout être.

A vrai dire, chaque joie est déjà une manifestation partielle de la béatitude, vu que la béatitude est la fusion de l'âme et de son idéal, ou l'entière possession de son être liée à la connaissance de Dieu, qui est justement la substance ou l'être de toute chose. Car la joie est un affect ou un désir qui trouve son bien ou son être, et l'âme humaine est l'individu composé de toutes les idées qui entrent dans son idée constitutive, si bien que, les affects étant les idées mêmes considérées dans leurs rapports externes, chaque joie est une idée accroissant son être et tendant à coïncider avec lui, avec sa perfection propre, bref, c'est une idée tendant vers l'adéquation. Par suite, les idées adéquates sont des béatitudes partielles par rapport à notre âme ou à notre désir, tandis que, inversement, notre béatitude consiste dans l'état où l'âme devient adéquate à elle-même en tant que ses idées ne sont plus seulement chacune adéquate en soi, mais encore vraies dans notre esprit et déductibles par conséquent de la totalité de notre âme. C'est pourquoi les vraies joies sont celles qui s'harmonisent dans l'ensemble des idées composant notre âme. En outre, vu que les vraies joies sont des idées adéquates en nous, c'est-à-dire des affects découlant de notre puissance, ou nos actions, l'ordre dans lequel notre raison déduit ces idées est également l'ordre dans lequel doivent s'organiser nos affects pour produire en nous la plus grande joie, la suprême vertu ou la béatitude.

On voit donc que le chemin de la béatitude est celui de la raison ou de la vertu et qu'il consiste à rendre nos affects actifs, c'est-à-dire à déduire nos idées de la totalité même qu'elles com-

posent en tant qu'elles forment notre esprit. Pour y parvenir, il faut bien sûr augmenter autant que possible nos occesions de joie; mais ce procédé ne suffit pas encore à lui seul, car les objets de nos passions sont le plus souvent soumis à l'ordre extérieur de la nature, qui reste contingent par rapport à nous, si bien que, dans cette mesure, comme le constatait Hume, les biens se mélangent toujours aux maux et le pur bonheur nous reste inaccessible. Il faut donc encore détourner autant que possible nos désirs ou nos affects des objets extérieurs et leur substituer d'autres causes, internes à notre âme. Ainsi, en tant qu'un désir trouve son explication en nous, les sentiments d'amour et de haine pour les choses extérieures en disparaissent et, avec ces sentiments, les fluctuations qui en proviennent sont supprimées[32]. Alors, à mesure que nous formons des idées claires et distinctes de nos passions, nous leur retirons leur qualité d'images ordonnées à un objet extérieur, si bien que ces sentiments cessent d'être des passions[33]. Or tous les affects peuvent être déduits de notre âme d'une façon ou de l'autre, en tant que tous font partie à des degrés divers de mêmes individus et ont pour cette raison des propriétés communes, de sorte qu'il n'existe aucun affect dont nous ne puissions former un quelconque concept clair et distinct, au moins abstraitement[34].

Assurément une telle connaissance abstraite ne suffit pas à transformer concrètement une passion en action, et, en fait, Spinoza donne encore raison à Hume ici en reconnaissant que notre empire sur nos passions n'est qu'incomplet, c'est-à-dire que notre pouvoir de comprendre clairement et distinctement nos sentiments n'est pas absolu, mais partiel, de sorte que nous pouvons bien par la raison nous disposer à être moins touché par les événements extérieurs, mais non pas nous libérer entièrement de leur emprise. D'ailleurs, chez le Hollandais non plus, la force de caractère, l'autonomie du sage, n'impliquent pas un replis sur soi et un abandon de l'action dans le monde, car c'est le même appétit qui est dit chez l'homme tantôt agir, tantôt pâtir. Aussi, le même acte qui reste passionnel, accompli dans une certaine perspective, devient actif en tant qu'il est rapporté à la raison chez le sage[35].

32. E 5,2; S II 281.

33. «Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram, & distinctam formamus ideam.» E 5,3; S II 282.

34. «Nulla est Corporis affectio, cujus aliquem clarum, & distinctum non possumus formare conceptum.» E 5,4; S II 282.

35. «Sequitur, unumquemque potestatem habere se, suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare, & distincte intelligendi, & consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur. () Notandum est, unum, eundemque esse appetitum, per

Ainsi l'éthique spinoziste décrit-elle également une voie vers un bonheur imparfait et dont la méthode est aussi l'art de raffermir le caractère de façon que l'individu trouve autant que possible son bien en lui-même et agisse dans le monde avec une certaine indifférence face aux résultats purement extérieurs de ses actions, encore qu'il ne cesse pas, loin de là, d'accomplir les actes ordinaires de toute vie humaine, même s'il les tire maintenant plus des nécessités internes de sa nature que de son esclavage par rapport aux autres choses. Certes, Spinoza attribue à la connaissance un rôle décisif dans la maîtrise de soi, alors que Hume insistait davantage sur l'importance de la constitution naturelle du caractère et des passions qui dominent chacun. Mais, sans compter que d'une part Hume sait aussi que la raison peut transformer les passions par l'interprétation qu'elle donne de leurs objets, tandis que d'autre part Spinoza fonde la raison éthique dans le conatus, ou dans la nature de l'homme en tant que désir, sans même insister sur l'amenuisement de la divergence des doctrines qui s'ensuit sur ce point, dis-je, il faut ajouter surtout que l'éthique rationaliste présente également ici la science comme un moyen de dominer les passions, plutôt que comme une fin.

En effet, Spinoza conçoit la connaissance rationnelle comme un moyen de se délivrer des passions — et, partant, de la tristesse —, ou, si l'on veut, comme un remède pour les sentiments. Car, selon lui, la puissance de l'âme sur ses affects consiste principalement en cinq points: 1°, dans la connaissance des affects, 2°, dans la séparation de l'affect et de l'imagination de ses causes extérieures, 3°, dans le temps, qui finit par donner l'avantage aux affections tournées vers les choses que nous comprenons intellectuellement, 4°, dans la multitude des causes produisant les affections regardant les propriétés communes et Dieu, et 5°, dans l'ordre dans lequel l'esprit peut enchaîner ses affects[36]. Dans tous ces remèdes, c'est par la raison que l'âme se délivre de l'illusion imaginaire et de la fixation passionnelle, et en chacun d'eux la raison est une arme (ou un remède justement) contre l'esclavage passionnel. Car c'est par son pouvoir de résister et de s'opposer aux passions en déconstruisant l'illusion

quem homo tam agere, quam pati dicitur. () Et hoc modo omnes appetitus, seu Cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eadem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur, vel generantur.» E 5,4s; S II 283.

36. E 5, 20s; S II 293.

du monde imaginaire afin d'en délivrer l'esprit, que la raison est bonne et devient la vertu de l'âme. Sa bonté reste donc relative à un bien ultime, seul positif, savoir la liberté de l'individu ou la pleine possession de son être qui constitue sa béatitude. Car, en connaissant ses affects et en les séparant de leur cause externe, l'âme les rend actifs, dépendants de se propre nature. En outre, connaissant par la raison ses affects comme nécessaires, l'esprit voit toujours dans ses sentiments la nature entière à l'œuvre et souffre moins de chacun en particulier[37]. De plus, les actions — les affects nés de la raison — ont cet avantage sur les passions qu'ils se réfèrent à des propriétés communes et demeurent constamment présents, si bien qu'ils peuvent l'emporter à la longue sur les passions[38]. En effet, dans la notion commune, l'imagination devient adéquate à son objet, qu'elle comprend alors toujours de la même façon, l'adéquation de l'objet à son idée rejoignant ici l'adéquation interne de l'idée à elle-même, et la présence immuable de l'image devenant manifestation de l'éternité de l'idée[39]. Or la victoire du tout sur les éléments détachés est toujours aussi dans l'âme celle précisément de l'âme sur les passions, attendu que la raison est toujours aussi raison éthique, les notions communes signifiant également les idées communes à tout homme, celles qui définissent la nature humaine. Par suite, dans la mesure où il a des affects visant des propriétés communes, l'homme est affecté par sa propre nature, si bien qu'il devient libre ou actif. Et de tels affects ont encore pour eux un avantage dans la lutte des images: ils ont une multitude de causes extérieures qui les rendent sans cesse présents et renforcent mille fois cette présence[40]; sans compter que chacune de leurs causes extérieures particulières perd d'autant de son importance qu'elle collabore avec un plus grand nombre d'autres pour produire son effet, si bien que l'imagination reste moins fixée ici dans la représentation de ses objets extérieurs et permet ainsi à la pensée de saisir ensemble les pseudo-causes de son affect, c'est-à-dire de les déduire rationnellement à partir de leur vraie cause, à savoir justement la propriété commune qu'elles étaient censées produire dans la perspective imaginaire[41]. Enfin, dans la mesure où

37. E 5,6; S II 284.
38. E 5,7; S II 285.
39. «Affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates, quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), & quas semper eodem modo imaginamur.» E 5,7d; S II 285.
40. E 5,8; S II 286.
41. E 5,9&d; S II 286-87.

les affects sont ordonnés selon un ordre intellectuel, ils sont plus difficiles à renverser et à soumettre pour les images nées au gré des événements contingents de la réalité extérieure, car, disposés intellectuellement, les affects reproduisent dans l'extériorité imaginaire l'ordre immanent et immuable de la causalité rationnelle, de telle sorte que chaque affect singulier tient dans cette chaîne à l'âme entière, dont il mobilise toute la puissance dans chaque épisode de la lutte[42].

6

Le salut dépend donc de notre capacité de connaître rationnellement nos affects et de les ordonner selon l'ordre de la raison afin de vaincre les passions — et surtout la tristesse — dans la lutte des images. Toutefois dépend-il de chacun de devenir philosophe? et est-il au pouvoir de la philosophie de rendre sages tous ceux qui voudront bien s'informer des vrais règles de l'éthique? Tant s'en faut. Pas plus que chez Hume, le simple désir de bonheur ou de sagesse ne suffit ici à rendre quiconque heureux ou sage, car le conatus de chaque individu particulier reste une puissance séparée de son être, c'est-à-dire que la nature du mode fini reste à distance d'elle-même dans la mesure où elle a son être en un autre, en l'occurence dans l'ordre entier de la nature en tant que rapporté à cet individu singulier. Non, la raison ne naît pas immédiatement du désir de chaque homme, et nos affects ne tombent pas automatiquement dans un ordre exprimant celui de la raison, car cette immédiateté est contredite par le fait que l'appétit humain est lui-même composé d'affects ou d'images dont l'ordre relatif dépend de la lutte universelle des modes, qui ne trouve sa raison que dans le système entier de la nature. C'est pourquoi le succès de l'entreprise philosophique dépend concrètement du déterminisme naturel général, et non pas de la seule bonne volonté de chacun. Autrement dit, dans le spinozisme également, on ne devient sage que grâce à certaines dispositions naturelles et à des circonstances favorables*. Et Spinoza va jusqu'à renverser l'ordre commun des causes et des effets pour affirmer paradoxalement que nous ne parvenons pas à la vertu en contraignant nos désirs, mais que nous devenons au contraire capable de les contraindre dans la mesure où nous jouissons de la béatitude[43]

42. «Major vis requiritur ad Affectus, secundum ordinem ad intellectum ordinatos, & concatenatos coercendum, quam incertos, & vagos.» E 5,10s; S II 287.
43. E 5,42; S II 307.

— car le déterminisme extérieur n'est pas la cause de la nécessité, mais seulement son expression ou son effet.

Dans la perspective de l'imagination ou de la vie de l'homme dans la durée, l'enchaînement des affects selon l'ordre intelligible ou rationnel qui seul donne au sage la capacité de résister avec constance aux coups du sort et le rend actif au plus haut point, cet enchaînement des images requiert, dit Spinoza, un état particulier de l'imagination (et du corps), où les affects prédominants ne soient pas contraires à notre nature. Alors seulement, dans cet état favorable de la lutte des images, les avantages de la raison se font sentir et les affects commencent à se soumettre naturellement à l'ordre intellectuel[44]. Mais que devient la philosophie dans ce contexte, sinon l'effet de circonstances heureuses, l'activité même de celui qui accède à la sagesse grâce à la raison, ou bien, de l'autre côté, en tant que la philosophie s'exprime dans des œuvres littéraires offertes aux autres hommes, l'une parmi ces circonstances favorables, un simple moyen linguistique d'inciter et de soutenir chez son destinataire l'organisation rationnelle des images*? Dans les deux cas, la sagesse reste le produit de la lutte universelle des modes, produit parfaitement déterminé au point de vue de Dieu ou de la nature, produit contingent en revanche dans la perspective des désirs humains particuliers.

Ainsi, quoique indispensable au bonheur, la science ou la philosophie n'a pas dans le monde le pouvoir irrésistible de produire la sagesse au gré de nos désirs. Et de surcroît, on peut se demander si cet ordre rationnel dans lequel le sage spinoziste enchaîne ses affects est bien la connaissance absolue qui seule échappe au scepticisme, c'est-à-dire à la contingence et à l'imperfection, contraires à la parfaite béatitude. Car en quoi cet ordre intelligible pour l'esprit humain est-il vrai absolument ou expression de Dieu? L'être ne réside-t-il pas, encore une fois, dans l'ordre des passions ou de la nature le plus contraire à notre existence autant que dans les circonstances favorables à notre bonheur? Bref, la raison à laquelle obéit le sage est-elle autre chose que sa vertu, la simple raison éthique? et sa «vérité» est-elle autre chose que son bien? Or les valeurs, en tant qu'elles dessinent dans l'être la figure élargie d'un conatus particulier, restent purement contingentes, relatives à un mode fini et dépourvues de vérité absolue. Maintenant, il va de soi que

44. «Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi, & concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.» E 5,10: S II 287.

l'ordre rationnel dans lequel le sage dispose ses affects est celui de la déduction des actions d'un individu particulier à partir de sa puissance propre. En d'autres termes, cet ordre rationnel des affects c'est rien d'autre que la réalisation de l'idéal de l'homme parfait, c'est-à-dire d'un individu autonome, adéquat à lui-même, libre, dont le conatus rejoint son existence et où la loi de l'individu total explique l'existence et la nature des composants. Par conséquent le sage ordonne ses actions selon la déduction des vrais biens à partir de son bien suprême, de sorte que sa raison dépend toujours de la convention posant le modèle de l'homme heureux et demeure dans cette mesure contingente. Dans ces conditions on comprend que la vertu du philosophe reste toujours abstraite à un certain degré, les affects n'étant connaissables qu'en partie, si bien que l'idéal du bonheur parfait conserve une certaine distance par rapport au désir humain et demeure, comme chez Hume, en partie irréalisable.

Et pourtant l'idéal de perfection humaine garde son caractère paradoxal dans le spinozisme, car cet idéal est à la fois une convention contingente regardant la perfection d'un mode fini, et la perfection nécessairement absolue ou l'idée de Dieu éternellement présente en l'homme comme en tout être. Or ces deux aspects ne font qu'un, puisque la conservation par l'homme de son propre être est simultanément sa vertu propre (ou son bien suprême) et la connaissance de Dieu, de sorte que la raison éthique prise dans sa perfection devient la raison tout court, voire l'intelligence absolue. En effet, quand un esprit humain forme un concept clair et distinct de ses affections en les déduisant de sa propre nature, il les déduit du même coup de l'idée de Dieu d'où provient toute connaissance adéquate. Par conséquent notre esprit peut rapporter par la raison (et donc en partie abstraitement) les images de toutes les choses à l'idée de Dieu dans la mesure exacte où il peut en faire ses actions[45]. Autrement dit, en devenant actif, c'est bien à la science certaine que le sage atteint. Or, dans cette science, le sage déduit ses actes de sa nature et de l'idée de Dieu simultanément, de telle sorte qu'à mesure qu'il comprend intellectuellement ses affects, il perçoit l'idée de Dieu comme leur cause, et, expliquant par la raison ses images comme des modes finis, il conçoit cette cause absolue comme l'autre dans lequel les modes sont, en tant qu'ils

45. «Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.» E 5,14; S II 290.

ont une existence extérieure. En outre, lorsque l'âme forme l'idée vraie de ses affects, elle devient active, elle accroît ainsi sa puissance et, partant, se réjouit. Aussi, vu que l'amour est une joie accompagnée de l'idée de sa cause extérieure, celui qui se comprend rationnellement, lui et ses affects, aime nécessairement Dieu, et l'aime d'autant plus qu'il se connaît mieux[46]. Or cet amour visant la cause de tout, qui ne peut être contredite ou détruite par rien mais se montre au contraire à l'origine de toute action, remplit l'âme plus et plus constamment que n'importe quel autre sentiment[47]. Au reste, la connaissance de Dieu étant nécessairement adéquate et, partant, toujours active, il est impossible de détester Dieu, son idée ne s'accompagne jamais d'aucune tristesse, et l'amour dont il est l'objet n'est menacé par rien[48]. Sans compter que la déduction des affects à partir de l'idée de Dieu sur laquelle se fonde cet amour, exclut de l'âme toute tristesse dans la mesure où elle nous rend actif, car, en comprenant les causes de la tristesse, en en faisant remonter l'origine jusqu'à Dieu — même si c'est encore plus ou moins abstraitement —, nous ne trouvons pas un auteur de nos maux à accuser, mais au contraire nous transformons la tristesse en joie parce que nous rendons ce sentiment actif et lui faisons donc perdre son caractère passif et triste. Ainsi, aimant Dieu, l'homme se donne non seulement une cause constante de joie, mais également le moyen de transmuter jusqu'à ses tristesses en de nouvelles joies[49].

Voilà comment la raison, conduisant le sage à la vertu au sein de la contingence grâce à des circonstances favorables ou heureusement déterminées pour lui (ou encore grâce à des secours internes et externes de Dieu), le porte enfin au bonheur suprême dans l'amour de Dieu.

Toutefois le rapport de la raison à l'objet de cet amour demeure oblique dans la mesure où c'est encore à travers ses affects conçus dans leurs relations extérieures, ordonnées plus ou moins abstraitement selon la loi de son conatus, que l'âme aime Dieu. Dans ces conditions l'amour pour Dieu auquel l'homme accède par l'organisation rationnelle ou la connaissance abstraite

46. «Qui se, suosque affectus clare, & distincte intelligit, Deum amat, & eo magis, quo se, suosque affectus magis intelligit.» E 5,15; S II 290.
47. E 5,16; S II 290.
48. E 5,18; S II 291.
49. «Quatenus Tristitiae causas intelligimus, eatenus Ipsa desinit esse passio, hoc est, eatenus desinit esse Tristitia; atque, quatenus Deum Tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur.» E 5,18s; S II 292.

de ses affects n'est pas encore absolu, parce qu'il ne peut pas exister en Dieu sous cette forme. Car, en tant qu'il reste une figure finie, un désir particulier, un élément de la nature, l'homme continue à se représenter l'infini, la totalité, la nature ou Dieu abstraitement, dans une certaine extériorité, si bien que sa science demeure imaginaire dans cette mesure. Mais il n'y a en Dieu nulle imagination, toutes choses étant entièrement comprises en lui et non simplement représentées. D'autre part, la puissance de Dieu est absolue ou parfaite, elle est toujours égale à son essence et à son existence, de sorte qu'elle ne varie en aucune façon. D'où il suit que Dieu est exempt de passions comme de tout affect — tant de joie que de tristesse, l'une et l'autre impliquant un changement[50] —, et par conséquent il est impossible que l'amour de l'homme pour Dieu soit lui-même en Dieu — ce pourquoi il serait absurde de chercher à se faire aimer de Dieu[51]. Bref, le bonheur inhérent à l'amour affectif de Dieu, si grand soit-il, n'est pas encore la béatitude absolue. Et Hume continue à garder raison lorsqu'il refuse à l'homme la capacité de s'élever à l'entière perfection.

Au demeurant, il est vrai pour Spinoza aussi que la vertu reste désirable même si elle n'apporte pas la parfaite béatitude, mais seulement un plus grand bonheur*, et le Hollandais estime aussi qu'il est encore préférable à tout d'imiter le modèle de l'homme parfait lors même que cet idéal demeure hors de notre portée[52].

50. « Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur.» E 5,17; S II 291.
51. E 5,19; S II 292.
52. E 5,41; S II 306.

LA BÉATITUDE

1

Si Spinoza admet que la recherche de la sagesse est bonne même si la perfection n'est pas accessible à l'homme, il n'entend pas pourtant renoncer à la parfaite béatitude et se contenter d'un bonheur médiocre et incertain, pour désirable qu'il soit en comparaison des autres joies relatives de la vie courante. Car, encore une fois, si notre bien suprême est la conservation ou la possession de notre être, qui s'identifie à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire à la certitude, alors ou bien la certitude reste pour nous lettre morte, ou bien la béatitude n'est pas pour les hommes qu'une chimère. Or, puisque le scepticisme même qui refoule dans la contingence toute notre vie et tous nos désirs, repose encore sur la certitude, il va de soi que le chemin allant de l'homme à l'absolu est non seulement frayable, mais qu'il est également toujours déjà ouvert. Au philosophe donc de comprendre ce paradoxe de l'union entre *le fini et l'infini!*

Les affects en tant que tels sont des images (considérées dans leur aspect dynamique plutôt que représentatif), et ils appartiennent par conséquent au monde réel imaginaire, raison pour laquelle à travers ses affects l'âme perçoit Dieu comme extérieur, comme la totalité de la nature dépassant ses images au sein de la représentation. Or l'esprit ne peut rien imaginer, ni rien se rappeler, ni rien situer dans le temps, si ce n'est dans la mesure où il est l'idée d'un corps durant[1]. En d'autres termes, les affects supposent l'extériorité de la représentation naissant dans l'âme de la lutte des images, ils impliquent le corps durant, qui est le corrélatif de l'âme en tant qu'imagination. C'est pourquoi l'homme, dans sa vie concrète, semble devoir être irrémédiablement éparpillé dans l'extériorité et soumis aux passions. Néanmoins, comme les objets de l'imagination sont des modes qui ont leur être en un autre dans lequel ils sont parfaitement compris selon leur nécessité immanente — qui ne

1. E 5,21; S II 294.

devient extérieure que pour l'imagination —, il existe de chaque mode fini, pris dans la durée, une idée adéquate et, par suite, il y a nécessairement en Dieu une idée de chaque corps humain particulier, idée vraie qui en exprime l'essence sous le point de vue de l'éternité[2]. Il s'ensuit que, dans la mesure où elle est l'idée de cette essence éternelle du corps, l'âme est éternelle également et ne s'explique plus par la lutte des images ou l'imagination, si bien qu'elle ne subit pas le sort de l'homme concret pris dans la vie extérieure, seul sujet à la durée et à la destruction (comme à la naissance d'ailleurs). Autrement dit, une fois l'illusion de la réalité extérieure détruite, notre personne disparaît aussi en tant que partie de ce monde représenté, sans pourtant que l'être vrai de ces réalités en soit affecté, de sorte que notre esprit subsiste dans son essence éternelle[3]*.

Or si nous avons une essence éternelle, nous participons dans cette mesure de la cause de soi, vu que l'éternité est l'essence même de Dieu en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire[4]. En d'autres termes, en tant qu'elle se connaît adéquatement, elle et son corps, notre âme se conçoit du point de vue de l'éternité, elle a la connaissance parfaite de Dieu, elle se sait dans l'absolu et se conçoit par lui, c'est-à-dire comme possédant nécessairement son être[5]. Or, retrouvant ainsi en elle-même le bien suprême, qui est à la fois l'être et la connaissance de Dieu, et découvrant ainsi en soi la puissance absolue de conserver son être, en même temps qu'elle conçoit cet être ou cette existence dans son essence éternelle, notre âme jouit nécessairement de la béatitude parfaite. Car la connaissance de Dieu qu'a l'esprit lorsqu'il se conçoit dans son éternité n'a plus rien d'abstrait ou de représentatif ou d'extérieur, mais elle est parfaitement immanente, intuitive et concrète. Bref, l'idée de Dieu qu'enveloppe notre essence éternelle est une connaissance du troisième genre, une connaissance certaine de l'individu singulier dans son éternité.

Par suite, la béatitude se révèle d'une nature différente des affects: elle n'est plus due, comme la joie, à un accroissement de perfection, car la perfection dont jouit l'âme dans la pure intuition de son être, est déjà absolue et éternelle[6]. De même

2. a 5,22; S II 295.
3. «Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.» E 5,23; S II 295.
4. E 5,30d; S II 299.
5. «Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, & per Deum concipi.» E 5,30; S II 299.
6. «Beatitudo () in eo consistere debet, quod Mens ipsa perfectione sit praedita.»

l'amour pour la cause de cette béatitude n'a plus rien du mouvement des sentiments éprouvés pour les objets extérieurs, car l'esprit conçoit maintenant la cause de sa béatitude dans l'idée de la cause de soi qui constitue son être même. Cet amour de Dieu cesse donc d'être affectif, car il ne vient plus de ce que nous imaginons Dieu comme présent dans l'ordre de la représentation, mais de ce que nous le concevons comme éternel dans son idée adéquate, si bien que, par opposition à l'amour affectif, il convient de le nommer amour intellectuel de Dieu — le génitif étant ici subjectif et objectif, attendu qu'un tel amour ne peut avoir que Dieu et pour objet et pour cause immédiate[7]. Aussi cet amour n'est-il plus simplement constant, comme l'amour affectif ou rationnel envers Dieu, mais il est effectivement éternel comme la science dont il provient[8]. En outre, cet amour intellectuel, contrairement à l'amour affectif, ne contredit en rien la nature de Dieu, dont il découle au contraire immédiatement et nécessairement, attendu qu'il est lui-même un être absolu ou une idée de Dieu appartenant à l'intellect infini[9]. C'est pourquoi, tandis qu'il est dépourvu d'affects, Dieu s'aime pourtant nécessairement d'un amour intellectuel infini, si bien que tout amour intellectuel est amour de Dieu pour lui-même*, cet amour exprimant le pur rapport à soi de la perfection et n'étant ainsi qu'un autre nom de la cause de soi ou de l'éternité[10].

Loin donc que l'homme n'ait pas accès à la béatitude, il n'existe que de par l'amour intellectuel de Dieu, et son être se confond avec cet amour, puisqu'il n'existe absolument aucun autre être que celui de la substance divine et que celle-ci ne fait éternellement qu'un avec l'amour intellectuel.

2

Sans nul doute le raisonnement de Spinoza prouve que la béatitude existe et qu'elle existe même nécessairement et éternellement, comme l'être absolu. De cette façon il montre également que l'idéal de l'homme heureux n'est pas seulement une simple

E 5,33s; S II 301.

7. «Amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur, sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, & hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.» E 5,32c; S II 300.

8. «Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.» E 5,33; S II 300.

9. «Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat.» E 5,35; S II 302.

10. E 5,36; S II 302.

convention contingente, une fiction obligatoirement mystérieuse ou floue, mais au contraire la raison même de la certitude pour l'esprit humain. En d'autres termes, ce qui, abstraitement, pouvait paraître le fondement contingent de la raison éthique, se révèle à la pure intuition intellectuelle la cause formelle de la vérité dans l'esprit humain et, partant, la vraie condition de la raison la plus universelle. De cette façon l'enveloppement de l'infini au cœur du fini est encore une fois prouvé.

Cependant la possibilité d'un passage entre le contingent et le nécessaire est-elle aussi démontrée du même coup? La distinction de l'âme imaginaire et de l'âme intellectuelle, de l'esprit éparpillé dans la durée et de l'esprit réfléchi dans l'éternité, de l'amour affectif pour les choses et pour Dieu dans la représentation et de l'amour intellectuel de Dieu dans l'intuition certaine, cette distinction ne marque-t-elle pas une fois de plus l'abîme entre l'illusion de la vie temporelle et l'être éternel de la vérité? Ou, si l'on veut, à l'inverse, l'éternité enveloppée en toute chose et jusqu'en toute durée, la béatitude immanente à chaque âme humaine et jusqu'à chaque tristesse, ne rendent-elles pas absurde tout effort pour s'approcher de ce qui n'est jamais loin et pour posséder ce qui nous comprend déjà et que nous enveloppons nécessairement? Si l'âme, en tant qu'idée adéquate, connaît éternellement Dieu et l'aime d'un amour intellectuel différent de l'amour affectif, en quoi ce fait justifie-t-il que nous tendions à privilégier parmi nos affects la joie plutôt que la haine? Comment l'absolu, le bien parfait, pourra-t-il produire la déduction de vrais biens et orienter vers lui des actes contingents dans une sorte de hiérarchie culminant en un bien suprême qui n'aurait pourtant plus rien de relatif et résiderait absolument en tout? Non, la question demeure, tant de savoir comment les hommes ont pu déchoir de leur nature lumineuse et éternelle, de la parfaite béatitude, sans pourtant en sortir véritablement, que de savoir pourquoi certaine conduite contingente peut leur faire retrouver paradoxalement ce qu'ils n'ont jamais vraiment perdu et qui pourtant leur manque d'une certaine façon*.

Toutefois, malgré l'apparence, dans l'amour intellectuel de Dieu, il n'y a pas qu'une sorte de répétition de la cause de soi, signifiant une fermeture sur soi de l'absolu. Si, quand nous aimons Dieu intellectuellement, Dieu est bien la cause de son amour en tant que sujet et objet à la fois de cet amour, l'âme ne se dissout pas pour autant dans une sorte d'être indifférencié, et

elle ne perd pas les qualités qui la caractérisent et la distinguent des autres de telle façon qu'à l'intérieur du monde extérieur elle devient capable d'entrer dans des rapports complexes avec l'ensemble des idées. Non, le Dieu qui s'aime en notre âme est bien simultanément l'être absolu de notre âme elle-même et l'être absolu de toute chose prise dans sa nature propre. C'est pourquoi, si l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu ne diffère pas de l'amour par lequel Dieu s'aime, ni même de l'amour de Dieu pour l'âme, si la béatitude est effectivement la jouissance de la perfection infinie dans laquelle l'âme participe de l'absolu, il n'empêche qu'en un sens, dans la mesure où l'âme reste une essence singulière différente d'autres essences singulières, l'amour intellectuel ne vient de Dieu et ne va à lui qu'en tant qu'il est considéré non comme infini, mais seulement comme s'expliquant par l'essence d'une âme humaine singulière conçue sous l'aspect de l'éternité. Autrement dit, de même que l'esprit humain forme une partie de l'entendement infini, son amour intellectuel de Dieu forme une partie de l'amour par lequel Dieu s'aime[11].

On retrouve également ici la contradiction apparente qu'il y avait dans l'idée de l'âme comme partie de l'entendement infini, l'entendement étant par essence infini, et l'infini étant indivisible. De la même façon en effet, l'amour en tant qu'intellectuel est amour éternel de la perfection, dont l'être est nécessairement infini, de sorte que l'amour intellectuel n'est tel et ne convient à Dieu qu'en tant qu'infini. Néanmoins cette contradiction n'est ni dans l'être ni dans l'entendement, mais seulement dans notre langage, ou entre nos notions abstraites, qui semblent opposer des aspects appartenant en vérité à la même chose. Car nous savons que si l'infini n'admet pas la division, il n'en reste pas moins qu'il est multiple et que la substance est constituée d'une infinité d'attributs exprimant un seul Dieu et existant d'un seul et même être. Existant de par la cause de soi qu'ils expriment et constituent, les attributs sont infinis, et pourtant, en tant que multiples, ils ne sont infinis qu'en leur genre, si bien qu'ils sont compris dans chaque attribut sous leurs deux aspects complémentaires: à savoir comme modes finis et comme modes infinis. Or, comme la substance n'existe pas hors des attributs qui constituent son essence, et comme elle ne se

11. «Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.» E 5,36; S II 302.

distingue de chaque attribut en particulier que de par l'intermodification des attributs — qui n'est donc rien d'autre que l'être même de la substance divine —, il va de soi que c'est le même être qui est à la fois fini et infini, que le fini est une part indivise de l'infini et que le fini enveloppe l'infini tandis que, simultanément, l'infini comprend le fini et le dépasse.

C'est, rappelons-le, parce que tout mode fini enveloppe l'infini qu'il peut se poser comme extérieur aux autres et exprimer ainsi la différence réelle des attributs. L'abstraction — et, partant, l'imagination et la raison — se fonde sur cette propriété; et la représentation consiste simplement dans la visée de l'infini comme extérieur, grâce à l'extension indéfinie du réseau de relations entre la totalité modale et un mode fini dont la puissance infinie n'est plus considérée en elle-même, mais projetée au contraire sur les autres modes, perçus également dans leur pure différence et, par suite, dans leur pure finitude, de sorte que leur explication implique une extension infinie ou un système infini de rapports externes. Ce processus représentatif suppose donc le déplacement de la puissance infinie du mode de référence vers un autre être dont l'étendue infinie comprenne cette puissance comme finie, et donc ce premier mode lui-même comme simple partie finie. Mais de cette façon le mode perd pour ainsi dire en un autre différent de lui son être, si bien que la perspective du mode fini demeure partielle aussi longtemps que cette distance subsiste. Et alors sa perception des êtres devient soit claire mais abstraite, dans la raison, soit mutilée et confuse, dans la pure imagination. Voilà comment la représentation trouve sa condition dans le fait que les âmes peuvent être parties d'un infini dont elles participent, d'un infini qui les comprend et qu'elles enveloppent pourtant, d'un infini qui les constitue entièrement dans leur positivité finie, où il laisse paraître cependant la différence comme manque et erreur.

Si l'existence de l'abstraction peut s'expliquer de cette manière, en va-t-il de même de la connaissance du troisième genre? Car l'intuition ne conçoit-elle pas toujours directement l'infini comme tel en toute chose? Et par suite, si l'amour affectif, imaginaire ou rationnel, peut bien rester partiel, l'amour intellectuel par contre ne devrait-il pas être absolument, exclusivement infini? Tel serait du moins le cas si l'intuition pouvait se limiter à concevoir la pure infinité de la substance qui s'exprime en chaque attribut. Cependant, dans cette hypothèse, la certitude intuitive ne percevrait pas vraiment l'attribut tel qu'il est en

Dieu, c'est-à-dire dans sa vérité, comme un infini en son genre, différent d'autres genres de l'être. C'est pourquoi, étant certitude, la science intuitive ne retrouve pas seulement l'infinité de l'attribut en tout mode, mais revient nécessairement de la connaissance de l'attribut à celle de certains modes particuliers*. Aussi, tandis que la raison recherche à travers la différence l'infini qui la constitue et l'anime, l'intuition comprend en revanche la différence dans l'infini et retrouve le fini dans la perspective de l'infini, ou perçoit la durée du point de vue de l'éternité. Et ainsi s'explique que, en tant qu'il comprend les choses intuitivement, notre esprit soit un mode éternel de la pensée: car, concevant les choses en Dieu, c'est-à-dire comme des expressions de l'infini à l'intérieur d'un attribut, ou encore comme des manières d'être de l'infini dans une pluralité, l'idée qui comprend cette pluralité d'expressions de l'infini — savoir notre esprit en tant qu'éternel — doit elle-même, dans la mesure où elle est cette compréhension, s'identifier à l'être infini de la substance. Et c'est pourquoi l'intuition intellectuelle a dans l'homme pour condition nécessaire et suffisante, ou plutôt pour cause formelle ou adéquate, l'essence de l'âme en tant qu'éternelle[12]**. Cependant, tout éternelle qu'elle soit, en tant qu'elle se situe dans un attribut l'âme n'est pas immédiatement l'être absolu, mais elle exprime l'infini d'une façon particulière et se retrouve donc également comme mode exprimant sa différence d'avec les autres, c'est-à-dire comme un mode de penser éternel déterminé par un autre mode de penser éternel à faire partie d'un système infini de modes infinis en soi, mais finis du point de vue exclusif de ce système. Ainsi, de même que les attributs expriment chacun Dieu et le constituent tous ensemble, de même les âmes des hommes expriment toutes dans leur essence éternelle l'entendement infini et éternel de Dieu qu'elles constituent en commun[13].

La différence entre cette connaissance intuitive de l'âme comme mode singulier et éternel à la fois, et la connaissance rationnelle de l'âme comme partie finie participant à l'entendement infini réside dans le fait que, pour la raison, le point de départ est constitué par des propriétés communes au regard desquelles l'esprit humain apparaît dès l'abord comme un mode

12. «Tertium cognitionis genus pendet a Mente, tanquam a formali causa, quatenus Mens ipsa aeterna est.» E 5,31; S II 299.

13. «Apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, & sic iterum ab alio, & sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum, & infinitum intellectum constituant.» E 5,40s; S II 306.

partiel, tandis que l'intuition a au contraire pour cause formelle ou adéquate l'essence éternelle de notre esprit, et pour objet l'essence éternelle du corps[14]. C'est pourquoi la science intellectuelle ou intuitive peut comprendre sans abstraction comment naît le fini et comment l'infini indivisible peut pourtant, de par la différence de ses genres, donner lieu à une division illusoire, qui retrouve d'ailleurs dans l'entendement infini sa vérité en tant que conception de la différence réelle des attributs et de leur intermodification. Au demeurant, l'intuition ne s'oppose nullement à la raison, mais continue au contraire à fonder immédiatement la raison éthique en lui donnant pour principe de ses déductions (ou pour notion commune première) l'idée de l'essence éternelle de l'âme, dont la raison use ensuite à sa propre manière*. Car nous pouvons concevoir les choses comme actuelles de deux façons: soit dans leur existence en un lieu et un temps déterminé, dans la représentation, soit en tant qu'elles sont comprises en Dieu et qu'elles découlent de la nécessité de la nature divine ou de la cause de soi, dans la pure intuition intellectuelle[15].

3

Comme l'intuition conçoit Dieu dans les choses singulières et comprend celles-ci en Dieu, il suffit que la science du troisième genre nous soit accessible pour que nous soyons effectivement capable de béatitude. Autrement dit, notre âme peut aimer Dieu et s'aimer elle-même d'un pur amour intellectuel dans la mesure où elle peut se connaître comme éternelle, vu que l'idée éternelle du corps et de l'âme sous leur aspect éternel forme la condition de la science intuitive. En effet, encore qu'il soit certain que notre essence est éternelle du seul fait qu'il doit en exister une idée vraie en Dieu, néanmoins, si nous ne la connaissions par pour telle, notre désir ne pourrait pas s'apaiser dans sa perfection et, si grande notre joie fût-elle, la béatitude nous resterait refusée. Or, même si nous ne pouvons imaginer ni nous rappeler en aucune façon notre existence éternelle — qui n'ajoute rien à l'ordre temporel de la lutte de nos images dont elle est la pure cause immanente —, il n'en est pas moins vrai que nous sentons et expérimentons que nous sommes éternel; car

14. E 5,29; S II 298.

15. «Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.» E 5,29s; S II 298.

l'esprit sent aussi bien les choses qu'il conçoit intellectuellement que celles qu'il imagine ou dont il se souvient[16], attendu que toute idée a son dynamisme propre, qui, dans l'idée adéquate, n'est plus la tendance à rendre présent un objet absent et à s'imposer ainsi dans la lutte des images, mais consiste au contraire dans la pure affirmation de la cause de soi. N'avons-nous pas démontré en effet qu'il devait exister en Dieu une idée de notre âme, et ne concevons-nous pas de ce fait notre essence comme éternelle? Et si cela est, alors cette conception nous élève effectivement à la parfaite béatitude, car, vu que nous connaissons Dieu d'autant mieux que nous connaissons mieux les choses singulières — en tant qu'elles enveloppent justement l'idée de Dieu dans leur essence éternelle[17] —, il s'ensuit que la vertu suprême de l'esprit, sa perfection, consiste à connaître les choses selon le troisième genre de connaissance[18]. Par suite, grâce à la science intuitive, l'esprit passe à la plus grande perfection dont il soit capable, de sorte qu'il en tire la plus grande joie et qu'il se considère avec la plus grande satisfaction qui soit[19]. Or, comme l'esprit est cause de sa science intuitive, en tant qu'il est éternel, il jouit de lui-même avec l'idée de Dieu pour cause et participe ainsi à l'amour intellectuel divin et à la béatitude.

Toutefois cette béatitude ne concerne toujours que l'âme éternelle qui est à l'origine de l'intuition intellectuelle, et non pas l'homme vivant dans la durée et s'efforçant d'atteindre le bonheur dans la contingence. Ou plutôt la béatitude semble appartenir nécessairement à toute âme singulière, indépendamment des sentiments dont elle est agitée au sein de la durée. Par conséquent, la démonstration que l'âme éternelle jouissant en Dieu de la béatitude est bien l'âme singulière qui se débat dans les événements de la vie imaginaire, ne suffit pas à prouver que l'homme puisse acquérir le bonheur parfait, elle rend seulement plus paradoxale l'idée que la béatitude puisse intervenir dans la vie, au sein même de l'ordre des affects.

La solution de cette difficulté est à chercher dans la double vection des idées. En effet, les idées adéquates sont les imaginations elles-mêmes prises dans leur essence éternelle, tandis que ces mêmes idées deviennent représentatives en tant qu'elles

16. «Sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam Mens non minus illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet.» E 5,23s; S II 295.
17. E 5,24; S II 296.
18. E 5,25; S II 296.
19. E 5,27; S II 297.

entrent dans les rapports extérieurs de la lutte des modes. Ainsi nos idées sont en partie tournées vers des objets extérieurs, et en partie vers leur cause propre, si bien qu'elles se présentent soit comme imaginations confuses, soit comme idées adéquates, au gré des événements du monde extérieur qui capte en quelque sorte l'idée et l'attire hors d'elle, ou l'abandonne au contraire à elle-même, selon l'état du contexte affectif*. Or, attendu que le désir de tout homme et celui de chacune de nos idées est de conserver son être et, partant, d'atteindre sa perfection, il s'ensuit que chaque imagination tend à rendre présent autant que possible son objet, qui n'est, ultimement, rien d'autre que l'être infini de l'idée, projeté dans l'extériorité, dans la totalité des êtres, en considération de l'existence des autres images qui partagent également cette prétention à remplir une extension infinie et entrent ainsi en concurrence extérieurement, du point de vue de leur rassemblement, et en viennent à se limiter réciproquement et à partager le tout, qui seul semble alors conserver l'être intégral. Toutefois, de l'autre côté, chaque idée enveloppe aussi la cause ou la perfection que l'image projette dans l'objet représenté partiellement. Aussi, quand la présence d'images concurrentes n'oblige pas en quelque sorte l'idée à entrer dans une totalité extérieure, chaque idée tend à se réfléchir et se met à tourner son désir vers son être immanent. Ce qui n'empêche pas du reste qu'elle continue à coexister dans notre esprit avec les autres idées et qu'elle demeure de cette façon en rapport extérieur avec elles. Voilà comment l'adéquation parfaite peut dans cet état de tension devenir l'objet d'un désir qui, paradoxalement, exprime l'absolu à la fois comme son origine et sa fin, la dissociation des deux termes étant due au fait que la substance a plusieurs expressions, chacune parfaite et extérieure aux autres, encore que leur être soit commun.

Ainsi le désir oscille-t-il entre deux voies, si l'on peut dire: d'un côté il vise l'adéquation immanente, où l'expression de la perfection est entière, mais où la pluralité des expressions renaît comme production des modes dans un attribut; de l'autre côté il tend vers l'adéquation externe, où la représentation de l'absolu se développe en direction du point de vue extérieur qui comprendrait l'ensemble de ses expressions, parmi lesquelles celle de l'image servant de sujet ne serait qu'une partie de cette totalité, partie dont le désir ainsi projeté sur un infini extérieur à sa détermination propre continue pourtant à exprimer la cause absolue qui constitue sa puissance**. Or, de même que plus une image réussit à imposer sa représentation, plus elle

accroît sa présence ou sa puissance dans la lutte des images, et plus donc elle augmente son désir dans cet ordre, de même, à mesure qu'une idée découvre en elle sa propre cause, son désir s'accroît aussi dans cet ordre d'être. En conséquence, plus notre esprit a d'idées adéquates, moins il est tourné vers la représentation et plus croît en lui le désir de connaître selon le troisième genre de connaissance[20]. Or il est évident que ce désir de science intellectuelle, s'il naît bien dans l'imagination, ne peut pas provenir cependant de l'imagination en tant que dynamique de la représentation, mais seulement de la raison, qui rapporte la représentation à des idées claires et distinctes dont elle déduit les autres choses comme des parties, c'est-à-dire comme des entités saisies abstraitement selon leur aspect d'appartenance à la propriété commune qui sert à les expliquer. Car, bien qu'elle conserve son orientation vers la représentation en tant qu'elle vise les objets de l'imagination, cette déduction conserve néanmoins l'orientation réflexive de la notion commune dans la mesure où elle y rapporte les objets de la représentation pour en faire des effets ou des dépendances abstraites d'une idée adéquate. De cette façon la raison favorise le désir de connaître les choses intuitivement et devient de ce fait la voie conduisant de l'imagination à la pure intelligence[21] — encore qu'en un autre sens la raison présuppose déjà l'intuition, puisque les notions communes sont des idées claires et distinctes, c'est-à-dire adéquates ou intuitives[22].

C'est ainsi que s'explique le paradoxe de la recherche de l'éternel. Quand bien même chaque âme est éternelle en soi — ou en Dieu —, il ne s'ensuit pas que toute âme soit aussi éternelle pour soi, car son essence se définit tant par sa cause immanente que par l'infinité des déterminations extérieures, et selon que son désir se tourne d'un côté ou de l'autre, il réfléchit son éternité, ou la représente au contraire dans les autres choses et la perd pour ainsi dire dans l'extériorité, la temporalité et la contingence, car chaque expression de Dieu est réellement différente des autres et incapable de les expliquer, si bien que la recherche de l'infini extérieur comporte toujours un degré indéfini d'ignorance. Au contraire, dans la cause infinie immanente, toutes les choses retrouvent une expression vraie en tant qu'elles se déduisent alors comme des manières d'affecter la

20. E 5,25; S II 297.
21. E 5,28; S II 297.
22. E 5,28d; S II 298.

substance dans l'un de ses attributs, c'est-à-dire comme des modes de la substance compris sous un seul et même attribut. Aussi, étant donné que le désir s'identifie à son objet, selon qu'il se réfléchit pour aimer Dieu dans sa propre forme ou qu'il s'élance à la recherche de l'être dans les autres choses, il se rend concrètement éternel ou se perd dans le temps. C'est pourquoi, en vivant selon la raison, en devenant aussi actif que possible, en aimant Dieu en son cœur — ou en soi-même — plutôt que les autres choses, l'homme organise l'individu qu'il est de telle façon que la plus grande partie de ses idées deviennent adéquates et que la partie de lui-même qui reste soumise au temps et périt en lui devienne, sinon nulle — auquel cas il cesserait de vivre dans le monde extérieur —, du moins insignifiante par rapport à celle qui demeure éternelle[23]*.

On comprend alors pourquoi le plus grand degré de complexité d'un individu est un avantage dans la recherche du bonheur, car plus un individu est apte à faire un grand nombre de choses, plus alors il a de possibilités d'expliquer les divers états de ses parties par sa propre nature et, partant, plus il devient actif et plus son désir acquiert la capacité de se réfléchir et de référer ses affects à sa propre puissance intime, c'est-à-dire à Dieu. Autrement dit, à mesure qu'un homme possède un corps plus apte à quantité d'actions, il aime Dieu davantage et la plus grande partie de son âme est éternelle[24]. Ainsi s'explique que l'histoire du salut de chaque individu soit conditionnée par le monde imaginaire et par la constitution naturelle de sa personne en tant que corps soumis à la durée, nonobstant l'éternité de la béatitude qui en constitue la fin**. Le cycle est donc accompli, la science intuitive retrouve en Dieu la nécessité de la nature singulière de l'âme humaine et de ses rapports extérieurs à d'autres existences finies. La durée est maintenant en quelque sorte comprise dans son éternité.

Mais, insistera-t-on, pourquoi le désir se détourne-t-il jamais de son éternité? A cela, encore une fois, la réponse est qu'il existe plusieurs expressions différentes de Dieu, plusieurs perfections qui à la fois s'appellent et s'excluent, bref, plusieurs attributs constituant une même substance. Dans ces conditions chaque chose peut être ou en soi ou en un autre, substance ou mode, et encore mode infini ou fini suivant qu'elle s'exprime en

23. «Sequitur Mentem humanam posse ejus naturae esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus, in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti.» E 5,38s; S II 304.

24. «Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.» E 5,39; S II 304.

l'autre selon son infinité ou sa différence, aspects qui sont d'ailleurs corrélatifs. Or le désir de l'être en soi diffère nécessairement de celui de l'être en un autre, le premier étant cause de soi ou réflexion, et le second au contraire, désir d'un autre et tentative de saisie. Il est donc évident que le désir réfléchi est toujours adéquat, tandis que le désir de l'autre est soit inadéquat, soit adéquat médiatement, la médiation devant alors être à nouveau l'infini constitutif du désir. Maintenant, l'être en un autre ne peut consister qu'en un être en Dieu en tant que Dieu ne s'exprime pas immédiatement au cœur de la chose comme son essence. Par suite, l'être en un autre est modification d'un autre attribut, de sorte que l'orientation extérieure du désir — ou l'imagination — implique la différence des attributs. En d'autres termes, l'imagination naît du rapport de deux attributs et de la modification de l'un par l'autre de telle façon que le second se perde pour ainsi dire dans le premier. L'entendement en revanche comprend la différence de tous les attributs dans la réflexion d'un seul.

On reconnaît aisément ici la nature des deux attributs universels dans lesquels se joue toute la vie humaine. L'étendue est le lieu des corps où l'imagination développe sa représentation, se perdant dans un infini étranger au sein duquel son propre infini s'éparpille en un pur indéfini spatial. Au contraire, la pensée est par essence réflexion, toute idée est idée de soi, et la certitude intellectuelle est identique à la cause de soi qui fait exister chaque chose. C'est pourquoi, tandis que l'imagination n'est affectée que par les corps[25], l'existence éternelle de l'âme dans la béatitude est une existence sans relation au corps[26]; car la partie éternelle de l'âme est le pur intellect, qui constitue aussi toute sa vertu ou puissance d'agir[27] (on se souvient au demeurant que la puissance d'agir et de penser sont égales en Dieu, ce qui s'explique encore une fois ici). C'est pourquoi aussi le bonheur ou la vertu consiste en une idée, savoir en la connaissance de Dieu. Ainsi s'explique qu'il n'y ait en un sens que deux attributs universels nonobstant l'existence d'une infinité d'attributs, et qu'il n'y ait aucune contradiction entre ce nombre fini et l'infinité, car la pensée et l'étendue ne représentent pas simplement deux attributs précis, désignés et distingués parmi tous les autres, mais d'abord les deux fonctions qu'ont

25. TIE: S II 31.
26. E 5.20s; S II 294. & E 5.40s; S II 306.
27. E 5.40c; S II 306.

les attributs dans leurs rapports, savoir la réflexion et la modification.

Bien entendu, le fait que la cause de soi se manifeste adéquatement dans la pensée tandis que l'imagination se perd dans l'indéfini des déterminations finies lorsqu'elle recherche l'être dans l'étendue, ne signifie pas que la pensée seule soit absolument réelle et qu'elle puisse exister sans l'étendue, alors que l'inverse ne serait pas vrai. Non, l'existence d'autres attributs est inscrite dans la nature même de Dieu qu'exprime la pensée, et c'est pourquoi l'idée est toujours simultanément idée d'elle-même et idée d'un corps. Du reste, l'âme n'est pas dépourvue absolument de corps en tant qu'elle est éternelle, seulement elle conçoit alors son corps comme éternel, c'est-à-dire comme identique à son idée adéquate, ce pourquoi il n'a plus besoin d'être considéré à part. Au contraire, dans la mesure où nous sommes affectés par d'autres choses, même si ces affections s'expliquent dans la pensée, leur passivité renvoie à une cause conçue comme différente, et c'est la raison pour laquelle Spinoza étudie notre passivité par le moyen d'une analyse rationnelle du corps, la science du second genre, l'abstraction consciente ou adéquate, étant la vérité de l'être autre en tant qu'autre et, partant, de la physique générale des corps*. Mais il n'est plus difficile à présent de s'expliquer les particularités des dissymétries entre l'étendue et la pensée, ou entre le corps et l'âme, qui resteraient incompréhensibles si Spinoza avait soutenu simplement une théorie du parallélisme des attributs**.

4

Ainsi, alors que la conception spinoziste du corps et de l'esprit se révèle plus proche de la doctrine humienne — qui affirme à la fois l'identité du corps et de l'idée dans l'impression, l'extériorité des matières de fait et du monde matériel, et la certitude immanente des pures relations d'idées —, la réponse de Spinoza à la question de la possibilité de la quête de la béatitude est d'autant plus tranchée contre le scepticisme humien à cet égard. Car, dans le spinozisme, si l'effort de l'homme dans la durée pour incarner le modèle du sage ne parvient jamais à le délivrer concrètement de toute passivité dans sa vie extérieure, la perfection relative qu'il peut se donner ainsi suffit néanmoins à lui faire atteindre la perfection absolue, l'amour affectif de Dieu le conduit effectivement à l'amour intellectuel, et le bonheur ou la joie ouvrent à la béatitude lorsqu'ils ont crû à un

assez haut degré pour convertir décisivement le désir vers sa source éternelle.

Au reste, puisque, si la philosophie, si la certitude n'est pas un vain mot, la quête de l'absolu doit être possible, l'idée de la limitation de la sagesse à l'habileté à s'assurer plus ou moins une quantité aussi grande que possible de bonheur dans la contingence des faits représenterait une véritable contradiction dans la pensée de Hume, la certitude étant ainsi à la fois affirmée et niée. Comment l'Écossais peut-il se défendre contre une telle objection qui tend à renvoyer d'un coup toute sa pensée dans le néant?

D'abord il pourra contester que la béatitude et la certitude soient bien une seule et même chose. Car, loin que le plaisir et la vérité se confondent, ils semblent attachés à des modes opposés de penser: alors que le plaisir est la satisfaction de passions, qui sont orientées vers des téalités ou des matières de fait, la certitude ne se rencontre au contraire que dans les pures relations d'idées (dont la pure relation de l'idée à elle-même). Il est vrai que cette réplique n'élimine pas le problème de savoir comment la certitude peut devenir l'objet d'une recherche au sein de la probabilité, impliquer du philosophe un ordre de discours qui en exclut d'autres, et exiger également de lui toute une conduite appropriée à l'objet de sa passion dominante, savoir l'amour du vrai.

Au demeurant, si le plaisir et la vérité ne coïncident pas dans la plupart des passions, il en est une au moins, la passion du vrai, où ils doivent devenir identiques, sans quoi personne ne se soucierait jamais de vérité. Par suite, la vérité est capable aussi de produire un plaisir propre, et c'est de son analyse que pourra se tirer la réponse à la question de savoir si l'amour de la certitude — ou de Dieu — peut ou non élever l'âme jusqu'au bonheur parfait ou à la béatitude.

A première vue, le fait que l'amour de la vérité soit une simple passion particulière parmi d'autres — et devant généralement être soutenue de surcroît par une passion de la recherche — semble exclure la possibilité qu'elle puisse remplir l'affectivité entière d'un homme et que le bonheur parfait puisse consister en sa seule satisfaction. Car au sein de la certitude la mieux reconnue, le philosophe ne pourra-t-il pas être encore profondément malheureux de la perte d'un ami, ou de l'idée qu'il n'a pas bien agi en certaines circonstances? Ressentira-t-il moins cruellemment la faim et la misère pour avoir reconnu que

ces réalités ont leur origine dans des perceptions parfaitement certaines? On aurait peine à le croire. Et pourtant c'est ce que la théorie spinoziste du salut affirme en un sens. Il est vrai toutefois que le Hollandais n'a jamais prétendu que la tristesse et la joie devenaient purement équivalentes aux yeux du sage. Au contraire, on ne devient sage que par l'accroissement concret des joies; et si les misères habituelles disparaissent effectivement de la vie intime du sage, c'est en ce sens seulement qu'elles n'empêchent plus sa béatitude, car il est évident que le sage continue néanmoins à être affecté par les événements extérieurs, même s'ils ne parviennent plus à le tirer de sa paix intérieure. Dans ces conditions, pour démontrer la possibilité concrète de la béatitude, il n'est pas nécessaire de prouver que l'amour de la vérité est la seule passion humaine, ou qu'elle peut supplanter entièrement les autres passions, mais il suffit de montrer que la curiosité philosophique mène à un bien absolu, indépendant des aléas de la vie extérieure, et qu'elle peut dominer effectivement les autres passions et les utiliser à son profit. Il ne s'agit d'ailleurs pas non plus de prouver que la passion du vrai a en fait la prépondérance dans l'esprit des hommes, mais seulement qu'elle peut l'avoir dans des circonstances favorables et que ces circonstances peuvent être définies, du moins dans la mesure où elles consistent en un état déterminé de l'esprit humain.

Or quel plaisir éprouve-t-on à connaître la vérité? Dans la mesure où notre curiosité se tourne vers les matières de fait, elle se satisfait par l'augmentation de la croyance, c'est-à-dire par l'accroissement de la vivacité des impressions et de la cohérence de leur ordre. Ce plaisir de la vivacité et de la cohérence prises pour elles-mêmes, indépendamment de tout souci d'utilité en fonction d'actions particulières dans la réalité, correspond à la pure contemplation à l'œuvre dans la vision religieuse rationnelle du monde, où l'homme admire simplement la cohérence subtile de la nature et jouit de la présence des êtres sans autre intention. Ici, l'imagination se satisfait de voir accomplie la fin de sa tendance profonde qu'est l'association, dont nous savons qu'elle est ordonnée à la liaison des idées en un système comprenant toutes les perceptions et permettant un déplacement aisé de la pensée des unes aux autres. Voilà comment la croyance qui, par la constitution du système de la réalité, donne leur cadre aux passions, peut aussi se suffire à elle-même et procurer à l'imagination un plaisir dû à sa seule activité*. Or, la croyance ou la curiosité étant présupposée par toutes les autres

passions, on peut juger combien le plaisir lié à sa satisfaction doit être grand, et quel doit être le bonheur de celui qui parvient à dégager le devant de la scène de sa conscience de toutes les passions plus particulières plus ou moins violentes afin de jouir de la seule contemplation. En outre, comme la passion participe de la nature de son objet — et cela est d'autant plus vrai de la croyance que cette passion est l'origine du monde entier des objets —, il va de soi, pour Hume comme pour Spinoza, que le plus grand bonheur naît nécessairement de la contemplation de l'objet le plus parfait. Or qu'y a-t-il de plus parfait pour l'homme que la beauté et la vertu? Et quelle beauté plus grande peut-on imaginer que celle de Dieu ou de l'univers? Et quelle vertu plus grande peut-on concevoir que celle de Dieu, ou de l'idéal humain agrandi aux dimensions de la réalité[28]?

Évidemment cette contemplation de Dieu, ou de l'univers, ou de l'idéal humain, ne peut pas être la vision abstraite d'une entité universelle, attendu que les purs êtres de raison n'ont aucune existence propre. C'est pourquoi la nature divine, telle qu'elle est conçue abstraitement par l'homme pris dans ses besoins limités, ne suffit pas à remplir l'imagination et reste très évanescente sous la forme dépouillée dans laquelle nous la montre la religion naturelle par elle seule. Aussi les méthodes pour rapprocher Dieu de l'homme et des objets habituels et plus particuliers des sens ou pour le lier aux réflexions sur la vie courante, trouvent-elles ici leur justification[29]. Mais surtout le bonheur contemplatif requiert une culture générale du sens esthétique et moral par sa mise en exercice à propos des divers objets de l'expérience, afin que la disposition à la contemplation puisse prédominer chez le sage dans toutes les occurences de la vie. C'est pourquoi, dans la mesure où la vertu est pour l'homme la forme de beauté la plus intime, les exemples de vertu et une vie vertueuse comptent parmi les causes principales du plus haut bonheur, chaque acte vertueux étant non seulement un plaisir en soi, mais une satisfaction du goût, dont le développement est la cause la plus sûre du bonheur. Et il se trouve que la plus grande vertu, la satisfaction de soi ou l'autonomie spirituelle, coïncide justement avec le goût ou la délica-

28. «The most perfect happiness, surely, must arise from the contemplation of the most perfect object. But what more perfect than beauty and virtue? And where is beauty to be found equal to that of the universe? or virtue to be found equal to the benevolence and justice of the Deity?» *The Platonist;* H III 213.

29. *The Sceptic;* H III 220.

tesse de sentiment qui nous fait estimer la beauté, reconnaître la vertu et en jouir. Car, si le sage tente toujours de placer son bonheur dans des objets qui dépendent principalement de lui-même, par quoi pourra-t-il y parvenir, sinon précisément par l'exercice du sens esthétique? Et sans doute un homme sensible est-il plus heureux par la satisfaction de son goût que par celle de ses appétits, le plaisir que donne un poème ou un bon raisonnement surpassant pour celui qui sait le goûter tous les plaisirs du luxe le plus exubérant[30]. En effet, tandis que la satisfaction d'un besoin quelconque ne concerne qu'une passion particulière et limitée, la jouissance de la beauté touche la tendance générale de l'imagination vers l'ordre. De plus, nous tournant en un sens vers l'origine même de la réalité dans l'imagination, la culture du goût est plus capable que nulle autre chose de nous guérir d'une trop grande sensibilité aux chocs des événements particuliers du destin[31]. Et ainsi, à l'instar de la raison spinoziste, la sensibilité esthétique nous rend en quelque sorte actif.

5

Toutefois, contrairement à la raison qui parvient à découvrir la vérité abstraite de toute passion — jusqu'à celle de la tristesse, qu'elle transmute ainsi en joie —, le sentiment esthétique n'est-il pas lié, lui, à certaines formes données, singulières et irrémédiablement opposées à d'autres? D'ailleurs, si le sens moral, par exemple, n'opérait pas une discrimination entre les vertus et les vices, comment pourrait-il encore déterminer précisément notre action et conduire le sage? Et si au beau s'oppose le laid comme au bien le mal, le goût devient non seulement la voie de maints plaisirs, mais également une occasion de mille déplaisirs. Dans ces conditions, en quoi le sens esthétique est-il préférable aux passions plus grossières pour nous rendre heureux, s'il est lui aussi l'occasion de douleurs nouvelles autant que de bonheur?

En vérité, du fait que le goût est plus directement lié à l'activité de l'imagination par laquelle se constitue l'ordre du réel, dont les autres passions dépendent par contre, le sens esthétique

30. «Every wise man will endeavour to place his happiness on such objects chiefly as depend upon himself: and *that* is not to be *attained* so much by any other means as by this delicacy of sentiment. When a man is possessed of that talent, he is more happy by what pleases his taste, than by what gratifies his appetites, and receives more enjoyment from a poem or a piece of reasoning than the most expensive luxury can afford.» *Of the Delicacy of Taste and Passion;* H III 92. & *Of the Standard of Taste;* H III 274.

31. *Of the Delicacy of Taste and Passion;* H III 92-93.

a des ressources pour parvenir à ses fins que n'ont pas les autres passions, car les ordres particuliers et souvent contradictoires entre eux que veulent instituer les passions singulières doivent s'intégrer à un système qui ne dépend pas d'elles et peut donc constamment s'opposer à leur action, tandis que le monde dans son ensemble se constitue au contraire en accord avec le sens esthétique. Certes, dans la mesure où il est lié à la nature humaine, le goût a également ses particularités, mais, en tant qu'il participe de la tendance primordiale de l'imagination, il est capable d'inventer sans cesse de nouveaux points de vue sur les choses pour les placer dans des jours plus avantageux. C'est ainsi que, profitant de la loi psychologique selon laquelle lorsque deux passions se rencontrent, elles tendent à fusionner de telle façon que la plus forte absorbe la plus faible et s'ajoute encore sa puissance[32] (cette force d'assimilation n'étant d'ailleurs qu'un effet du dynamisme des perceptions composées), l'art va jusqu'à s'emparer des choses les plus désagréables — telles que la souffrance et la mort — pour produire le plaisir esthétique. Dans la tragédie, par exemple, la vivacité et la disposition des scènes, la force de l'expression et la beauté du rythme des vers emportent la tristesse du sujet traité et la transmutent en plaisir, de sorte que la véhémence même de la douleur, de la compassion, de l'indignation est déviée par les sentiments de plaisir nés de la beauté, au point que l'émotion agréable prédominante envahit l'âme entière et absorbe les sentiments contraires pour les obliger à contribuer au plaisir total[33].

Assurément, la transformation peut également avoir lieu en sens inverse, lorsque la beauté vient renforcer encore une tristesse trop vive pour que l'esprit puisse prendre la moindre distance par rapport à sa peine[34]. Néanmoins on voit comment un esprit exercé à la contemplation peut se libérer de l'effet immédiat des passions en portant son attention sur leur forme et sur la façon harmonieuse dont elles s'intègrent dans leur contexte et, finalement, dans le système de l'univers. On voit aussi que ce sentiment va de pair avec l'action associatrice de l'imagination dont naît la réalité, de sorte qu'il est, en ce sens, vrai et actif dans notre pensée. En outre, comme la raison

32. «The predominant passion swallows up the inferior, and converts it into itself.» DP 6; H IV 163. & THN 2.3,4; H II 199.

33. «The impulse or vehemence, arising from sorrow, compassion, indignation, receives a new direction from the sentiments of beauty. The latter, being the predominant emotion, seize the whole mind, and convert the former into themselves, at least tincture them so strongly as totally to alter their nature. And the soul () feels on the whole a strong movement, which is altogether delightful.» *Of Tragedy*; H III 261.

34. *Of Tragedy*; H III 264.

spinoziste, le goût lie la vertu ou l'idéal de l'homme, à la nature ou à Dieu, si bien que l'amour de soi tend à fusionner dans le cœur du sage avec l'amour de Dieu.

Néanmoins le bonheur de l'homme de goût reste encore affectif et distant de la perfection de l'amour intellectuel et de la béatitude. Par suite, le sentiment esthétique ne parvient pas encore à rendre le bonheur éternel ou indépendant de la temporalité et de l'extériorité[35]. Aussi reste-t-il toujours à montrer que l'empiriste sceptique peut expliquer son contact effectif avec l'absolu ou la certitude.

On pourrait remarquer déjà que le sens esthétique rapproche réellement l'homme concret de l'être absolu et le conduit à adopter une religion philosophique qui forme une sorte de transposition symbolique de la pure philosophie ou de la certitude, et nous fait accéder ainsi à l'objet de la plus parfaite contemplation, au plus grand bien et au suprême bonheur. Du reste, les qualités caractéristiques de la beauté ne sont-elles pas également celles de la certitude? Car la vivacité — si agréable au goût qu'il suffit pour embellir des objets sans beauté propre de les peindre vivement[36] — est non seulement l'objet constant de la croyance, mais aussi, en quelque sorte, la qualité absolue de toute perception. En effet, si dans la réalité les perceptions se situent dans une hiérarchie de degrés de vivacité qui ne les caractérise que de l'extérieur, ce n'est pas qu'elles reçoivent de la croyance un surcroît de vivacité dont elles seraient intrinsèquement dépourvues, mais au contraire, la représentation naît du refoulement des idées hors de leur présence absolue, qu'elles continuent pourtant d'affirmer, sous la forme de la représentation justement. Quant à la cohérence, cette qualité primordiale de toute beauté, elle non plus ne représente pas seulement le bien de la croyance, mais forme l'objet privilégié de la raison intuitive, attendu que les pures relations d'idées ou les perceptions complexes constituent l'essence ultime de toute cohérence réelle[37].

D'ailleurs, quelle que soit la différence entre l'existence absolue et l'existence réelle, la dernière n'est qu'un mode de la première et elle représente en quelque sorte l'être absolu d'un point de vue particulier. Car, dans la représentation, la croyance subordonne certaines perceptions à d'autres et leur interdit de

35. *Of the Delicacy of Taste and Passion*; H III 92.
36. *Of simplicity and Refinement in Writing*; H III 240.
37. *Of the Standard of Taste*; H III 277-78.

retrouver leur être autrement que par le détour de l'ordre prédominant des autres impressions. Or les impressions dominantes sont organisées et définies comme objets par les passions. Autrement dit, la réalité se constitue avec la forme de l'homme. C'est pourquoi la réflexion sur l'être constitutif de la réalité, sur la croyance, sur l'habitude causale, sur l'imagination, sur l'identité de l'esprit, sur la vertu ou le goût, reconduit la pensée à sa certitude, formant ainsi la matière de l'analyse philosophique. Telle n'est d'ailleurs pas la seule relation de la croyance à la certitude, car la recherche de la cohérence la plus totale dans la croyance tend à faire coïncider à l'infini la représentation, ou la réalité, avec l'être absolu, de sorte que la réflexion, comme démarche plus radicale vers cette saisie de l'être en soi, n'est pas étrangère au désir animant la croyance. C'est pourquoi la contemplation peut viser le réel et pourtant le viser plus particulièrement dans sa certitude, encore que les deux choses ne coïncident qu'à l'infini. Et d'ailleurs, l'attitude propre à la contemplation, le regard délivré des soucis liés aux passions singulières et libéré du même coup de la fixation passionnelle sur les objets illusoires de la croyance, ne définit-elle pas justement la disposition du philosophe[38] ? Car peut-on imaginer parenté plus grande que celle de la contemplation et de la pure intuition?

Pourtant, les objets du monde sont beaux dans leur réalité et non pas uniquement en tant qu'ils apparaissent comme les résultats d'une analyse perceptive, car la beauté est également relative à mille passions particulières dans la mesure où l'utilité ajoute des grâces à toute chose; et de même la vertu est liée à la nature humaine en général, qui est une essence particulière parmi d'autres au sein de la réalité. Autrement dit, le goût est bien un sens de l'homme, l'une de ses propriétés concrètes et réelles, qui se développe au cœur de l'illusion et y prend des figures particulières. Sans doute. Cependant loin d'être un défaut, cette incarnation du goût, cette participation du beau à la réalité, à tous ses niveaux de constitution, représente au contraire la qualité par laquelle la contemplation peut réellement mettre en contact la forme humaine particulière et contingente avec l'être et l'ordre absolus des perceptions, de même que la raison spinoziste ne devenait une voie vers l'absolu que parce qu'elle pouvait prendre effectivement figure humaine

38. *Of the Standard of Taste*; H III 271.

et relier ainsi la vertu singulière de l'homme à la puissance absolue.

Néanmoins, il reste que le plaisir né de la contemplation demeure un sentiment humain et appartenant donc toujours à l'ordre de la contingence. Le plaisir suppose en effet la satisfaction d'une passion — ne serait-ce que celle de la croyance — et, par conséquent, il implique la constitution d'objets — ne serait-ce que le monde réel lui-même. En d'autres termes, la beauté suppose le goût ou la croyance, c'est-à-dire la forme humaine, quand bien même cette figure prendrait les dimensions de la nature pour devenir Dieu. Certes l'être en soi peut toujours devenir l'objet d'un plaisir esthétique, car toute imitation est agréable par elle-même[39], mais précisément, il n'en devient jamais que l'objet, car la beauté suppose la représentation. En effet, si la représentation de l'être — à quelque niveau de complexité qu'on le prenne — procure un plaisir esthétique, ce plaisir implique, lui, le monde de la représentation et la constitution d'une passion appropriée, savoir le goût lui-même. Car, pas plus que le Dieu de Spinoza n'a de passions, l'existence absolue des perceptions n'est par elle-même un plaisir. C'est pourquoi la recherche d'un bonheur éternel n'a pas de sens, le bonheur supposant la vie humaine, et celle-ci la croyance ou la probabilité.

Cette contingence de tout plaisir ne signifie pas pourtant que l'homme soit incapable d'entrer en contact avec l'absolu. Simplement sa jouissance de l'être n'est plus elle-même l'être absolu dont il jouit. Certes, par l'analyse, le philosophe retrouve la certitude qui le constitue éternellement, mais son plaisir est de répandre la lumière, de la retrouver au cœur de l'illusion où il existe, de l'exprimer dans sa propre forme, il n'est pas en revanche cette lumière même. Assurément encore, le plaisir d'ouvrir par l'analyse philosophique l'illusion sur la certitude ou l'existence éternelle qui la constitue, représente probablement le plus grand bonheur humain[40], néanmoins ce bonheur n'est pas la certitude découverte, mais la satisfaction du goût ou de la passion pour la vérité. Quel que soit le caractère absolu de son objet, la philosophie reste une entreprise humaine, soumise en soi à la probabilité et à la représentation, et sujette à faire dégénérer la certitude dans la démonstration et la preuve au moment même qu'elle en a l'intuition. Aussi les raisons de se

39. «Imitation is always of itself agreeable» *Of Tragedy*: H III 261.
40. EHU 1 : H IV 8.

consacrer à la philosophie demeurent-elles irrémédiablement humaines et probables: ce sont le plaisir immédiat que cette étude procure et son utilité en tant qu'elle rend méthodiques les réflexions sur la vie commune, encore que cette méthode représente effectivement l'expression contingente en l'homme de l'existence absolue des perceptions[41].

Il est vrai que, même si le plaisir n'est pas comme la certitude une propriété nécessaire de toute substance, les plaisirs ont pourtant comme tous les êtres leur existence absolue ou leur certitude; et, dans cette mesure, il n'est pas impossible que le philosophe humien, réfléchissant son propre bonheur, n'en découvre la certitude ou l'éternité et n'atteigne ainsi à son tour une sorte d'amour intellectuel de Dieu ou de béatitude impliquant, comme la science du troisième genre, une connaissance de l'essence éternelle de sa propre nature humaine. Et ce n'est sûrement pas par hasard que la science de la certitude s'identifie chez Hume à la science de la nature humaine, de l'entendement humain, ou de la morale, c'est-à-dire à la science de la réflexion de la nature de l'homme en soi.

41. EHU 12,3; H IV 133.

LA DIFFÉRENCE DES PHILOSOPHIES

NÉCESSITÉ DE LA TOLÉRANCE

1

Spinoza et Hume, l'un par la vertu-raison et l'amour intellectuel, l'autre par le sens esthétique et moral, ont compris dans leur philosophie l'acte même de la recherche de la philosophie et ont de ce fait posé leur pensée dans son aspect éthique. En un sens, ils ont ainsi tous deux refermé le cercle de leur réflexion et justifié leur activité de penseur en liant la certitude à la vie concrète. Dans cet effort, ils se sont mis en question l'un l'autre, la tentative de l'un pour comprendre l'absolu paraissant exclure chaque fois celle, différente, de l'autre. Les oppositions des deux pensées ne se sont pourtant jamais figées en de véritables contradictions dans aucune d'entre elles, et des accords toujours partiels ont sans cesse repoussé ces oppositions plus loin, portant la contestation réciproque sur mille articulations des deux systèmes. En soutenant chacune sa vérité, les deux philosophies se sont révélées parentes souvent par les points mêmes qui cristallisaient d'abord l'opposition. Maintenant encore, elles ont toutes deux établi le lien concret du philosophe à son objet et effectué ainsi de façon analogue le salut de leur propre doctrine, en quelque sorte. On sent néanmoins combien ce nouvel accord, pour être décisif, n'annule pas la différence des deux philosophies, mais la refoule seulement plus loin encore, dans de nouvelles oppositions, si bien que la discussion pourrait continuer et reprendre tout le cycle sous de nouveaux jours.

Toutefois, puisque les deux pensées semblent parvenir à s'assurer dans leur existence différente, non seulement chacune en soi, mais aussi l'une pour l'autre — vu que le raisonnement de l'une trouve chaque fois un accord principiel dans l'autre —, il

ne s'agit plus de les mettre réciproquement en question comme si elles devaient nécessairement s'exclure. Elles doivent à présent pouvoir rendre compte de leur propre coexistence en tant qu'elles représentent deux prétentions à la vérité ou deux vérités différentes. Et la démonstration de leur aptitude à concevoir la vérité comme telle, c'est-à-dire la vérité comme exprimant aussi la multiplicité des vérités différentes, constitue l'épreuve par laquelle chacune montrera si elle est bien une expression de la certitude. Car, pour une philosophie, l'être ne se limite pas à sa propre certitude et aux probabilités dans lesquelles elle la découvre, mais elle rencontre également ces expressions différentes de la certitude que sont les autres philosophies, si bien que l'aptitude d'une pensée à exister au milieu de ces expressions différentes du vrai et de les comprendre d'une certaine manière forme aussi l'une de ses conditions d'existence.

Face à cette question, le scepticisme paraît largement avantagé, vu que la diversité des opinions et des théories constitue l'un des arguments traditionnels en sa faveur. En effet, si les opinions contraires se présentent aux divers hommes et aux divers moments de notre vie avec autant d'attraits les unes que les autres, ne convient-il pas de conserver un certain degré de doute en chaque affirmation? Du reste, la moindre connaissance de la psychologie humaine suffit à faire voir que la tendance au dogmatisme ne naît pas tant de l'évidence avec laquelle s'imposent les vérités, que de notre constitution passionnelle qui nous tourne vers certains objets et vers certains de leurs aspects, nous incitant à négliger le reste; à quoi il faut ajouter que les exigences des passions et de l'action se concilient mal avec l'hésitation. Quel mystère y a-t-il donc à ce que les hommes, tout ignorants qu'ils sont, affirment pourtant avec assurance leurs opinions les plus hasardeuses et ne tolèrent pas les avis contraires? Quoi d'étonnant à ce que chacun s'attache à ses assertions comme aux biens les plus précieux, puisque notre action, la satisfaction de nos passions, notre vie même, dépend de la détermination de nos opinions[1]? Dans ces conditions, le philosophe, constatant que les doctrines de ses confrères se

1. «The greater part of mankind are naturally apt to be affirmative and dogmatical in their opinions; and while they see objects only on one side, and have no idea of any counterpoising argument, they throw themselves precipitately into the principles, to which they are inclined; nor have they any indulgence for those who entertain opposite sentiments. To hesitate or balance perplexes their understanding, checks their passion, and suspends their action.» EHU 12,3; H IV 132.

contredisent tout comme les opinions du vulgaire, ne doit-il pas, lui, pour satisfaire sa propre passion dominante, celle de la vérité, conserver au contraire ce doute dont les autres gens tentent de se délivrer à tout prix? Assurément, la sagesse demande que, au vu des oppositions qui divisent les plus instruits et les plus intelligents des hommes — les mettant en contradiction tant avec les autres qu'avec eux-mêmes aux différents moments de leur réflexion —, un certain degré de doute, de prudence et de modestie accompagne toujours toute assertion[2], aussi certaine qu'elle paraisse sur le moment.

Par un tel doute, le sceptique modéré met en suspend sa théorie dans la mesure où elle entre en concurrence avec des doctrines différentes, et, par cette suspension, il favorise la modification réciproque des doctrines et le mouvement de la recherche. Toutefois ce doute ne peut pas aller jusqu'à abolir toute certitude, sous peine de ne plus soutenir l'élan vers la vérité, mais de laisser sombrer dans le néant l'objet de la curiosité philosophique et de détruire ainsi le scepticisme même. C'est pourquoi le sceptique doit reconnaître également la vérité du dogmatisme, de même que l'ambition de trouver la certitude oblige en retour le penseur dogmatique à constater que la science la plus parfaite laisse dans l'ombre du doute la plupart des objets et des opinions concernant la vie de tous les jours, et jusqu'aux hypothèses les plus simples au sujet de la structure du monde. Par suite, la véritable question n'est pas tant celle de l'opposition et de l'option entre le dogmatisme et le scepticisme, que celle de la cohabitation nécessaire de la certitude et du doute en toute philosophie. Car, analysée sans parti pris, la dispute entre les sceptiques et les dogmatiques se révèle purement verbale, portant seulement sur la détermination, par essence imprécise, des degrés de doute et d'assurance qui inhèrent à nos raisonnements. En vérité, dit Hume, aucun dogmatique ne va jusqu'à nier l'existence de difficultés tant en ce qui regarde les sens que dans toute science; et nul ne niera non plus que beaucoup de ces difficultés ne sont pas susceptibles d'être résolues d'une manière définitive et absolue par une méthode régulière et logiquement contraignante. De l'autre côté, aucun sceptique ne peut refuser de voir qu'il vit dans la nécessité de penser, de croire, de raisonner concernant les objets mêmes dont il doute[3].

2. EHU 12,3; H IV 132. & EPM 9,1; H IV 253.
3. DNR 12; H II 459.

Et effectivement, de même que le scepticisme de Hume reconnaît à son origine la certitude perceptive, la science que Spinoza fonde sur la certitude absolue laisse subsister entièrement la différence des opinions, qu'elle va jusqu'à expliquer. Certes, c'est dans le commun des hommes avant tout qu'il y a autant d'avis que de têtes et que chacun, sur presque tous les sujets, abonde dans son sens particulier, au mépris du sentiment des autres, parce que les différences sont aussi grandes entre les têtes qu'entre les palais[4]. Cela n'empêche pas pourtant que les philosophes aient également chacun leur tête propre. Or les oppositions à ce niveau constituent le véritable problème concernant la possibilité pour l'homme d'exprimer concrètement la certitude; car comment ne pas faire remonter le doute jusqu'à la vérité si les hommes peuvent s'opposer non seulement à propos de leurs opinions sur les réalités probables, mais aussi jusque sur leurs certitudes?

Or si les certitudes viennent à s'opposer, ce ne peut pas être en tant qu'elles sont prises en elles-mêmes, car alors elles expriment immédiatement l'absolu, dans lequel elles coexistent en dépit de leur différence, voire à cause de la radicalité de leur différence qui interdit toute opposition directe entre elles. Non, les philosophies entrent seulement en concurrence sous leur forme d'œuvres humaines, où elles sont devenues des effets contingents d'êtres contingents et finis. Car la science absolue ne reçoit de réalité extérieure, humaine et sociale, que par l'intermédiaire de la représentation et de la signification, que grâce aux passions et au langage, que dans la réalité illusoire naturelle et conventionnelle. Or, dans cette incarnation, la vérité reçoit des propriétés qui contredisent en apparence son être absolu, l'infini s'exprimant dans le fini, et l'éternité, dans la durée. Néanmoins, en fait, le fini et le temporel s'expliquent justement par l'infinité et l'éternité qu'ils enveloppent et qu'ils expriment d'une infinité de manières différentes et déterminées.

Les hommes ont plusieurs raisons de différer dans leurs avis, c'est-à-dire dans leurs manières de voir et de comprendre les choses. D'abord l'expérience de chacun d'entre eux diffère de celle des autres, ils ne vivent ni les mêmes événements, ni n'en sont affectés de la même façon. Et quand ils conviennent — dans le langage, par exemple, mais aussi dans l'action —, c'est

4. E 1,ap; S II 83. & TTP 20; S III 239.

d'une façon générale, qui laisse subsister sous la communauté des signes la diversité des images ou des sentiments. Déjà les idées générales ne sont pas formées de manière semblable par l'imagination de tous, encore qu'elles soient signifiées par des termes communs[5]. Ensuite, la diversité des situations et des passions vient encore teinter les opinions de mille couleurs différentes en donnant aux choses des valeurs et des degrés d'intérêt très différents, de sorte qu'un seul et même objet particulier affecte diversement plusieurs personnes, voire un seul individu à des moments différents[6]. Et à cette idiosyncrasie personnelle vient s'ajouter celle des groupes humains de toute espèce, les habitudes communes ne rapprochant certains hommes que pour les opposer à d'autres et rendre plus difficile la compréhension plus générale dans l'humanité. Ainsi, tant par sa constitution naturelle, par son caractère et son humeur particulière que par son ancrage historique, par les mœurs et les opinions ou les idéologies de son époque et de son pays, chaque personne diffère de chaque autre dans l'humanité[7]. C'est pourquoi jusqu'à ces mœurs et à ces principes de morale qui semblent les mieux établis dans une culture particulière, au point qu'on est porté à les tenir pour des vérités universelles, peuvent varier en vérité selon les temps, les lieux et les lois. Ainsi, le mariage a ici telle forme fixe, et le préjugé s'installe bientôt que ce type de mariage a une valeur universelle et devrait régir tous les rapports familiaux dans l'humanité. En fait, remarque Hume, non seulement d'autres peuples s'accommodent d'autres régimes matrimoniaux, mais la forme de mariage que nous considérons comme vraie sert déjà à recouvrir dans notre propre société mille sortes de rapports différents, et il suffirait de laisser aux divers partenaires la liberté de formuler les contrats de mariage à leur guise pour les voir prendre aussitôt autant de formes différentes que les contrats commerciaux, par exemple[8]. C'est du reste la raison pour laquelle les sciences ayant l'homme pour objet peuvent moins que toute autre établir des lois sans exceptions, l'homme étant un être variable, tant par ses affects que par son jugement, et susceptible de bien des opinions, de nombreux principes et de quantité de règles de conduite différents[9].

5. E 2,40s1 ; S II 121. & THN 1,3,13; H I 443.
6. E 3,51 ; S II 178. & *The Sceptic;* H III 214.
7. *Of the Standard of Taste;* H III 280.
8. *Of Polygamy and Divorces;* H III 232.
9. *Of Commerce;* H III 289. & E 3,51s; S II 179.

Or il serait faux d'imaginer qu'en accédant à la raison et à la sagesse, en approchant donc de l'idéal de l'homme heureux, le philosophe fasse disparaître simplement sa différence d'avec ses pairs. Car non seulement l'éternité de l'âme n'exclut pas la vie du corps — en effet, si elle n'en dépend pas, c'est seulement dans la mesure où elle en est la cause —, mais pas plus que tous les attributs ne deviennent identiques en Dieu, ni que les perceptions ne se confondent dans l'existence, les âmes ne fusionnent simplement dans le bonheur. Non, la béatitude, l'amour intellectuel, pour être de Dieu n'en sont pas moins ceux d'une âme individuelle, de même que la science intuitive, tout absolue qu'elle soit, reste science des choses singulières, et que la certitude perceptive, si parfaite soit-elle, continue à appartenir à un esprit précis qui jouit toujours de la connaissance en tant que personne réelle et comme habitante d'un monde imaginaire ou réel.

Pourtant les hommes ne se rapprochent-ils pas les uns des autres dans la raison, n'y communient-ils pas au point d'y participer à un même bonheur? Car l'amour envers Dieu ne nous oppose jamais aux autres, si bien que l'imitation des sentiments joue ici sans contrainte et que plus nous imaginons les autres liés à Dieu par les liens de l'amour, plus notre propre cœur s'enflamme aussi[10]. De cette façon, non seulement la raison forme la vraie communauté des hommes, mais l'amour qui en naît rassemble les hommes dans un désir semblable. Or le désir ne constitue-t-il pas la nature même de l'homme? Sans doute; mais aussi la raison ne réunit-elle les humains qu'abstraitement, parce qu'elle reste toujours liée à la représentation et que l'amour rationnel ou affectif de l'homme envers Dieu n'est pas encore l'amour intellectuel de Dieu, l'amour parfait de Dieu, bref, l'amour de Dieu tout court. De même, chez Hume, les hommes s'accordent d'autant mieux qu'ils se conforment plus rigoureusement à leur raison causale et passionnelle, quoique l'accord conventionnel qui définit l'objectivité conserve lui aussi son caractère de généralité et de contingence.

2

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que Hume et Spinoza se fassent partisans de l'idée de tolérance. Si dans les

10. E 5,20; S II 292.

mêmes affirmations les opinions les plus variées peuvent déjà trouver leur expression, si même l'accord verbal recouvre toujours une diversité d'avis concrets, y a-t-il le moindre sens à obliger les gens à prononcer les mêmes phrases? Ne suffit-il pas de limiter la convention et les lois à ces aspects qui ont une importance réelle pour la vie commune? D'autant que, si des sentiments divers s'expriment en des mêmes termes, cela n'empêche pas qu'ils fassent naître également des discours dissemblables et que, inversement, des oppositions violentes dans le langage en viennent souvent à cacher des similitudes profondes dans les idées.

Ainsi, selon Hume, tandis que, au sujet de la beauté, les sentiments divergent plus que les discours généraux qui les expriment, au contraire, dans les sciences, les hommes sont plus opposés dans leurs discours généraux que dans leurs idées et opinions plus particulières, le monde et les qualités perçues étant ici plus semblables d'un esprit à l'autre que les manières de les signifier, si bien que l'explication des mots clôt souvent les controverses scientifiques, alors qu'elle ouvre au contraire les disputes sur les matières de goût[11]. Or, comme chacun perçoit toujours le monde de son point de vue, le goût et la croyance, voire la certitude à la limite, se touchent et se mélangent, de sorte que le cercle entre le général et le particulier, entre le langage et les idées oblige la communication verbale à tourner sur la circonférence sans que le signifiant et le signifié puissent jamais venir fusionner au centre. En effet, les deux aspects du goût et de la science, de la valeur et de l'objet se renversent selon la perspective, et, tandis qu'il semble en théorie que les critères de l'objectivité soient plus sûrs en science qu'en esthétique, en réalité l'expérience et l'histoire montrent que les jugements de valeur ont souvent été plus sûrs que les interprétations philosophiques et théologiques du monde[12]. C'est cette inadéquation du langage que constate également Spinoza, lorsqu'il remarque que de nombreuses controverses naissent de ce que les hommes n'expliquent pas correctement ce qu'ils entendent, ou de ce qu'ils interprètent mal l'intention des

11. « The sentiments of men often differ with regard to beauty and difformity of all kinds, even while their general discourse is the same. () But when critics come to particulars, this seeming unanimity vanishes; and it is found that they had affixed a very different meaning to their expressions. In all matters of opinion and science, the case is opposite: The difference among men is there oftener found to lie in generals than in particulars, and to be less in reality than in appearance. An explanation of the terms commonly ends the controversy; and the disputants are surprized to find, that they had been quarrelling, while at bottom they agreed in their judgment.» *Of the Standard of Taste*; H III 266.

12. *Of the Standard of Taste*; H III 279.

autres. En effet, quand ils se contredisent le plus, les disputants pensent soit la même chose, soit des choses différentes, si bien qu'en vérité ce qu'ils croient être des erreurs chez les autres n'en est pas dans leur esprit[13]. Ici encore, l'incompréhension vient de l'inadéquation entre la généralité extérieure dans laquelle les hommes se rencontrent, et la singularité de leur être et de leurs idées. Nous croyons avoir des opinions opposées, alors que nous ne pensons simplement pas aux mêmes choses, ou que nous soutenons une opinion semblable dans des termes différents.

Cette inadéquation appartient à la nature même du langage et de l'imagination, si bien que la mécompréhension qui affecte nos tentatives de communiquer, est inévitable, même si elle peut être ramenée à des proportions moindres. Certes, il n'est pas impossible peut-être, par la précision des définitions, d'éviter de prendre un mot pour l'autre, dans un cadre restreint, mais ce procédé n'est jamais parfait puisqu'on ne sait pas le moyen d'empêcher que chacun pense des choses différentes sous les conventions extérieures. Or cette différence de pensées paraît ancrée dans la différence individuelle des idées constituant nos âmes et, ultimement, dans la différence même des attributs ou des perceptions. Il est donc sage dans les rapports des hommes d'admettre cette différence et de la laisser s'exprimer là où elle ne nuit pas à la paix — c'est-à-dire dans les discours exprimant des manières de voir les choses —, d'autant qu'on ne peut ni interdire à cette différence d'exister, ni l'empêcher de s'exprimer (cette expression prenant d'ailleurs parfois les formes les plus inopinées). On peut organiser la vie commune des hommes dans la nature extérieure ou la société de telle façon qu'ils vivent en paix malgré la diversité de leurs sentiments; et comme cette concorde externe est le seul but des sociétés, une politique raisonnable doit reconnaître le droit de juger propre à chacun, sans chercher vainement à régner sur des puissances qui échappent essentiellement à tout gouvernement extérieur[14].

En conséquence, même si la langue est la cause la plus fréquente de malentendus, les mots et l'imagination ne sont pas pourtant la cause des différences entre les hommes. Au contraire c'est la confusion qui vient de ce que l'imagination ne

13. «Hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem, vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores, & absurda esse putant, non sint.» E 2,47s; S II 129.

14. «Judicii libertas necessario concedenda est, & homines ita regendi sunt, ut quamvis diversa, & contraria palam sentiant, concorditer tamen vivant.» TTP 20; S III 245. & TTP 20; S III 240.

respecte pas les différences et traite comme identiques des choses qui ne sont qu'analogues. Aussi, quand le philosophe s'est efforcé de purger son langage des ambiguïtés évitables par des définitions plus précises et par des analyses sémantiques, il n'a pas pour autant rendu ses discours univoques et aptes à manifester directement la science éternelle. Car, si précis qu'il devienne, le langage demeure conventionnel et général par essence. En tant que conventionnel, il réunit dans un même point de vue des êtres différents, et en tant que général, il rassemble sous un même signe des signifiés divers, dont la liste reste indéfinie comme l'expérience qui alimente notre pensée.

Au demeurant, même à supposer que le langage puisse être rendu transparent, l'unité de la science n'en découlerait pas pour autant. Les inférences causales demeurent probables ou contingentes, et elles dépendent donc des aléas de l'expérience. Les jugements du goût dépendent de la forme humaine, qui, pour universelle qu'elle soit, n'en présente pas moins mille différences d'une personne à l'autre, de sorte qu'ici aussi les hommes doivent admettre que leurs jugements peuvent diverger légitimement[15]. D'ailleurs, en tant qu'elle concerne la réalité extérieure, la raison reste nécessairement abstraite ou partielle. Or les aspects partiels des choses sont par essence multiples, de sorte que la raison peut toujours expliquer les mêmes phénomènes de plusieurs façons différentes, autorisant ainsi maintes théories concurrentes et complémentaires, encore que cette complémentarité ne se perçoive que du point de vue de la totalité, tandis que la concurrence apparaît justement dans la perspective finie des hommes. Spinoza a montré en effet que les idées des choses que l'intellect forme à partir d'autres idées — c'est-à-dire les théories rationnelles — peuvent être déterminées de bien des manières par notre esprit[16]. C'est pourquoi, au niveau de la culture, les sciences sont toutes incertaines, soumises à des interprétations différentes et sujettes à des disputes, même lorsque les divers partis en lice défendent des théories équivalentes. Seules les sciences abstraites les plus formelles, les mathématiques, ont dans ce cadre une sorte de certitude universelle, parce que leur abstraction est pour ainsi dire entièrement explicite dans la convention qui les fonde et les exprime à la fois. Et si les propositions mathématiques expriment davantage que les autres propositions formellement certaines parce que

15. *The Sceptic*: H III 217.
16. TIE; S II 39. & E 2,17s; S II 105.

tautologiques — c'est-à-dire les propositions formées par simples substitutions des termes définissants et définis et qui se convertissent les unes dans les autres par les pures règles syntaxiques —, c'est justement parce que l'arithmétique représente immédiatement ou adéquatement la différence abstraite[17]. Or cette raison, qui reste dans la différence, si l'on peut dire, constitue précisément le lien des hommes, ce qui dans le monde les rassemble, tandis que l'imagination les divise. Quoique, en vérité, les divisions dues à l'imagination ne sont pas les différences réelles des êtres, vu que les distinctions imaginaires sont corrélatives au contraire d'une confusion des êtres dans la représentation; confusion qui permet justement à la raison, par distinction, d'attribuer des propriétés communes à des êtres divers bien que mélangés par un certain côté. C'est pourquoi la raison appelle la convention, qui implique à son tour l'imagination avec ses confusions et ses ambiguïtés.

3

Maintenant, au delà de la représentation, les hommes ne pourraient-ils pas communier dans la même certitude, délivrée de toutes les confusions, ambiguïtés et abstractions de la représentation? On pourrait le croire, puisque dans la certitude l'idée devient parfaitement adéquate à elle-même, de sorte qu'elle implique Dieu, ou la substance, ou la cause de soi, ou l'être absolu. Cependant, en tant que certaine, l'idée réfléchit son infinité et se distingue ainsi réellement de tout autre être, si bien que le progrès vers la science s'accompagne d'un accroissement de la différence ou de la distinction, et non de la confusion, jusqu'à ce que, finalement, l'idée parfaitement certaine, parfaitement claire, soit également parfaitement distincte. Alors, par cette distinction, la certitude se dégage de la représentation et, par conséquent, du monde des hommes. Dans cette mesure, loin que la science devienne capable d'une expression culturelle univoque, elle se retire dans son ineffabilité. La difficulté peut-être insurmontable de la philosophie consiste à devoir accomplir apparemment l'impossible: savoir, passer d'une substance à l'autre en traversant ainsi la différence.

Il est vrai pourtant que la raison intuitive est certitude de relations d'idées, et que les attributs, tout différents qu'ils soient, n'en sont pas moins expressions d'une seule substance ou

17. EHU 12,3; H IV 133-34.

d'un seul Dieu. Or la science intuitive spinoziste part de la connaissance d'un attribut de Dieu, c'est-à-dire d'une expression de l'essence de Dieu, qui se définit justement comme la substance constituée d'une infinité d'attributs infinis. Et ne savons-nous pas qu'une telle substance est nécessairement la puissance par laquelle l'infinité des choses existe en une infinité de modes? La diversité des êtres ne retrouve-t-elle donc pas en Dieu son unité originaire? Ce serait oublier premièrement que la certitude a pour cause formelle l'essence éternelle de notre esprit singulier, et deuxièmement que la science du troisième genre part d'un attribut pour connaître en lui une idée singulière précise, savoir notre âme même qui, si elle se révèle d'un côté comme finie et engagée dans la diversité des modes finis, s'apparaît également de l'autre côté comme infinie et identique à l'entendement de Dieu, comme participant de son amour intellectuel. Autrement dit, notre esprit retrouve comme réelle la différence des attributs qu'il conçoit en l'un d'entre eux comme modale. Ainsi la connaissance du troisième genre nous apprend-elle que les différences modales expriment des différences réelles, et que, à l'inverse, les différences réelles sont toujours comprises comme différences modales. C'est pourquoi la communauté imaginaire et rationnelle des hommes ne forme pas le préambule d'une réunion directe en Dieu, mais les stades mêmes dans lesquels se comprend et se réalise ou s'exprime leur union. Non, la pure certitude n'existe pas hors de l'idée certaine, Dieu n'est rien hors des attributs qui l'expriment, ni par suite hors des modes, dont les rapports expriment la différence réelle telle qu'elle est comprise dans un attribut, c'est-à-dire comme distinction modale. Non, la science de Dieu ne quitte pas les différences qui s'expriment confusément dans la représentation pour unir les esprits dans une identité au delà des distinctions modales; au contraire, l'idée de Dieu est enveloppée dans les modes eux-mêmes, et l'expression absolue de la cause de soi inhère à ses expressions déterminées. C'est dire que les déterminations ne sont pas dépassables vers l'identité d'une substance distincte qui les expliquerait toutes de l'extérieur, mais qu'elles sont les manières d'être authentiques de la substance.

De même, chez Hume, toute perception prise en soi renferme la certitude, en tant qu'elle constitue une substance absolue, existant par soi. Or cette union immédiate de la perception et de son existence referme en un sens la perception sur son

autonomie et interdit absolument qu'on puisse la connaître de l'extérieur. La certitude perceptive n'est rien d'autre que la réflexion de la perception, c'est-à-dire de sa connaissance ou perception par soi. Si notre esprit accède à cette certitude, c'est uniquement en tant qu'il est composé par ces actes d'être ou de connaissance que sont les perceptions qu'il comprend. Par conséquent, la certitude reste inexprimable de l'extérieur et elle est de ce fait ineffable.

Pourtant il est vrai que, la définissant ainsi, le philosophe en parle tout de même. Ne tombe-t-il pas alors dans des absurdités lorsqu'il prétend fonder sa philosophie, son discours, sur la pure intuition, et lorsqu'il veut corriger en le mesurant à ce critère l'ordre des mots? Ou au contraire, le fait qu'il puisse poser ces problèmes dans un discours ne prouve-t-il pas que la certitude a une existence indépendante des diverses perceptions certaines? Non; cette certitude dont parle le philosophe, cette structure essentielle de la perception qu'il décrit, cette existence, cette perception, cette intuition qu'il dit réciproquement identiques, ne sont que des abstractions ou des idées générales d'un genre très particulier. En effet, l'existence absolue, la perception, la certitude, sont les qualités universelles des êtres, les points de vue de leur coexistence ou de leur comparaison la plus large. Et c'est pourquoi, l'ensemble des perceptions étant aussi celui des existences ou de toutes choses absolument, il n'y a plus de critère de distinction entre les divers termes qui désignent cette totalité, si bien qu'ils deviennent identiques dans l'abstraction ou l'universalité la plus grande qui soit. Mais pas plus que n'importe quelle autre abstraction, celle-ci n'a de sens hors des perceptions diverses qui entrent en comparaison, et l'universalité du terme ne lui permet pas de signifier si peu que ce soit hors de l'ensemble précis qu'il représente. Et même, ici, la limite de la signification est atteinte, car le signe appartient également à ce qu'il signifie. Aussi, dans ce cas, la diversité des mots signifiant l'absolu manifeste-t-elle déjà l'extériorité du langage par rapport à son sens ultime, attendu que ce sont déjà les signes d'idées générales plus particulières qui doivent ici servir de signes à ce qui n'a plus de référent extérieur; car dire que la perception est identique à son existence, c'est affirmer en vérité que les comparaisons servant à définir ces notions abstraites — c'est-à-dire à les distinguer — perdent ici leur pouvoir distinctif. Or, paradoxalement, c'est au delà de toute distinction abstraite que le philosophe veut signifier la différence des êtres comme sa certitude. Sa vérité n'est pas en effet

la confusion de tout, mais les êtres réellement distincts en eux-mêmes.

Dans ces conditions, il est évident que le sceptique n'a pas en philosophie à se limiter à un certain domaine — qui serait celui des matières de fait — et à laisser la place au dogmatique dans la science purement rationnelle. Non, en tant que la science est abstraite et discursive, le sceptique infiltre son doute jusque dans les démonstrations, non pas pour référer toute chose à une hésitation humaine portée arbitrairement à l'absolu, mais pour rester fidèle à la certitude que le discours philosophique veut manifester. L'intuition et la démonstration font un dans la raison, et pourtant, dans le discours philosophique, la démonstration entraîne déjà la raison vers la preuve et la probabilité. De même la philosophie comme certitude reste au delà de la raison, quoique, comme œuvre humaine, réelle, elle devienne identique à la religion, c'est-à-dire à la symbolisation extérieure de la certitude ou de Dieu. Aussi, quand, au début des *Dialogues sur la Religion naturelle*, Pamphile réclame le droit de différer sans renoncer à la raison dans les manières de concevoir la nature de Dieu, et qu'il défend ainsi l'intérêt du dialogue à propos des questions de la religion naturelle, sa revendication n'est pas limitée en fait à la discussion au sujet d'un être réel particulier, car la nature de Dieu est celle de la certitude, et la question de la religion naturelle est celle de la manifestation de la certitude dans l'imagination, c'est-à-dire dans la croyance et le langage. Même si de telles discussions n'aboutissent à aucune conclusion déterminée, dit Pamphile, la confrontation des sentiments opposés sur des sujets où il est impossible de rien décider avec certitude au cours du dialogue, offre un amusement agréable[18]. Or pour Hume la philosophie est effectivement un jeu, le plus passionnant de tous pour ceux qui ont l'esprit tourné vers cet exercice, où l'amour de la recherche se lie à celui du dialogue.

Mais, encore une fois, l'impossibilité pour le philosophe de trancher définitivement ne vient pas d'une incapacité d'atteindre la certitude, elle a sa cause uniquement dans la différence des absolus qui ruine la tentative humaine et finie de les soumettre à une vérité générale, extérieure et conventionnelle. Car le point de vue d'où les différences s'expliqueraient vérita-

18. «Reasonable men may be allowed to differ, where no one can reasonably be positive: Opposite sentiments, even without any decision, afford an agreeable amusement.» DNR 1; H II 378.

blement de l'extérieur serait justement celui du Dieu extérieur de la religion, dont la figure nous est si problématique que la question de sa détermination forme pour les hommes le sujet par excellence d'une discussion perpétuellement ouverte. C'est pourquoi, une fois exprimée dans la réalité, dans le monde des probabilités et des conventions, la certitude qui fonde une philosophie ne rencontre plus les autres certitudes — ou les certitudes différentes des autres — qu'à travers les ambiguïtés, les hésitations, les oppositions, les revirements et les accords équivoques de la dispute et du dialogue.

Il en va de même chez Spinoza, où la connaissance de Dieu dans l'un de ses attributs implique la reconnaissance de la diversité des attributs, mais où cette reconnaissance a lieu dans la compréhension de la pure diversité modale au sein d'un attribut. Alors, infinie, l'âme se retrouve comme finie, et elle comprend intuitivement l'obligation où elle est de saisir abstraitement, par la raison et dans l'imagination, la diversité des modes d'être de Dieu. Ainsi Spinoza avoue-t-il à la fin de l'*Ethique* que sa définition de Dieu — c'est-à-dire la définition de la certitude qui doit animer toute la démonstration de sa philosophie — demeure abstraite, quoique certaine dans les limites de la science du deuxième genre[19]. En d'autres termes, il reconnaît que, dans sa philosophie, la certitude a pris la forme déterminée, partielle, d'un mode fini ou contingent, quand bien même elle reste un mode authentique de la certitude, puisque la raison se fonde dans l'intuition, c'est-à-dire dans la connaissance de soi en Dieu et de Dieu en soi d'un esprit singulier. Bref, même développée selon la méthode géométrique qui emporte le plus haut degré d'assurance parmi les modes de déduction abstraite, la philosophie en tant qu'abstraite reste comme toute abstraction un aspect parmi d'autres. Néanmoins cette abstraction ne constitue pas une objection contre son système dans la mesure où sa limitation contingente n'empêche pas l'expression de l'absolu dans une forme satisfaisante pour l'homme. C'est pourquoi, accusé de se laisser emporter par un vain orgueil parce qu'il croyait posséder la vérité en dépit de la différence de sa doctrine par rapport aux plus grandes autorités de la tradition, Spinoza répond à Burgh, son accusateur, qu'il ne prétend pas avoir trouvé la meilleure philosophie, mais qu'il sait par contre que la sienne est vraie, car le vrai est index de soi et du faux[20].

19. E 5,36s; S II 303.

En effet, pour savoir que sa philosophie est la meilleure, absolument, il faudrait pouvoir comparer les divers modes d'expression de la certitude, du point de vue de leur rapport à l'absolu d'une part, et à la forme humaine de l'autre. Mais pour cela il faudrait être capable de faire une philosophie dépourvue de toute abstraction, ce qui reviendrait à abandonner la forme humaine. Bref, un tel projet ne serait que le rêve d'une impossible réduction des différences à l'identité. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que le philosophe devienne incapable de porter le moindre jugement sur les doctrines des autres, car si une vérité n'explique que partiellement l'autre dans un esprit fini, le vrai reste bien le critère du faux, et l'extériorité imaginaire n'interdit pas toute relation entre les divers modes d'expression de Dieu. Et même si l'investigation des choses extérieures requiert une approche indéfinie pour la raison abstraite, cela ne nous retient pas d'arriver à des certitudes tant mathématiques que probables concernant maints aspects de cette réalité.

De l'autre côté, si la différence des êtres est réelle, leur coexistence ne l'est pas moins, et c'est pourquoi, dans l'imagination ou la réalité, les images peuvent s'organiser en une lutte universelle, où les oppositions sont corrélatives des ressemblances. Or c'est parce que la philosophie s'adresse aux hommes et s'organise selon leur raison ou leur nature commune que les doctrines deviennent à la fois concurrentes et capables d'entrer en dialogue et de trouver des points d'accord. Au demeurant, le caractère relativement stable de la nature humaine explique que ce dialogue puisse s'étendre par-dessus le temps et l'espace, et relier des cultures diverses, car le rapport des hommes aux valeurs demeure très similaire à travers toute l'histoire, si l'on en croit Hume, de sorte que, excepté les arts purement utilitaires ou techniques, les œuvres des divers peuples restent dans un état de concurrence équitable dans leurs essais d'atteindre le bien, le beau ou le vrai[21].

Ainsi, tant chez Hume que chez Spinoza, la possibilité de leurs philosophies et de leurs certitudes différentes se trouve expliquée et, plus encore, leurs deux doctrines permettent de comprendre que la diversité des certitudes trouve ses médiations

20. «Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio. () Est enim verum index sui, & falsi.» Ep 76; S II 320.
21. *Of the Populousness of Ancient Nations;* H III 381-82.

dans le rapport extérieur, où la lutte des images transforme en oppositions et en alliances ou en accords les différences réelles, par un jeu infini qui est pourtant celui de l'expression réelle. De cette façon, alors qu'elles se rejoignent encore une fois pour rendre compte de leur coexistence, les deux doctrines ne fusionnent pas, elles ne se contredisent pas non plus, parce qu'elles restent séparées. Dans leur accord abstrait, elles comprennent ici leur différence et, par suite, l'abstraction de leur accord et des mille oppositions qu'il recouvre. Mais il est deux fois certain maintenant que cette différence est celle de deux certitudes authentiques.

LE DIALOGUE INFINI

1

Le dialogue entre Hume et Spinoza n'a donc pas abouti à un accord résorbant toutes les différences antérieures, ni à la réfutation d'une pensée par l'autre. Même l'explication de la diversité possible des philosophies se fait des deux côtés dans des contextes différents, nonobstant la large communauté de vues que nous avons mise en évidence. La divergence des deux pensées subsistant, la discussion pourrait se poursuivre. Les deux doctrines ne manquent en effet ni de nouveaux moyens de se remettre l'une l'autre en question, ni de ressources pour répondre à de nouvelles objections. Il suffit pour s'en convaincre de reparcourir la discussion effectuée jusqu'ici en relevant les divergences multiples que recouvrait chaque accord partiel et en retrouvant tous les fils rompus des arguments amorcés et abandonnés avant qu'ils aient développé toute leur puissance. Alors, on éprouvera combien de nouvelles oppositions, combien de nouvelles résolutions partielles de ces oppositions pourraient encore être tirées de la confrontation des deux systèmes. Bref, si nécessaire que soit le parcours de cette discussion par rapport aux questions qui l'ont engagée et sans cesse relancée, il reste pourtant contingent par rapport aux possibilités de questionnement réciproque qui sont demeurées latentes à chaque étappe de la confrontation. Alors, considérant toutes ces virtualités, toutes les différences qui pourraient s'exprimer en oppositions et conduire à des résolutions partielles, on se défendra difficilement de l'idée que la discussion pourrait se poursuivre indéfiniment. Autrement dit, l'inachèvement du dialogue et l'improbabilité qu'il mène jamais soit à la réfutation de l'une ou des deux philosophies, soit à un accord parfait, conduit à inférer que les deux pensées doivent être vraies et pourtant réellement différentes.

Certes, ce sentiment n'est pas encore la preuve irréfragable que la discussion n'aboutirait pas finalement à un accord entier, ou à l'éclatement de l'une des doctrines, ou au dépassement de

l'une par l'autre, voire à une contradiction définitive anéantissant l'une et l'autre. Il reste néanmoins une présomption favorable à la thèse que ce dialogue pourrait effectivement se prolonger à l'infini, opposer et réunir encore mille et mille fois les deux philosophes, les renforcer toujours plus dans cette épreuve, augmenter sans cesse leur compréhension mutuelle, et pourtant ne jamais faire ni de Hume Spinoza, ni de Spinoza Hume, ni de l'un et de l'autre un troisième. Dans la mesure où nous acceptons de nous fier à ce sentiment, le dialogue effectué jusqu'ici forme une sorte de preuve analogue à celle de l'habitude régulière de la causalité humienne, et nous en inférons, avec la même assurance que dans nos raisonnements probables concernant les matières de fait, la forte probabilité que ce dialogue continuerait indéfiniment pour celui qui aurait la patience de s'attacher à le poursuivre à perpétuité. Et, de même que le déiste humien infère l'existence d'un Dieu qui, aux limites du monde, achèverait la cohérence dont nous avons l'expérience, pour la porter à sa perfection définitive, nous lisons dans l'ouverture indéfinie de cette discussion la manifestation de l'infinité actuelle qu'enveloppent les deux philosophies et leur qualité d'expressions humaines et abstraites authentiques de la cause de soi ou de la certitude. Et, à l'insatisfait qui réclame des démonstrations plus indiscutables, ne pourrons-nous pas répondre que c'est trop exiger d'un discours, vu que le langage, de par son abstraction et la confusion ou l'ambiguïté des significations, ne peut pas dépasser cette certitude probable?

Cependant, nous ne sommes pas condamné à nous contenter d'une certitude moindre que celle à laquelle prétendent les philosophes dans leurs systèmes. Car, de même que le discours philosophique de Hume et de Spinoza signifie la certitude sans pouvoir néanmoins la communiquer immédiatement, de même le dialogue des deux pensées implique la démonstration certaine de son infinité actuelle, enveloppée dans l'infinité immanente aux deux pensées. Car non seulement les deux philosophies expriment bien des certitudes, mais encore le rapport extérieur de ces certitudes n'est pas simplement étranger à chacune d'entre elles. En effet, la multiplicité des infinis est reconnue par Hume comme par Spinoza, qui fondent tous deux leur système sur la certitude de la diversité des certitudes et élaborent sur ce fondement absolu deux théories différentes de la coexistence des multiples expressions de l'absolu, entre lesquelles il existe une différence réelle, bien qu'elles soient toutes

les constituants d'un infini commun. La thèse de la multiplicité des certitudes est donc trois fois démontrée: premièrement par Hume, deuxièmement par Spinoza, et troisièmement par leur confrontation. Et pourtant il est vrai aussi que dans sa généralité elle reste abstraite et qu'elle n'est susceptible à ce titre que d'une certitude indirecte. Car la structure multiple de l'être comprend nécessairement à la fois l'imagination, les points de vue partiaux, la possibilité de convention entre les perspectives singulières, et la présence de l'infini en chacune d'entre elles. C'est pourquoi l'évidence la plus absolue peut dégénérer en une simple vraisemblance dans son expression finie, sans cesser pourtant d'être évidente en soi.

Ainsi, de même que la présence de Dieu en chaque homme ne signifie pas encore que chacun soit sauvé de ce fait, de même la présence de la certitude en toute idée ne signifie pas que l'erreur devienne impossible. Autrement dit, il ne suffit pas que la multiplicité des vérités soit démontrée pour que cette démonstration devienne contraignante extérieurement, ni même que la vérité exprimée n'en vienne pas à représenter autre chose qu'elle-même, si elle n'est pas comprise dans sa concrétude absolue. A plus forte raison la multiplicité des expressions différentes de la certitude n'interdit pas l'existence de fausses doctrines, elle en constitue au contraire la condition. C'est pourquoi une philosophie ne devient pas vraie du seul fait qu'elle croit l'être, loin de là, car la pluralité des vérités ne signifie pas l'indistinction du vrai et du faux, mais au contraire la possibilité de l'erreur par confusion des vérités et, dans cette mesure, la présence oblique du vrai en toute erreur. Aussi la vérité d'une doctrine doit-elle signifier encore autre chose que la simple implication de certitudes, sans quoi tout serait vrai sans distinction. Non, la vérité philosophique n'est pas simplement la certitude absolue, mais l'expression de cette certitude en tant que valeur humaine, et c'est comme telle qu'elle se donne à notre jugement.

Par conséquent, comme le bonheur ou la béatitude, la vérité philosophique suppose l'incarnation, c'est-à-dire la capacité de découvrir un ordre rationnel et de l'imposer dans le discours. Et une philosophie devient vraie de la même façon qu'un homme devient sage chez Spinoza, c'est-à-dire dans la mesure où, partie d'un être fini ou contingent — la nature humaine, les conventions linguistiques et logiques, etc. —, elle parvient à soumettre à son ordre jusqu'à sa passivité, jusqu'à ses déterminations extérieures, si bien qu'elle devient réflexion de soi et de l'ab-

solu. C'est pourquoi la confrontation effective des philosophies dans notre dialogue ne constitue pas une sorte d'exercice extérieur à la démonstration de la multiplicité des certitudes, pas plus que le développement textuel de l'*Ethique* ou des *Essais* humiens n'est indifférent par rapport à la certitude que ces œuvres expriment — certitude qui est d'ailleurs aussi, rappelons-le, certitude de la multiplicité des existences absolues ou des expressions de la substance. Et pas plus que la contingence du discours n'abolit la nécessité des démonstrations chez Hume et Spinoza, pas plus la contingence du parcours de leur dialogue ne fait obstacle à ce que la certitude de leur différence réelle ne s'y manifeste. Au contraire, cette certitude-là n'a pas d'autre lieu. Certes, la forme de l'opposition et de l'accord entre deux pensées constitue un mode extérieur de la différence, et pourtant, telle est bien la manière dont nous pouvons la comprendre véritablement au sein du discours, dans la mesure où l'ouverture indéfinie dans laquelle elle se représente peut s'y réfléchir pour devenir différence réelle des infinis.

Toutefois, si la puissance du philosophe à imposer au langage la forme discursive de la réflexion de l'absolu n'implique nullement le droit de ce discours à s'imposer hors de lui-même — attendu que l'ordre du monde ne dépend pas de chacune de ses expressions prise en soi, mais bien de la coexistence de tous les êtres —, il n'empêche qu'en elle-même cette pensée réflexive découvre sa vérité comme nécessaire. C'est pourquoi, du point de vue d'un esprit particulier, la découverte de l'infini dans l'ordre que prend un processus indéfini est une chance. Et du reste sans cette chance, personne ne pourrait rien découvrir du tout, ni en philosophie ni ailleurs. Mais ce qui distingue justement la philosophie des autres activités, c'est que sa chance réside dans la découverte de la nécessité même de cette chance.

2

La confrontation des deux philosophies de Hume et de Spinoza aboutit donc bien au résultat le plus riche, celui où, la discussion devenant infinie, les deux pensées s'éprouvent comme des expressions différentes de l'absolu ou comme des vérités infinies réellement distinctes l'une de l'autre. La tentation pourrait alors naître, en envisageant ce résultat, d'élaborer une théorie générale autonome de la différence des philosophies. Constatant l'équivalence des deux certitudes différentes, nous en ferions alors les objets d'une comparaison capable de se

généraliser à la comparaison de toutes les philosophies. Et en un sens le caractère abstrait inhérent au dialogue, en tant qu'il manifeste la différence sous le seul aspect qu'elle prend dans le discours — savoir l'opposition instable —, justifie l'universalisation du procédé. Aussi est-il légitime dans cette mesure de considérer le dialogue des philosophies en général comme une expression de leur différence, et la méthode peut recevoir de cette façon une valeur universelle. Toutefois la valeur générale de cette méthode demeure abstraite et, partant, sujette à devenir fausse dès que son fondement concret est tant soit peu perdu de vue. L'extension abstraite de la vérité que comporte le dialogue des philosophies se perd en effet dès que disparaît la réflexion du dialogue concret dont elle naît. Du reste un pur dialogue sans partenaires concrets représente une abstraction exsangue et insignifiante au même titre qu'une existence sans existant concret ou qu'une substance sans attribut. En effet, le mode paradoxal de signifier de ces divers termes est le même: ils tiennent leur certitude universelle d'une certitude particulière et, insignifiants en eux-mêmes, ils deviennent pourtant les expressions abstraites de toute certitude singulière, ainsi que, par là, de la différence comme telle.

Encore une fois, par conséquent, il serait absurde d'imaginer que la philosophie des philosophies puisse accéder à une vérité supérieure à celle des philosophies qu'elle prendrait pour objet, sous prétexte qu'elle comprendrait non seulement l'être, mais encore les diverses façons de le comprendre, de sorte qu'elle connaîtrait la vérité des philosophies tandis que celles-ci s'oublieraient dans leur objet. Car retirer aux philosophies particulières la connaissance de leur propre être, c'est leur refuser la réflexion et, par conséquent, toute certitude ou compréhension vraie de l'être.

Cependant, fera-t-on remarquer, si Hume pouvait critiquer Spinoza, n'est-ce pas parce qu'il ne savait pas que la vérité habitait également sa doctrine? et si Spinoza pouvait condamner le scepticisme, n'est-ce pas parce qu'il ne se doutait pas que ce Dieu qu'il voulait connaître avec certitude avait aussi son expression adéquate dans la pensée du sceptique? Par contre, le philosophe qui a fait la théorie de la différence des philosophies ne saura-t-il pas retrouver la vérité dans ses multiples expressions, sans s'épuiser vainement à poser sa propre vérité contre celle des autres, montrant ainsi sa supériorité par sa faculté à s'élever au-dessus des perspectives particulières des autres

penseurs? Non; évidemment, loin de l'élever au-dessus des vérités supposées partielles des autres doctrines, une telle manière de penser rabaisserait la théorie des philosophies au niveau d'une simple abstraction erronée. Car elle supposerait alors que la vérité existe hors de ses expressions, de sorte que toute expression de la vérité devrait être fausse ou inadéquate parce qu'encore extérieure à la vérité. Mais, dans ces conditions, il serait contradictoire de vouloir exprimer la vérité des philosophies mieux qu'elles n'y ont réussi, une telle tentative se dénonçant aussitôt elle-même comme partielle et inadéquate dans ses ambitions totalitaires du simple fait que, en tant qu'expression, elle devrait également rester extérieure au vrai et, partant, dans ce cas, à la vérité des autres philosophies. Non, les définitions de la philosophie et du rapport des philosophies sont nécessairement aussi diverses que les philosophies elles-mêmes, car la certitude est toujours également certitude de soi et certitude de sa distinction*. Quant aux contradictions entre les philosophies, nous avons vu qu'elles constituaient les modes abstraits dans lesquels leur différence se manifeste, au cours d'une discussion qui révèle d'ailleurs bientôt leur caractère provisoire, du moins sous la forme particulière qu'elles prennent à chaque moment de ce débat.

En vérité, le dialogue de Hume et de Spinoza nous conduit à la certitude que ce dialogue est infini parce qu'il est le rapport de deux infinis. C'est pourquoi il apporte lui-même l'explication immanente de son existence: il découle en effet de la différence infinie des infinis au sein d'un même infini. Et cette différence se comprend nécessairement dans chacun des infinis différents en tant que ceux-ci comprennent justement leur infinité commune. Ainsi la vraie connaissance de la différence des philosophies de Hume et de Spinoza leur est-elle immanente, comme la conséquence de l'infinité de leur différence même ou, ce qui revient au même, de la certitude qu'expriment les deux pensées. Nous retrouvons ainsi le caractère triple en quelque sorte de la compréhension du phénomène de la relation et de la différence des philosophies tel qu'il apparaît dans ce dialogue, les trois perspectives étant les suivantes: les deux réponses tirées de Hume et de Spinoza concernant le problème du rapport des vérités, et la réponse née de la discussion en tant qu'elle a ouvert un cheminement qui n'est ni celui de Hume, ni celui de Spinoza, nonobstant sa dépendance de leurs deux pensées. Et cette multiplicité de la compréhension représente le mode par lequel

cette discussion comprend à son tour la différence. Compréhension non totalitaire, puisque cette multiple différence ouvre infiniment le dialogue.

C'est pourquoi, encore une fois, pas plus que la certitude perceptive ne peut exister à part des perceptions dont elle constitue l'existence absolue, ou que l'essence de Dieu ne peut être séparée des attributs qui la constituent et l'expriment d'une infinité de façons, la théorie de la différence des philosophies ne peut se comprendre hors des philosophies conçues comme différentes. Pour cette même raison la philosophie des philosophies ne peut pas se contenter de prendre pour objet les philosophies en mettant entre parenthèses l'objet propre de ces philosophies; car une telle manière de procéder reviendrait à priver les doctrines de leur caractère philosophique, en leur retirant justement la vérité à laquelle elles prétendent et dont elles sont de part en part la réflexion. Aussi une telle théorie prenant pour objets les philosophies ne serait-elle plus une philosophie des philosophies — soit que, restant philosophie, elle atteigne l'absolu par une voie qui ne passe pas d'abord par la confrontation avec les autres expressions philosophiques de la vérité, soit qu'elle s'en tienne simplement au niveau d'une science empirique de certains aspects du discours philosophique séparés de l'intention philosophique proprement dite.

Les enquêtes empiriques s'attachant à l'étude des œuvres philosophiques selon divers aspects de leur rapport à la réalité, ne peuvent viser ces systèmes que comme objets de connaissance probable, si bien qu'elles ne peuvent atteindre en tant que telles à aucune certitude, ni celle des philosophies étudiées, ni aucune autre. En tant qu'œuvres particulières, en effet, les philosophies font partie de la réalité, où elles apparaissent comme des formes conventionnelles et culturelles, si bien qu'elles s'offrent à toutes les recherches auxquelles se prêtent ces objets. Et c'est pourquoi la science rationnelle et abstraite peut en rendre compte sous mille aspects différents et découvrir mille vérités partielles à leur sujet. En tant que systèmes logiques et syntaxiques, en tant que structures sémantiques, comme éléments d'idéologie ou relais dans la transmission des idées ou opinions, comme fragments de science empirique, comme œuvres esthétiques, et ainsi de suite, les philosophies sont des réalités inépuisables et susceptibles comme toutes choses d'ouvrir indéfiniment leur essence à la science probable. Ici les savant peuvent élaborer leurs lois et collectionner les observations sans se soucier de les faire corres-

pondre à la certitude même qu'expriment les philosophies: ce sont des réalités culturelles qu'ils étudient, et non l'être absolu dans ses expressions conventionnelles. Alors, après avoir réduit ainsi les philosophies au niveau de réalité qu'ils peuvent le mieux saisir, ils n'ont aucune peine à dépasser dans leurs sciences particulières les lumières par définition limitées des pensées qu'ils mettent sous leur scalpel avisé.

Néanmoins, pour n'être pas philosophique, cette science des philosophies ne devient pas méprisable, s'il est vrai que le sage, et jusqu'au plus hardi sceptique, vit encore dans cette réalité extérieure et qu'il s'y retrouve d'autant mieux qu'il est plus habile à connaître plus de choses abstraitement et à les manipuler adroitement. Or cette utilité des techniques est plus qu'une simple commodité inessentielle, car la réussite de la philosophie elle-même en dépend pour une part, s'il est vrai qu'elle suppose un corps apte à beaucoup de choses et une capacité polymorphe d'organiser les choses de telle façon qu'elles expriment pour l'homme ce qu'elles sont en soi. Pourtant on peut se perdre aussi dans les relations de faits, si elles ne conduisent pas à la réflexion. On peut se perdre jusque dans l'étude des philosophies, si l'on y trouve tout sauf l'expression de la vérité absolue; et notamment si l'on voit dans son histoire non pas l'expression multiple de la certitude, mais la manifestation multiforme du faux. Telle est en effet la contingence ou la relativité de la puissance externe de la philosophie que, lors même qu'elle se veut l'expression pour l'homme de l'absolu et qu'elle le devient en effet pour quelques individus, elle reste encore une illusion parmi d'autres pour la plupart.

3

L'étude des philosophies peut donc devenir philosophique de deux façons: soit par le fait que les pensées exprimées dans les systèmes des philosophes, leurs techniques de raisonnement et d'exposition, voire d'autres aspects moins essentiels, suscitent par chance une réflexion dans laquelle ces philosophies disparaissent en tant que telles comme de pures causes occasionnelles, comme des circonstances favorables à la naissance d'une réflexion qui ne les regarde plus; soit en tant que l'ordre propre de certaines philosophies parvient à remplir sa fonction d'expression de la certitude, auquel cas cette expression retrouve comme telle son sens philosophique et redevient une manifestation privilégiée de l'absolu pour l'homme. Enfin l'étude des

philosophies devient philosophie des philosophies au moment où plusieurs pensées différentes se font simultanément expressions de la certitude, car alors l'objet visé dans les philosophies reste bien le leur, à savoir, l'absolu ou la certitude.

Quand la vérité est comprise dans une philosophie, c'est certes encore l'ensemble des êtres qui se révèle n'exister aussi que de par l'existence absolue, mais les philosophies acquièrent par rapport aux autres réalités cet avantage qu'elles adressent la certitude à des hommes et leur présentent un ordre de pensées tel que la réflexion en résulte ou en soit favorisée. C'est pourquoi la grandeur d'une philosophie est dans son aptitude à provoquer cette conversion du regard et à faire retrouver toute la vie humaine dans la certitude ou, ce qui revient au même, à susciter la vertu ou la contemplation. Or, vu que l'action de la philosophie s'exerce dans la réalité, dans la contingence des vies humaines, et que les hommes et leurs conditions sont variables, il y a nécessairement plusieurs voies par lesquelles le retour réflexif peut être favorisé et soutenu. Comment s'étonner alors que les philosophies soient diverses sans que cette diversité prouve le moins du monde leur échec dans l'ambition d'incarner la vérité? Et de surcroît, si l'on songe que la diversité des choses de l'expérience a nécessairement son origine dans une différence réelle des êtres, la multiplicité des philosophies, leur différence irréductible deviennent aussitôt la règle, et c'est au contraire leur ressemblance qui étonne.

Or cette similitude vient des hommes considérés dans leur nature empirique. C'est parce que la philosophie adresse aux hommes la conception de l'absolu telle qu'elle s'exprime dans l'un d'entre eux — qui est d'autant plus semblable aux autres qu'il participe plus à leurs conventions ou à leurs cultures — que les diverses philosophies présentent des visages semblables alors même qu'elles expriment des certitudes réellement différentes, dont seuls les signes les plus universels, les plus abstraits, les plus conventionnels en constituent la communauté. En effet, la constance de la nature humaine est heureusement telle que la ressemblance des constitutions physiques ou psychologiques et des conditions géographiques, politiques et culturelles, domine les oppositions en dépit de la grande variété que présente l'humanité. Un contemporain est touché par la lecture d'une tragédie grecque et sympathise avec des héros antiques malgré la différence considérable des cultures, et un doux rêveur croit comprendre les sentiments d'un criminel brutal nonobstant la distance des caractères. C'est pourquoi la philosophie, comme

l'art, tend à une certaine universalité, et, parce que son objet est la certitude, indépendante du temps, elle est toujours aussi actuelle que ses conditions d'accès le sont.

C'est à cause de cette similitude des hommes que la philosophie des philosophies peut prendre la forme d'un dialogue infini entre des pensées concrètes. Et c'est grâce à la convention que les certitudes différentes parviennent ainsi à entrer en un rapport réel où la différence se monnaie à l'infini dans le jeu des identités et des oppositions qui traduisent abstraitement la ressemblance.

Évidemment ces explications encore représentent de simples abstractions trouvant leur sens dans la seule certitude concrète qui les porte et les emporte, et cherchant ces sens par les hasards d'une heureuse convention. Au demeurant, il va de soi que le sens de la conclusion d'un dialogue infini ne peut pas être de le refermer, mais de l'achever en lui donnant la puissance de soutenir une forme singulière dans les dialogues infinis qu'elle ouvre avec les autres formes.

NOTES

INDEX, TABLES

NOTES

Chap. A

4* Ainsi, donnant l'exemple des critiques de la causalité, F. Alquié écrit que «délivrées des préjugés qui les objectivent, dépouillées du langage qui les systématise, les théories de Malebranche, de Berkeley, de Hume, de Kant se révèlent identiques.» (A3; 19.04.13). En effet, selon cet auteur, les démonstrations philosophiques sont définitives, irréfutables, révélant des vérités éternelles; et si les philosophies deviennent historiques et contestables, c'est dans la seule mesure où, dans leur désir de constituer des systèmes, elles s'incorporent d'autres connaissances plus incertaines.

Seulement, privée du système dans lequel elle s'exprime, une philosophie existe-t-elle encore? Et qui décidera de ce qui est philosophique ou non dans les œuvres des philosophes, si ceux-ci n'ont pas su en juger eux-mêmes?

F. Alquié a élaboré sur ce sujet une théorie selon laquelle l'historien de la philosophie, prenant pour objet les philosophies elles-mêmes, peut comprendre les pensées des philosophes mieux qu'ils ne l'avaient fait, tout tournés qu'ils sont vers la réalité à expliquer. Ainsi, il appartiendrait à l'historien de trier et de situer à leur juste niveau les diverses vérités exprimées par les philosophes, afin de mettre à part les vérités absolues égarées dans les œuvres parmi des développements de moindre valeur (A4; 26ss).

Mais croira-t-on que, après avoir recherché passionnément la vérité et l'avoir découverte, les plus grands génies de la philosophie aient pu ensuite s'aveugler au point de la méconnaître et de la confondre avec les simples opinions qu'ils avaient d'abord jugées insuffisantes face à leur désir de savoir? Si la vérité n'avait pas en soi la marque de son évidence, l'historien pourrait-il seulement la retrouver dans ces œuvres où elle se confondrait justement avec l'erreur? En fin de compte, la pure vérité métaphysique que l'historien croit retrouver sous tous les systèmes n'est-elle pas sa propre philosophie particulière?

Certes, F. Alquié ne croit pas qu'il soit possible d'extraire la philosophie pérenne des divers systèmes pour l'exposer à part, abstraitement (A4; 198). Il remarque fort justement au contraire qu'un tel procédé aboutirait non pas même à l'instauration d'un nouveau système contingent, mais simplement à l'anéantissement de la pensée. En effet, selon cet auteur ingénieux, la vérité philosophique n'est pas dans le système, mais dans la démarche commune à tous les penseurs, par laquelle ils aboutissent à leurs différents systèmes au gré des contingences historiques (A4; 66ss). Or l'effectuation d'une démarche doit être concrète, et elle enveloppe nécessairement la situation particulière de celui qui l'accomplit.

A cela, nous acquiesçons entièrement. Seulement, dans ces conditions, comment affirmer encore que les processus de pensée réellement différents exprimés dans les divers philosophèmes relèvent néanmoins d'une même démarche insaisissable en soi? Comment l'isolement de l'élément proprement philosophique en nos démarches — isolement impossible en fait — serait-il en droit nécessaire et légitime, comme le prétend F. Alquié (A4; 199)? De plus, pour l'historien qui considère les œuvres des philosophes, les démarches philosophiques peuvent-elles être autre chose que les structures des systèmes considérées dans leur aspect dynamique? Et, dans ce cas, nous nous retrouvons simplement face au fait brut de la différence des philosophies.

(Certains éléments du débat du Colloque de Bruxelles de 1972 sont révélateurs des difficultés de cette position (cf. Per 195ss). En effet, dans cette discussion, M. Perelman ayant dit le problème que constitue à ses yeux la nécessité de choisir au nom de la vérité une seule philosophie contre les autres, MM. Marion et Alquié expriment là leur conviction, l'un que tous les philosophes posent immuablement la même question, l'autre, qu'ils disent tous fondamentalement la même chose. Mais, dès que M. Alquié s'est avancé à se dire partisan de toutes les philosophies, M. Perelman

lui lance un contre-exemple et l'oblige à un certain repli: seuls la plupart des philosophes disent la même chose et répondent à la même question. Mais encore, sitôt ce noyau philosophique commun énoncé, M. Perelman y voit un simple lieu commun, ce qu'on lui concède. Or un lieu commun, si philosophique soit-il, se caractérise par le fait qu'il peut s'opposer à d'autres et s'offrir à mille interprétations divergentes... Assurément, cet incident ne prouve rien encore contre la philosophie pérenne; il illustre simplement les difficultés dans lesquelles s'engagent ses défenseurs dès qu'ils veulent faire voir cette vérité universelle.)

4** Sans insister sur cette critique de l'idée d'un progrès de la philosophie, qui a déjà été accomplie maintes fois de la manière la plus convaincante (voir par ex. A3; 19.04.12s et B22; 190ss), observons simplement que l'exposé classique de cette théorie, chez Hegel, repose sur le présupposé avoué de la croyance en la providence divine (*Hist. Phil.* i,a3, H12; XVIII 54). Or cette croyance implique dans ce cas l'idée que l'homme est le critère absolu de la nature entière, croyance qui n'a en soi rien de nécessaire et vient simplement s'aligner avec d'autres opinions dans la pure contingence historique.

E. Souriau, par contre, propose une idée plus subtile du progrès philosophique: les systèmes s'ajoutent, pour lui, dans une parfaite égalité, comme des efforts héroïques vers une instauration exhaustive du réel, cette instauration ultime demeurant pour chaque philosophe un idéal qui se réalisera peut-être un jour grâce aux esquisses qu'en dessinent et dessineront les philosophies passées, présentes et futures (S12; 19.24-14).

En vérité, cette idée de l'histoire de la philosophie implique un certain scepticisme critique, dont nous verrons qu'il présuppose à son tour une certitude inavouée de l'absolu, si bien que, par ce biais, cette conception retombe sous le coup de la critique de l'idée habituelle du progrès de la philosophie.

Une autre façon d'engager la philosophie dans le progrès consiste à souligner que son objet, le monde et la culture, change au cours de l'histoire. Ainsi, pour G.G. Granger, les sens que la philosophie a à interpréter deviennent toujours plus riches à mesure que l'histoire progresse et que la praxis se complexifie (G9; 110s).

Cependant, s'il est vrai que la technique devient toujours plus compliquée, il est loin d'être prouvé en revanche que les modes d'action se diversifient réellement aussi avec le progrès du temps.

5* Du reste, certaines positions sceptiques peuvent ne pas exclure la diversité des philosophies, sans renoncer pourtant à viser la vérité. Ainsi, P. Ricœur situe les diverses pensées, en soi incommensurables, dans une ouverture à l'être et à la vérité transcendante, de telle façon que l'espoir d'être dans la même lumière rende possible leur dialogue (R4; 68ss). Néanmoins, en un autre sens, cette solution revient également à maintenir toutes les philosophies à distance du vrai, décrété inaccessible en soi, et à juger fausse toute philosophie prétendant exprimer effectivement la vérité absolue, en dépit de l'insistance de son auteur sur l'impossibilité pour le philosophe de l'histoire de dire la vérité de l'histoire de la philosophie.

6* Nous admettons donc avec F. Brunner que l'existence de la philosophie serait compromise si les vérités pouvaient être contradictoires. Nous n'en concluons pas cependant à l'unité de la vérité, mais à la non-identité de la différence et de la contradiction prises hors de l'unité. Car, même si cette unité est placée au-dessus de la diversité des vérités exprimées ou exprimables, en tant que l'unité de toutes les vérités possibles, ou encore la vérité qui fonde la vérité de toutes les vérités possibles» (B21; 132), la question subsiste de savoir si les vérités ordonnées à cette vérité absolue ne deviennent pas relatives, ou relativement inadéquates, dans la mesure où elles s'en distinguent. (Voir aussi la note 1004*).

6** Comme le note K. Groos à propos du monisme, la tendance de la pensée vers l'un a d'autres causes qu'intellectuelles: elle dépend aussi largement du sentiment. En effet, la diversité réveille plutôt les idées peu confortables de combat, d'inachèvement, etc., tandis que l'unité connote la paix, la tranquillité, et ainsi de suite (G11; 240s).

8* Telle est la théorie que développent E. Souriau et M. Guerault. Pour le premier, la philosophie est en quelque sorte l'art des arts qui doit instaurer ou informer le monde dans sa totalité (S11; 12). C'est pourquoi, dans cette perspective, les philosophies sont vraies d'une vérité thétique et intrinsèque, propre à chacune dans sa singularité, de sorte qu'elles s'ajoutent sans préjudice pour leur divergence, et constituent ensemble l'Assemblée ou le plérôme des philosophèmes (S11; 14s, 214 & 315). Pour le second de ces auteurs, les philosophies reconstruisent la réalité d'un réel indé-

terminé, commun à tous, et elles posent ainsi par un jugement thétique un réel philosophique différent dans chacune d'elles (G16; 104), encore que chaque doctrine philosophique se pose bien comme système du monde ou comme la synthèse maxima des déterminations possibles (G16; 116 & 160).

8** Ainsi, E. Souriau veut étudier les conditions de la dialectique thétique en examinent la philosophie dans son histoire comme un art singulier (S11; 1ss & 66ss), tandis que, comparant son œuvre de philosophe des philosophies à celle de Kant, M. Gueroult la définit comme un essai de critique de la raison pure spéculative (G16; 226), ou comme une critique du jugement thétique (G16; 227).

8* La première de ces attitudes est celle d'E. Souriau, qui, là même où il envisage la possibilité d'une philosophie des philosophies, en distingue sa science de l'instauration philosophique (S11; 371), les lois de la dialectique thétique étant pour lui antérieures à toute instauration philosophique (S11; 145s & 182ss). Au contraire, bien qu'il admette que le monde des Idées et ses conditions immanentes précèdent la pensée philosophante et appartiennent à la réalité commune (G16; 142), M. Gueroult conçoit sa propre activité d'instauration des conditions d'être des philosophies comme consistant aussi en un jugement thétique et comme posant une réalité philosophique spécifique (G16; 191), car, selon cet auteur, la science des conditions de réalité des métaphysiques dans l'histoire, la dianoématique, ne se réalise que dans des jugements thétiques particuliers (G16; 244).

9** Cette réduction à l'unité est exprimée chez E. Souriau dans es thèse que les philosophèmes procèdent d'une nsture philosophique homogène et d'une dialectique commune, l'homme ne créant rien mais informent seulement les choses (S11; 72ss), ainsi que dans cette autre thèse qu'il n'y a pas de philosophème parfaitement achevé (S11; 356) (la promotion anaphorique de l'être étant corrélative de celle du néant dans chaque philosophie particulière (S11; *334*)), si bien que, par sa *singularité*, toute philosophie en appelle d'autres (S11; 368) afin de former leur plérôme qui, grâce à sa pluralité, échappe seul aux limitations (S11; 267). D'une part, les philosophies réclament donc une philosophie des philosophies pour informes ce plérôme, tandis qu'elles se réfèrent d'autre part à une nature plus originaire de la dialectique thétique, qui forme l'objet d'une science fondamentale par rapport à la philosophie. La vérité échappe donc aux philosophes par deux côtés, et l'unité qui les assemble leur reste extérieure. Finalement, la multiplicité des vérités n'est toujours possible que dans le cadre d'une vérité totale et d'une vérité plus originelle, par rapport auxquelles les vérités proprement philosophiques apparaissent comme partielles et dérivées — si librement qu'elles soient instaurées par ailleurs.

C'est cette conséquence que veut éviter M. Gueroult en définissant sa propre réflexion sur la dianoématique comme une philosophie particulière — l'idéalisme radical — venant simplement prendre place à côté des autres (G16; 222). Car, chez lui, les philosophies sont vraiment conçues comme constituant la vérité ultime et comme s'identifiant à la réalité souveraine (G16; 151). Pourtant, ici encore, il manque tout de même à ces philosophies quelque chose qui leur interdit d'être absolument la réalité parfaite, et par quoi elles appellent aussi à leur façon d'autres philosophies et se réfèrent encore à une réalité plus originaire. En effet, toutes les doctrines se rapportent à la croyance, car la nécessité des démonstrations de chaque système dépend de l'acceptation libre de certaines conditions (G16; 207). Alors, si chaque doctrine vaut absolument et exclusivement, pour M. Gueroult, c'est seulement dans le cadre de leur champ de validité, sous certaines conditions (G16; 223) qui déterminent finalement leur appartenance essentielle à la réalité commune. De plus, si l'idéalisme radical tente bien de revenir dans le rang des autres philosophies, il n'en reste pas moins qu'il prétend garder *ainsi sa supériorité, puisqu'il n'a plus* besoin, lui, de sortir de soi pour se situer dans le cercle qu'il a lui même tracé à l'activité philosophique, tandis que les autres systèmes s'y font transporter et limiter contre leur gré. Dans ces conditions, quoi qu'il en dise, l'idéaliste radical prétend toujours posséder seul la vérité, et il ne l'accorde aux autres que sous les termes qu'il a lui-même définis. Bref, comme il l'avoue, son propre jugement thétique n'est compatible avec celui des autres que dans la mesure où ceux-ci ne sortent pas de la sphère de l'Idée qui les définit dans l'idéalisme radical. Autant dire que ce dernier est le seul à ne recevoir aucune limite, parce qu'il contient la vérité de la réalité commune et des Idées qui s'y expriment dans le mouvement de l'histoire. Et si on lui accordait encore qu'il est bien le seul à fonder le devenir possible de l'histoire de la philosophie, comme il le prétend

(G16; 191s). Il va de soi que cette histoire ne pourrait signifier qu'une histoire immanente à l'Idée propre de cette philosophie singulière. Par conséquent, si chez E. Souriau les philosophies laissaient échapper leur vérité par les deux bouts, elles la reçoivent maintenant dans le cadre d'un système qui la confisque toute à son profit et ne la leur accorde que sous condition de soumission entière.

9*** H. Gouhier a montré comment les philosophies de l'histoire avaient tendance à résorber dans leur système toute pensée différente de la leur. Il remarque aussi que toute histoire de *la* philosophie mesure les philosophies à un critère étranger à elles, savoir une certaine définition de la philosophie qui préjuge déjà de ce que doit être la vraie philosophie (G7; 135ss). C'est pourquoi même une histoire des philosophies lui paraît impliquer encore un jugement extérieur sur ce qui est ou n'est pas philosophique. Il résout alors le problème en optant pour une histoire des «visions du monde» qui doit découvrir un champ discontinu de systèmes autonomes ne constituant pas des essences dans une prétendue pensée universelle à l'œuvre dans le chef du philosophe historien (G7; 144ss) — car chaque philosophie crée avec elle (de manière explicite ou implicite) sa propre histoire de la philosophie (G8; 71).

Nous acquiesçons à cette critique et à la volonté qui la soutient de considérer les systèmes en eux-mêmes. Mais nous croyons voir que le choix d'en rester là comporte subrepticement une prise de position philosophique qui est une forme de scepticisme, de telle sorte que l'historien des visions du monde n'échappe pas à ses propres objections contre l'histoire de la philosophie, voire contre la philosophie de l'histoire.

10* Evidemment, ce principe vaut indépendamment du fait qu'une philosophie se pose comme systématique ou non. Car la contestation du système de la part d'un philosophe signifie seulement le refus de faire entrer la réalité dans les schèmes abstraits de notre logique commune; elle n'empêche pas par contre que la pensée dans laquelle s'exprime ce refus conserve un caractère contextuel où les idées se lient selon une quelconque logique, si singulière soit-elle, de sorte que la philosophie la moins systématique forme encore un système en notre sens et exige d'être conçue comme telle sans aucun préjudice pour sa compréhension. L'interprète ne ferait violence aux pensées qu'il étudie que s'il cherchait à les enfermer dans un système préconçu, au lieu de tenter de découvrir leur structure ou leur système propre, par lequel elles résistent justement à la soumission à toute logique étrangère prétendant à une quelconque universalité.

Il y a en effet un sens dans lequel «systèmes» ne signifie pas la réduction à des schèmes abstraits et généraux, mais au contraire la logique concrète des pensées individuelles, ainsi que l'ont reconnu par exemple M. Guerouit (G12; 19.24-15ss) et H. Gouhier (G7; 146ss).

D'ailleurs la perfection, l'achèvement d'une philosophie se concilie parfaitement avec son ouverture essentielle et l'implique même. Ou, comme le remarque D. Christoff (C6; 245s), l'inachèvement apparent des philosophies, opposé à la fermeture systématique, ne consiste pas en un défaut quelconque de la pensée ou de la raison.

10** Nous sommes d'accord avec la méthode structuraliste telle que l'expose V. Goldschmidt (G6) pour insister sur le fait que nous ne rencontrons les philosophies que dans des œuvres se présentant comme des systèmes cohérents de penséas, et que dans la mesure où nous les considérons dans leur intention d'exprimer la vérité. Néanmoins, convaincu comme cet auteur que la vraie structure d'une philosophie s'identifie avec sa pensée même, nous jugeons encore réductrice l'opération visant à expliquer une doctrine en en décrivant objectivement la structure, même si une telle entreprise a peut-être certains titres à se proposer comme l'interprétation objective la plus respectueuse de son objet, et même si une telle saisie des structures fait effectivement partie de toute compréhension authentique d'une pensée. Au delà de l'interprétation ou du commentaire les plus fidèles, l'œuvre se cache encore, pour se manifester en soi en tant que puissance de compréhension en acte. Et par là, elle appelle à autre chose qu'une interprétation.

16* E. C. Mossner a montré l'inanité de l'opposition radicale de caractère qu'on a voulu établir entre Hume et Spinoza, le dernier abandonnant gloire et richesses pour la vérité, tandis que le premier aurait prostitué la vérité à ses ambitions mondaines. Au contraire, la sobre recherche historique nous révèle un Hume dont la vie est sincèrement consacrée à la philosophie, sans compromis (M33) — et la simple lecture attentive de son œuvre aurait suffi à le prouver.

16** On pourrait aussi définir historiquement les deux philosophes en les

rattachant à un style, comme C. Gebhardt qui voit en Spinoza un parfait représentant du baroque (G2 & G3, cf. aussi D19; II 325ss), et O. Brunet qui comprend Hume comme un classique préromantique (B17). Mais quelle que soit cette appartenance stylistique, elle ne toucherait notre confrontation que dans la mesure où le dialogue de divers styles pourrait comporter des types particuliers; et cette question exigerait, pour être décidée, l'accomplissement d'un certain nombre de dialogues concrets entre pensées de styles différents.

Pour la biographie de Hume, voir B26 et M34. Pour celle de Spinoza: F9 et D19; on trouve les principale sources aussi dans P21 et dans G4, et un classement systématique des données connues dans H21.

17* Ces parentés doctrinales sont assez sensibles pour qu'elles aient suscité chez les lecteurs des idées ou des attitudes analogues face aux deux philosophies. Ainsi, non seulement les deux penseurs ont été violemment accusés d'athéisme, ou pris comme révélateurs de la vraie religion, mais ils sont aussi, parmi les classiques, les auteurs dont les œuvres ont peut-être le plus suggéré la comparaison avec la sagesse orientale, hindoue ou bouddhiste (cf. par ex. J4 et W6).

18* Pour commencer par pousser cette caricature au burlesque, on pourrait imaginer le rapport de Hume à Spinoza sur le modèle de la critique condillacienne de l'*Ethique* dans son *Traité des Systèmes* (C8; I).

Chap. B

19* On ne peut pas dire assurément que tout ce que Hume n'a pas repris du *Traité* pour le développer ailleurs ait été de ce fait renié par lui avec cette œuvre. Une telle opinion représenterait simplement l'erreur inverse de celle des interprètes qui veulent que le *Traité* seul expose la vraie pensée de son auteur, et qui négligent tout le reste comme une lâche adaptation de la doctrine au goût du jour. Cette dernière attitude vient en partie de ce qu'on s'est souvent contenté de comparer le *Traité* avec la seule *Enquête sur l'Entendement humain*, alors que Hume poursuit la reprise de son œuvre de jeunesse à travers toutes ses autres œuvres philosophiques, et parfois avec des modifications importantes qui interdisent une comparaison directe. Déjà l'*Enquête* ne se contente pas de résumer le *Traité*, comme on le croit souvent, mais elle possède son unité et sa fin propre, ainsi que l'a montré A. Flew (F1). J. Noxon a soutenu pour sa part la thèse suggestive que l'accent se déplace entre les deux expressions de la philosophie humienne et que, dans sa maturité, l'ambition du psychologue fait place à celle du logicien et de l'historien (N7). Quant à C.W. Hendel, il estime que, dans l'*Enquête*, Hume a concentré son analyse sur le seul problème auquel elle était parfaitement adaptée: la critique de la causalité (H14; 242ss).

20* Effectivement, dans la dispute à propos de sa candidature à un poste de professeur à l'Université d'Edimbourg, on a cherché à le faire passer pour athée et immoral, et on a notamment tenté de retourner contre lui son usage de Spinoza (LG; 13). Dans sa défense, Hume commence par remarquer à quel point ces accusations de sceptique ou d'athée sont devenues ridicules depuis qu'elles servent aux pires des hommes pour accabler les meilleurs: «I was persuaded that the clamour of *scepticism*, *atheism*, &c. had been so often employ'd by the worst of men against the best, that it had now lost all its influence.» (LG; 3). Il n'est pas étonnant qu'après cette expérience, l'«athée» d'Edimbourg ait renoncé à son emploi rhétorique des «hideuses hypothèses» de l'«infâme athée» d'Amsterdam.

20** D.G.C. Macnabb suggère une raison très plausible du choix de Spinoza dans cette argumentation contre la doctrine de l'âme substantielle, à savoir que le spinozisme réduit justement les âmes à de purs modes, de sorte que si la doctrine des théologiens était spinoziste, elle deviendrait contradictoire de cette manière subtile (M4; 142).

20*** Voir Bayle, à l'article «Spinoza» de son *Dictionnaire* (B4; IV 253ss), et particulièrement la note N (B4; IV 259ss). Voir aussi les *Entretiens* IX,2 de Malebranche (M8; 199s).

Sur les sources probables de Hume concernant Spinoza (qu'il n'a vraisemblablement pas lu, du moins avant la publication du *Traité*), voir L3; 163s, et, concernant l'utilisation de Bayle, K4;

506ss.

Selon E. M. Curley, Bayle déjà ne dirige pas réellement sa critique contre Spinoza, mais use d'un artifice pour viser à travers lui certaines doctrines théologiques (C10; 19). On peut imaginer que Hume utilise à son tour Bayle, conscient de reprendre un artifice de son prédécesseur. Du reste, Bayle lui-même, dans la note A de son article «Spinoza», identifie déjà la doctrine de Spinoza à celle de l'âme du monde, si bien que l'usage de Hume y était largement préfiguré.

24* En interprétant la substance spinoziste comme un sujet, où l'étendue viendrait se fondre dans la pensée, en confondant ainsi l'esprit humain et Dieu, cette objection trahit la même erreur d'interprétation qui se retrouvera à la base de la critique hégélienne de la substance spinoziste. L'idéaliste allemand reproche en effet à Spinoza de n'avoir pas vu que la substance devait être conçue comme sujet et de n'avoir donc pas remarqué qu'en fait son Dieu était le sujet pensant (*Logique* 2,1,3,1c, *Hist. Phil.* 3,2a, H12; VI 196, & XX 166ss). Autrement dit, c'est Hegel plutôt que Spinoza qui représenterait cet «athéisme» que Hume croyait découvrir chez les théologiens et dans le spinozisme compris à leur manière. Par suite, il est évident aussi que ces deux critiques de Spinoza vont en sens contraire lorsqu'elles cherchent toutes deux à introduire la subjectivité dans la substance absolue: tandis que Hegel croit améliorer le spinozisme, Hume vise au contraire à réfuter le substantialisme dans sa conséquence subjectiviste. Mais l'on voit comment le penseur d'Amsterdam pourra se délivrer de ces deux objections d'un seul et même geste, laissant ses opposants directement affrontés l'un à l'autre.

34* On observera peut-être, par exemple, que Spinoza n'appelle pas indifféremment modes ou attributs les mêmes choses, et que ce qui est attribut (comme la pensée) n'est jamais mode, tandis qu'inversement les modes (comme l'idée de Dieu) ne se confondent jamais immédiatement avec les attributs. Et certes, il y a une différence entre les attributs et les modes en ce qu'ils ne sont pas les mêmes choses, en un sens. Mais est-ce à dire qu'ils soient pour autant des êtres réellement différents? Nous verrons qu'il n'en est rien.

35* Ainsi, C. Brunner interprète les attributs comme des conceptions erronées de la substance, leur nom se référant à l'intellect, c'est-à-dire à un mode, attribuant à Dieu telle détermination «comme si» (tamquam) elle constituait son essence (H20; 21) — voir aussi W12; 310s, & W13; 1 145ss, ainsi que l'argument classique de J. E. Erdmann (E4; 145ss) qui a l'honneur de la plupart des réfutations.

F. S. Haserot (H11) a entrepris une analyse serrée de la définition de l'attribut dans l'*Ethique* (E 1,d4; S II 45), envisageant les diverses ambiguïtés qu'on peut y trouver. Non seulement en effet on peut traduire «tanquam» par «comme si» ou par «en tant que», mais on peut aussi comprendre «intellectus» comme signifiant soit l'intellect infini, soit un intellect fini, et enfin on peut rapporter la locution «tanquam ejusdem essentiam constituens» ou à «intellectus», ou à «id quod», ou à «percipit». Envisageant toutes ces possibilités, F.S. Haserot montre que seule la traduction suivante est compatible avec la doctrine de l'*Ethique*: «Par attribut j'entends ce que l'intellect infini perçoit de la substance comme constituant effectivement son essence». la participiale se référant à «ce que» ou à «perçoit» indifféremment, car le sens reste ici le même dans les deux cas. Ainsi, après cette mise au point, le sens littéral de cette définition au moins peut être considéré comme établi.

35** Au demeurant, Spinoza affirme expressément qu'il ne conçoit aucune différence entre la substance et l'attribut, si ce n'est que l'attribut désigne la substance dans son rapport à l'intelligence en tant que cette dernière lui attribue telle nature déterminée (et cela sans commettre d'erreur, attendu que l'entendement est puissance de vérité). *Cf.* Ep 9; S IV 46. (*Cf.* aussi J8; 26s.)

37* On sait que Plotin, par exemple, situe l'Un non seulement au delà de l'être, mais aussi au delà de l'intelligence et de l'intelligible. L'Etre en soi et conçu par soi ne pourrait donc avoir que le statut dérivé de l'intelligence dans la perspective du maître néoplatonicien, car pour lui seul le principe de second rang peut être cause de soi et a ainsi besoin de lui-même pour subsister, tandis que l'un se suffit au delà même de cette référence à soi qui caractérise l'intelligence plotinienne et la substance spinoziste (cf. par ex. *Ennéades* V, 3,12-13, — P15; 66s.) Mais la discussion entre Spinoza et les néoplatoniciens ne s'arrêteralt probablement pas à cette différence.

37** Il semble donc que l'idée d'une déduction continue, partant de la

substance et passant par les attributs pour arriver aux divers modes, telle que la présente par exemple E Bréhier (E13; I,1 167), ne soit pas dans l'esprit de Spinoza. (Sur le rapport de Spinoza à la théorie de l'émanation, cf. M18; 249ss.)

Chap. C

43* L'analyse de la structure de ce scolie (E 2,40s2) donne donc bien raison à H. G. Hubbeling (H22; 326) contre J. Wetlesen (W5; 432) qui comprend également la science intuitive dans la perception et formation des notions universelles. En effet, l'énumération numérotée des modes de cette connaissance générale s'achève évidemment avec la raison, c'est-à-dire avec le troisième et dernier de ces modes («III°. Denique...»).

47* La communauté de nature entre les premier et deuxième genres de connaissance est marquée aussi dans l'ambiguïté de la signification du terme de notion universelle, qui est employé aussi bien dans un sens large, pour désigner toutes les idées formées pas la raison et l'imagination (E 2,40s2; S II 122), que dans un sens restreint, pour signifier seulement l'une des deux espèces principales d'idées générales de l'imagination (E 2,40s1; S II 121).

48* Evidemment, de ce que les notions communes sont des perceptions singulières, il ne suit pas que n'importe quelle image soit immédiatement une notion commune. Comme nous le verrons, une idée isolée reste encore pure sensation, en deçà de la certitude comme du doute (TIE; S II 29). Il faut donc encore expliquer comment l'idée commune peut devenir plus qu'une simple sensation et atteindre à la certitude.

49* En effet, la démonstration de la proposition 38 ne prouve pas encore qu'il existe effectivement des propriétés communes à toutes les choses, ce qui sera la tâche de son corollaire. En outre, ni cette proposition ni les suivantes n'enseignent comment découvrir ces propriétés. Elles s'attachent uniquement à définir leur valeur de vérité.

51* Inutile de préciser que la différence de vivacité entre les idées et les impressions ne concerne pas les degrés des qualités particulières des perceptions mais la force avec laquelle elles s'imposent. Ainsi, la théorie humienne ne donne nullement lieu, évidemment, de confondre deux propositions telles que «je sens que le Sahara est chaud» et «je pense que le Sahara est brûlant», comme le croit un critique naïf (B6; 294). Nul mystère à ce qu'après avoir projeté de telles inepties chez Hume (suivant d'ailleurs bravement ici l'exemple de T. Reid (R1; II 375, & III 526)), de tels interprètes puissent se sentir appelés à corriger le Bon David en bons papas... et l'on imagine avec quel succès! C'est probablement en pensant à de tels lecteurs que Hume jugea utile de préciser sa description de la croyance dans l'appendice de sa première œuvre (THN 1,ap; H I 555-57).

51** Et encore, le critère de l'ordre de succession, quoique plus sûr, n'est pas définitif, car, observe Hume, il existe des cas où l'idée apparaît par une sorte de génération spontanée. Par exemple, l'esprit parvient à se former l'idée d'une nuance particulière d'une couleur (ou d'une qualité quelconque) lorsque, percevant le spectre entier dans sa variation continue, il constate un saut à un endroit donné et pense ainsi la qualité manquante alors qu'il ne l'avait jamais perçue auparavant (THN 1,1,1; H I 315 & EHU 2; H IV 16). Cet exemple qui a fait couler beaucoup d'encre et a servi mainte fois à illustrer le reproche de manque de rigueur adressé à Hume, montre au contraire la cohérence et la précision de sa pensée. Car les deux critères servant à distinguer les idées des impressions jouent ensemble à l'intérieur d'un système de relations qui peut les amener à se contredire, comme c'est le cas dans les illusions des sens. Et en somme, cette sorte de perception idéelle originaire ne constitue que l'illusion inverse et complémentaire de celle des sens. Finalement ces deux formes de l'illusion ne s'expliquent que par la nature du système de la réalité. Au début du *Traité* et de l'*Enquête*, leur mention sert seulement à faire sentir la nécessité de rapporter l'un à l'autre les deux critères de distinction des idées et des perceptions à l'intérieur d'un système complexe où ils peuvent en venir à se contredire, aucun d'entre eux ne valant absolument, seul.

62* Ce principe causera à Hume les plus grandes difficultés, si l'on en croit l'appendice du *Traité* où l'auteur avoue ne pas pouvoir le rendre consistant avec la nécessité de la liaison des perceptions. On pourrait imaginer que c'est la raison pour laquelle l'*Enquête* ne le formule plus d'une façon aussi absolue (EHU 1; H IV 10) et dit seulement que ce qui est réellement distinct pour la perception immédiate peut être distingué par la réflexion, laissant ouverte ainsi la possibilité pour la pensée de ne pas distinguer toujours ce qui est réellement différent dans la perception immédiate. De cette façon la différence entre dans le jeu de la relation au lieu de s'y opposer, et la difficulté du *Traité* disparaît. Nous verrons d'ailleurs qu'elle ne constituait pas une véritable contradiction dans le système humien (voir chap. K 3,7).

63* Certes, on pourrait remarquer que Hume écrit seulement que les objets différents sont distinguables et séparables par la pensée, et non pas qu'ils soient séparables en eux-mêmes. Mais cette restriction n'aurait de sens que si l'objet pouvait être distingué de sa perception correspondante de telle façon que la pensée puisse les séparer. Or une telle distinction est impossible, car il revient au même de former l'idée d'un objet ou de former une idée simplement (THH 1,1,7; H I 327), si bien qu'il est impossible de séparer l'idée de son objet, voire l'idée en soi de l'idée de l'objet.

68* Sur l'union des divers chez Spinoza, *cf.* G14; I 236ss.

Selon M. Gueroult, Spinoza aurait même changé de définition du terme de substance, celui-ci ayant d'abord été synonyme avec celui d'attribut, pour s'en distinguer ensuite et signifier alors la substance divine constituée d'une infinité d'attributs (G14; I 55). Dans cette interprétation la substance divine apparaît comme composée en quelque sorte d'une infinité de substances à un attribut, l'*Ethique* procédant à la reconstruction de cette substance à partir de ses éléments. Nous verrons ultérieurement que cette hypothèse d'un changement de sens du concept de substance au cours de la première partie de l'*Ethique* est inutile et conduit même à des difficultés (voir note 898*).

Notons que ce paradoxe d'une différence réelle définie par une séparation existentielle sans pourtant supprimer la communauté d'existence pourrait avoir sa source aux origines du cartésianisme, chez Suarez et E. a Sto Paulo par exemple, où la différence réelle n'implique pas la séparation actuelle, les personnes en Dieu étant par exemple à la fois réellement distinctes et pourtant unes (G5; 88s).

69* Comme, dans le spinozisme, les attributs sont des perfections ou des «réalités», il n'est pas étonnant que leur différence réciproque soit précisément une différence «réelle». Cette remarque n'explique pas, bien sûr, ce qu'est cette distinction; elle tend simplement à relier les différences aux divers types d'entités que distingue le système, la distinction réelle séparant les attributs, la modale, les modes, et enfin la distinction de raison, les êtres de raison.

70* A l'interprétation qui distingue l'attribut de la substance pour en faire une conception de l'entendement différent de l'être même (*cf.* note 35*), on peut opposer entre autres l'affirmation de E 1,4d; S II 47, selon laquelle hors de l'entendement n'existent que la substance et ses affections, c'est-à-dire «la substance ou ses attributs». Dans la conception de Spinoza, le rapport des attributs à l'entendement ne paraît donc pas exclure leur existence indépendante des conceptions que nous nous en faisons. Mais il est vrai que l'existence hors de l'entendement doit encore être définie et ne recevra de sens que par rapport à la partialité de l'esprit humain, et au caractère abstrait de la raison (CT 2,4,n]; S I 59).

73* L'argument que, l'entendement étant la vérité, la distinction des attributs est réelle, objective et non seulement subjective, est à notre époque jugé probant par la plupart des interprètes de Spinoza, tels que par exemple V. Delbos (D5; 48s), G.H.R. Parkinson (P1; 84s) et M. Gueroult (G14; I 430).

74* Impossible donc de dire avec J. Préposiet (P20; 109) que pour Spinoza l'existence précède la connaissance parce que le pensée est un attribut de l'Etre. La substance est nécessairement contemporaine de ses attributs, et son essence, de son existence.

76* Constituant la substance absolue, l'attribut lui appartient, comme le mode; il diffère pourtant de ce dernier en ce qu'il n'est pas conçu par elle, mais permet au contraire de la concevoir. Or, vu que la substance est à son tour définie comme ce qui se conçoit par soi, il s'ensuit que les attributs doivent lui appartenir immédiatement, tandis que le rapport des modes à la substance peut être plus médiat.

78* Au demeurant, connaître un

effet par sa cause revient simplement, selon Spinoza, à connaître une certaine propriété de cette cause (TTP 4; S III 60). Il nous reste encore à comprendre quelle conception de la causalité cette idée implique, ce qui formera l'objet des chapitres E 1 et F 1.

85* Spinoza propose ailleurs la considération méthodique des différences, des convenances et des oppositions entre les choses comme un moyen de parvenir à la science intuitive: «...Ut inde rerum differentias, convenientias, & oppugnantias recte colligamus.» TIE; S II 12.

Chap D

93* S. Tweyman souligne à juste titre que la simplicité de la perception ne se définit pas seulement par le minimum perceptible dans le processus de décomposition, mais aussi par l'impossibilité de séparer réellement de la perception certains de ses aspects. Et c'est pourquoi une perception peut à certains égards être simple, quoique complexe. Tels sont les exemples du cube et de la boule, de la ligne (T2) et, comme nous le verrons plus loin, des passions.

94* On ne peut donc pas dire, comme C. Maund (M23; 227, cf. aussi P6; 109s), que la possibilité de grouper les simples en diverses classes prouve leur complexité dans l'esprit qui effectue ces opérations, car ceci reviendrait à nier purement et simplement la distinction de raison telle que Hume la conçoit, et dont nous verrons qu'elle constitue un moment essentiel de sa doctrine. Pour supprimer toute ambiguïté de son analyse, Hume propose d'ailleurs justement de considérer le terme abstrait d'«idée simple» afin de constater comment la simplicité ne peut venir s'ajouter à d'autres qualités pour composer une telle idée, bien que la comparaison de diverses idées simples permette de concevoir abstraitement cet aspect particulier: «The word, *simple idea*, is an abstract term comprehending different individuals that are similar. Yet the point of their similarity from the very nature of such ideas is not distinct nor separable from the rest. Is not this a proof, among many others, that there may be a similarity without any possible separation even in thought?» L 16; I 39.

98* On se demandera peut-être si la prétention de l'*Ethique* à viser la vérité absolue ne devrait pas interdire de recourir à des êtres de raison. Toutefois il faut remarquer que Spinoza ne dit jamais que les êtres de raison soient faux en eux-mêmes, mais seulement que leur valeur se résume à leur utilité pour la pensée, que ce soit la raison ou l'imagination. Autrement dit, les êtres de raison n'impliquent ni n'excluent la vérité, et ils servent à façonner des erreurs ou à découvrir des vérités selon leur utilisation, de sorte que la philosophie n'a pas à les rejeter purement et simplement, mais à les soumettre aux règles de leur bon usage.

99* Outre l'unicité, les autres propres attribués à Dieu dans le premier livre de l'*Ethique* sont principalement les suivants: l'unité ou l'indivisibilité (E 1,12-13), l'être cause — efficiente, par soi et première (E 1,16&cl-3), libre (E 1,17) et immanente (E 1,18) —, l'éternité (E 1,19), l'immutabilité (E 1,20c2), l'infinité (E 1,8) et la cause de soi (E 1,7). Ces deux derniers propres servent à expliquer la constitution même de l'essence divine et ils reçoivent ainsi une fonction particulière qui semble opposée à leur nature d'êtres de raison — puisqu'ils servent à désigner l'essence même de Dieu. En vérité il est facile de voir comment chacun des propres de Dieu peut servir à signifier sa nature absolue, car, la substance étant indivisible, tous ses propres peuvent se convertir les uns dans les autres et se prendre les uns pour les autres. Ils se distinguent seulement par la comparaison particulière de laquelle ils sont nés. Et c'est pourquoi ceux qui expriment le caractère incomparable de Dieu — savoir son être infini et cause de soi — servent par prédilection à signifier son essence. Le paradoxe de ces propres de Dieu réside précisément en ce qu'ils sont des êtres de raison servant à signifier ce qui échappe à toute distinction et, par conséquent, à toute définition abstraite. Dans ce sens ils ont un caractère autodestructif en quelque sorte, caractère qui se manifeste dans leur passage incessant les uns dans les autres.

101* Nous devons donc comprendre la présence de deux démonstrations de l'indivisibilité substantielle autrement que ne le fait M. Guerouit, qui, suivant

son hypothèse de la constitution de la substance divine à partir des substances à un attribut, suppose que la première proposition (E 1,12) conceroe la substance à un attribut, tandis que la seconde (E 1,13) passerait à la substance divine (G14; I 206ss). Pour nous par contre, la substance à un attribut est une fiction qui a été révélée pour telle par la démonstration de l'existence de Dieu (E 1,11)(cf. note 904*), si bien que Spinoza n'a pas à prouver à leur sujet en général quelque propriété que ce soit, vu que les propriétés de la substance sont automatiquement celles des attributs, qui n'ont en propre que l'être en son genre par lequel ils se définissent en se distinguant des autres. C'est pourquoi, pas plus que dans le cas de la démonstration de l'existence nécessaire de la substance (E 1,7 & E 1,11) (cf. note 898*), Spinoza n'a besoin ici de prouver la même chose et pour l'attribut et pour Dieu.

Mais, dans ce cas, pourquoi y a-t-il deux propositions et non une? On pourrait penser, en restant proche de l'interprétation de M. Guerouit, que la prop. 12 affirme seulement la non-divisibilité de la substance par les modes, tandis que la prop. 13 prouverait que la substance ne peut pas se multiplier en plusieurs Dieux, car les attributs ne sont pas distincts d'elle. Cela expliquerait que, traitant de l'indivisibilité de l'étendue, Spinoza (E 1,15s; S II 59) puisse ne se référra qu'à la prop. 12, encore que cette conséquence soit aussi un corrollaire immédiat de la prop. 13.

Nous croyons plutôt néanmoins qu'il faut comprendre cette suite de propositions de façon analogue à la paire de propositions 7 et 11. Dans les deux cas la première proposition arrive seulement à un résultat général et partiel; là, on ne pouvait concevoir de substance que cause de soi, pour autant que nous puissions en concevoir una; ici, on ne peut pas concevoir d'attribut tel que la substance puisse être divisée: autrement dit, quoique réellement distincts, les attributs ne sont pas des êtres distincts ou des substances. Reste alors à montrer que la substance absolument infinie ne peut être divisée d'aucune autre façon (E 1,13), c'est-à-dira en plusieurs substances constituées chacune par tous les attributs, car dans ce cas plusieurs substances posséderaient les mêmes attributs, ce qui est absurde (E 1,5).

101** Il est certain en tout cas qu'il ne peut pas exister de propriété commune à plusiaurs substances, puisqua les substances se distinguent par leurs attributs et que des substances d'attributs différents n'ont rien de commun (E 1,2; S II 47). Au demeurant, cette impossibilité entraîne celle de l'existence de diverses substances, étant donné qu'elle interdit de concevoir plusieurs substances ensemble ou sous un dénominateur commun, quel qu'il soit. En effet, chez Spinoza la substance est incomparable, au contraire de la substance humienne qui est, elle, le fondement et l'élément de toute comparaison. Cette différence s'explique en partie du fait que la comparaison suppose chez Spinoza la propriété commune — que l'imagination perçoit souvent confusément sous la forme d'une ressemblance —, tandis qu'elle se fonde chez Hume sur la seule ressemblance, qui implique au contraire la différence.

102* Voir note 99*.

102** C'est probablement du mélange de ces deux sens que provient la confusion constante des termes d'attribut at de propriété dans le *Court Traité*.

102*** Ces questions saront reprises au chapitre K.

103* La référence implicite au concret dans la définition de l'attribut désamorce aussitôt les objections du type de celle que Schelling développe dans sa *Philosophie der Mythologie* (S2; II,1 276): «Eingeschlossen in das ewige Sein hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältnis als das der bloss *wesentlichen*, nicht der wirklichen Ursache. Aber auch diese rein logische Folge wird bloss versichert, nicht geseigt. Der Begriff der unendlichen Substanz ist von keinem, wie man zuwarten sollte, *durch das reine Denken* gewonnenen Inhalt erfüllt, der Begriff des *vollkommensten* Wesens verschwunden, wenn man nicht einen Rest desselben in der Andeutung einer unbestimmbaren Menge göttlicher Attribute sehen will, von denen uns *durch Erfahrung* nun die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt seien. Hier ist ein völliges Abbrechen von streng rationaler Entwicklung (die schraiendste matabasis eis allo genos). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftstandpunkt sich zu erheben, um so wieder in die Erfahrung zurückzufallen.»

La contradiction que Schelling voit entre la pensée pure et l'expérience n'a aucun fondement chez Spinoza, qui n'oppose jamais simplement un être matériel donné dans l'expérience, d'un côté, à un être pensé, donné à l'entendement, de l'autre. En effet, les attributs de l'étendue et de la pensée ne doivent pas être perçus soit par la pensée, soit

pas l'expérience; ils ne peuvent être conçus que dans une expérience intellectuelle. Car il ne s'agit nullement pour Spinoza de construire l'attribut étendue, par exemple, à partir de la définition abstraite ou générale de l'attribut, mais au contraire de concevoir Dieu dans sa nécessité à partir de l'expérience intellectuelle de ses attributs. C'est pourquoi Dieu, ou son concept, n'est jamais vide et n'exige pas de la pensée qu'elle le remplisse, puisque la définition de Dieu le pose déjà comme la substance comportant tous les attributs et, partant, comme l'être de toutes les affections ou de toutes les choses. Il est donc absurde dans le spinozisme de chercher à concevoir Dieu comme un être fermé sur soi ou dans son éternité, hors du monde réel, sans rapport réel avec les choses concrètes. Nous verrons encore combien cette idée d'un Dieu éternel et vide, sans diversité intime, pur être-néant noyé en soi que les idéalistes attribuent à Spinoza, est aux antipodes de sa pensée. (Voir aussi note 911*.)

106* En ce qui concerne le temps, son idée naît d'une comparaison des choses selon leurs mouvements (les mouvements réguliers s'imposant ici comme critères des mesures temporelles), si bien que le temps pendant lequel durent les choses leur reste extrinsèque et exprime seulement leurs relations à d'autres modes (CM 1,4; S IV 244).

106** La traduction de C. Appuhn donne pour ce passage le texte suivant: «Tout ce que les hommes affirment de lui en dehors de ces deux attributs, et qui lui convient réellement, doit donc être ou bien une dénomination extrinsèque: ainsi quand on affirme qu'il *subsiste par lui-même*, qu'il est *Unique, Eternel, Immuable*, etc., ou bien se rapporter à ses actions: ainsi quand on dit qu'il est *cause* de toutes choses, *prédétermine* et *dirige* toutes choses. Ce sont là les propres de Dieu mais ils ne font pas connaître ce qu'il est.» A; I 57.

112* Le problème de la détermination de la raison spinoziste sera repris ultérieurement, notamment dans le chapitre F 3,1.

114* On peut envisager également le cas de la différence du même mode conçu sous divers attributs. C'est alors la différence même des attributs qui permet de distinguer ce qu'il est en chacun d'eux. Par suite, il faut conclure, semble-t-il, qu'il y a une distinction réelle entre un mode conçu sous un attribut et ce même mode conçu sous un autre attribut. Toutefois cette conclusion impliquerait une contradiction, attendu que la différence réelle exclurait l'identité du mode. Or Spinoza affirme effectivement qu'un mode de l'extension et son idée, par exemple, forment une seule et même chose exprimée de deux façons différentes ou par deux modes différents («Modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa.» E 2,7s; S II 90). Cette proposition est d'ailleurs ambiguë et peut s'interpréter comme signifiant soit qu'un mode reste identique sous quelque attribut qu'on le considère, soit que la même chose conçue sous des attributs divers s'exprime dans des modes différents. Dans le premier cas, la différence réelle (celle des attributs) n'affecterait pas l'identité des modes ou des choses. Dans le second, la différence réelle s'accompagnerait d'une différence modale quand nous considérons une même chose sous divers attributs, et ces deux différences se réduiraient à la diversité expressive d'une même chose. Dans les deux interprétations la différence est donc réelle bien qu'elle ne rompe pas l'identité de la chose conçue de façons différentes sous divers attributs — ou, si l'on veut, exprimée par des modes différents dans ces divers attributs. En d'autres termes, qu'une chose s'exprime par un même mode dans tous les attributs ou qu'elle s'y exprime dans des modes différents mais correspondants, la comparaison de ces expressions revient à la comparaison de divers attributs. Et ces derniers ont donc un même rapport commun tant aux choses qu'ils expliquent chacun en soi (comme modes), qu'à l'être qu'ils expriment et constituent (savoir, la substance), et ici comme là la différence réelle est conçue comme compatible avec l'identité des différents. Maintenant, le fait que les attributs puissent comprendre les mêmes choses et les expliquer comme des modes différents bien que correspondants indique comment la distinction modale pourrait dériver de la réelle, ainsi que nous le verrons notamment au chapitre K 3.

G. Deleuze propose à ce sujet une solution séduisante: les modifications seraient les mêmes dans tous les attributs, où elles seraient pourtant exprimées chaque fois par un mode différent. Ainsi, la chose identique à travers les attributs serait une affection de la substance, tandis que les façons ou les modes dans lesquelles cette affection s'exprimerait dans les divers attributs constitueraient des affections des attributs (D7; 97s, cf. aussi R7; I 276).

Toutefois cette distinction entre

mode et modification n'est pas de Spinoza, et nous verrons que la «chose» identique dans tous les modes qui l'expriment en chaque attribut peut s'entendre autrement dans le cadre des concepts effectivement formés par le Hollandais.

126* L'*Enquête sur l'Entendement humain* s'exprime de manière plus décidée et réduit apparemment la question de la connexion des perceptions à celle de la régularité de leur association: «It is evident that there is a principle of connexion between the different thoughts or ideas of the mind, and that, in their appearance to the memory or imagination, they introduce each other with a certain degree of method and regularity.» (EHU 3; H IV 17). Néanmoins, en dépit de l'allure plus affirmative de l'expression, l'ambiguïté n'est pas vraiment supprimée, car Hume donne en fait à la question de l'existence d'un principe de connexion une réponse double: il affirme d'abord la présence d'un principe de connexion entre les idées, c'est-à-dire d'une attraction réciproque des perceptions ou de la nécessité extérieure pour elles d'exister avec d'autres, et il spécifie ensuite que cette connexion comporte une certaine régularité.

Il est vrai que, dans l'*Enquête* comme dans le *Traité*, Hume semble s'intéresser surtout au deuxième aspect du problème et vouloir déterminer les lois de cette régularité ou «attraction» des perceptions à la manière d'un savant dans le style de Newton. Et n'est-ce pas finalement l'autre aspect, négligé, de sa question qu'il retrouve dans l'appendice?

Toutefois, si cette supposition était la bonne, il faudrait donc que l'auteur de l'appendice soit enfin devenu parfaitement conscient de la question plus radicale concernant la possibilité même de la connexion que comportait son problème plus particulier. Par suite, il devrait justement en être conscient au moment où il réexpose sa théorie de l'association des idées dans l'*Enquête*. Et alors, on peut penser justement que l'ambiguïté de sa formulation exprime sa volonté de ne pas séparer les deux questions: celle concernant l'existence même d'une connexion, et celle concernant sa régularité.

127* Il est vrai que le hasard ne se définit toujours que par rapport à la probabilité et, partant, seulement comme une espèce du même genre que la causalité. Pourtant le pur hasard signifie aussi la négation de la causalité ou de la régularité qui la fonde, ainsi que, dans cette mesure, la négation de toute probabilité. C'est pourquoi, comme pôle opposé à la causalité dans la probabilité, le hasard est également la négation de la causalité et de la probabilité telle qu'elle se manifeste dans l'ordre probable.

128* La formulation de la question sous la forme d'une observation psychologique appartient au style empiriste de Hume qui a fourvoyé maint lecteur, empêchant souvent de voir les problèmes philosophiques auxquels répond, si l'on peut dire, la psychologie de l'Écossais.

128** Malgré leur différence de caractère, l'*Enquête* et le *Traité* présentent chacun les deux aspects des principes de l'association, à la fois leur nécessité et leur pure probabilité. Le *Traité* est assurément plus tourné vers l'élaboration du système psychologique, mais il n'en montre pas moins aussi la nécessité de la connexion des idées comme la condition de la pensée — et partant, de la philosophie, de la pensée qui explique —, comme on le voit dans le passage suivant: «As all simple ideas may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases, nothing wou'd be more unaccountable than the operations of that faculty, were it not guided by some universal principles, which render it, in some measure, uniform with itself in all times and places.» (THN 1,1,4; H I 319). De même, l'*Enquête* ne prétend pas que l'imagination, dans son fonctionnement empirique, soit entièrement réglée par les trois principes de l'association, mais constate au contraire que ces principes ne la dirigent qu'à un «certain degré» (EHU 3; H IV 17).

130* C'est faute d'avoir perçu cette double fonction des principes de l'association des idées que maints interprètes ont cru devoir reprocher à Hume de tomber constamment dans la psychologie alors qu'il croyait faire de la philosophie (K4; 560ss), voire l'interpréter comme un pur psychologue ou presque (J6; 160ss & J7; 418ss). (Voir aussi note 460***.)

130** Il existe en effet des passages où Hume exprime clairement son intention de limiter la portée de ses affirmations au domaine de la psychologie empirique. Les principes de l'association apparaissent là comme des lois obtenues par induction et dépourvues de toute nécessité absolue. Sous cet aspect, les principes découverts ne sont plus ni les seules causes, ni les causes infaillibles de l'association, car l'expérience déborde la réduction que tente d'en faire le psychologue pour l'expliquer, comme on le voit

dans le passage suivant: «The principles of union among ideas, I have reduc'd to three general ones, and have asserted, that the idea or impression of any object naturally introduces the idea of any other object, that is resembling, contiguous to, or connected with it. These principles I allow to be neither the *infallible* nor the *sole* causes of an union among ideas. They are not the infallible causes. For one may fix his attention during some time on any one object without looking farther. They are not the sole causes. For the thought has evidently a very irregular motion in running along its objects...» (THN 1,3,6; H I 393). Remarquons en passant que la formule «connected with» sert ici à exprimer le lien causal; d'où l'on voit que le terme de «connexion des idées» comporte un sens causal évident, si bien que, dans le sens empirique, la causalité acquiert un rôle prépondérant dans l'association des idées, conformément à la perspective psychologique alors adoptée.

132* Voir aussi sur ce point l'argumentation de C.W. Hendel: H14; 373ss & 446s.

138* Telle est par exemple l'objection de T. Reid contre la théorie humienne de la distinction de raison (R1; III 66ss).

142* En dépit de certaines apparences superficielles, Hume ne soutient donc pas la théorie habituelle qui explique la ressemblance par un élément identique, comme le croit R.I. Aaron (A1; 117ss), mais le contraire. Ceci est évident dès qu'on accorde — comme R.J. Butler (B27; 169) — son importance réelle à la théorie humienne de la distinction de raison, que les interprètes ont tendance à négliger.

149* On peut penser que c'est la prise de conscience du caractère fondamentalement non systématique de sa philosophie qui aurait incité Hume à abandonner la forme du traité pour se tourner vers celle des essais. Cette interprétation pourrait s'appuyer sur un certain nombre de constatations. Premièrement l'aporie de l'appendice du *Traité* n'est plus jamais discutée, tandis que cette œuvre entière est reniée ensuite par Hume (qui ne lui a d'ailleurs jamais donné son nom), comme si ses défauts touchaient bien l'ensemble de sa composition et non un ou deux points particuliers de sa théorie. Dans ces conditions ce reniement peut se comprendre comme une extension à l'ensemble de l'œuvre des critiques de l'appendice. Deuxièmement, on remarque que les éléments qui engendrent la plupart des cercles logiques de la théorie de l'association dans ce premier ouvrage ont disparu de l'*Enquête*, qui ne reprend ni le principe de la différence réelle dans sa radicalité, ni la théorie de l'abstraction et de la distinction de raison. Or ces éléments de doctrine supprimés, les couples de principes contradictoires de la théorie de l'association disparaissent totalement ou se réduisent à un seul de leurs membres, si bien que la contradiction est de toute façon supprimée.

On peut douter néanmoins que la suppression de ces «cercles vicieux» constitue bien l'intention du remaniement de Hume. Il est vrai que son scepticisme a dû lui dicter une plus grande prudence dans l'affirmation de ses principes afin de tenir compte du caractère hypothétique qu'ils pouvaient comporter, et il est probable que cette prudence l'ait conduit à renoncer à son «système» pour le faire éclater dans des essais divers. Cependant la comparaison du premier et du second Hume (si l'on peut dire) montre que la différence réside plutôt dans une plus grande prise de conscience de l'importance de l'expression littéraire pour la pensée philosophique que dans un changement de principes.

150* L'idée exposée est celle de Locke, qui veut seulement nier, lui, que l'idée de substance soit innée, voire claire (L18; 95).

152* La description de la relation en tant que qualité est courante dans le *Traité* (par ex. THN 1,1,4; H I 319 & THN 1,1,5; H I 322). Certes, d'autres passages de ce livre paraissent au contraire les opposer (comme THN 1,3,2; H I 377). Mais dans ce cas, c'est la qualité en tant que propre à un objet considéré en soi, et la qualité-relation reliant extérieurement cet objet à d'autres, qui sont distingués.

158* Il est vrai que le scolie sur les notions universelles ne mentionne pas la ressemblance — qui est rendue responsable de la formation des idées générales confuses — comme une cause positive. La réduction de l'effet de la ressemblance à son résultat négatif — la confusion des images semblables — est une conséquence normale du caractère polémique de ce texte, qui n'en présuppose pas moins l'idée de la ressemblance comme principe général de l'association des idées.

158** Le fait que la démonstration de la proposition 46 (E 3,46d; S II 175)

renvoie justement à cette proposition 16 montre bien quel rapport cette dernière entretient avec la théorie de la formation des idées générales.

162* A strictement parler, les images se rapportant au corps, tandis que les imaginations appartiennent à l'esprit (E 2,17s; S II 106); autrement dit, les images sont des affections du corps, tandis que les imaginations sont les idées de ces images, c'est-à-dire les affections correspondantes de l'âme. Mais cette distinction importe peu pour notre propos actuel, l'ordre des corps et des idées étant le même.

168* A propos de cette question, T. Reid croit pouvoir impliquer Hume dans une contradiction; sa conception de la mémoire supposerait à la fois que les idées ne peuvent être que présentes et qu'elles sont pourtant aussi passées, ainsi que le pense le vulgaire (R1; II 373). Nous verrons que ce paradoxe s'éclaire lorsqu'on tient compté de la disposition *des idées*.

174* Ce corollaire de la proposition 9 tire d'un principe valant pour les images une conclusion concernant les affects. Il s'ensuit soit que les affects sont pour Spinoza une espèce particulière d'images, soit que les deux termes sont de purs synonymes, soit enfin que les affects dépendent immédiatement des images. Pour l'instant peu importe quelle solution est la bonne. La démonstration de l'existence de différences d'intensité entre les images s'accorde avec les trois interprétations.

178* Tel est le sens de E 1,28; S II 69.

179* Selon G. Deleuze, l'imagination est une idée inexpressive (D7; 132ss). Cette interprétation paraît contredire notre conclusion. Nous verrons cependant que les images ont deux aspects, l'un de pure représentation, et l'autre d'adéquation, de telle sorte qu'elles peuvent devenir non authentiquement expressives pour l'homme, bien qu'elles restent toujours en soi des expressions de Dieu. En ce sens, notre interprétation est assurée sur la valeur universelle de E 3,6d; S II 146.

Chap. E

205* Ainsi, L. Brunschvicg ne voit dans la théorie de la causalité de Hume qu'une vulgarisation des arguments de Malebranche réduits à leur côté négatif, de sorte que, après avoir exclu toute compréhension de la causalité, le sceptique écossais reviendrait naïvement à un sentiment optimiste de l'harmonie de la pensée et du réel (B24; 16s). Et B. Russell s'étonne de voir Hume chercher à fonder une psychologie après qu'il a fait sombrer l'induction causale dans le plus pur scepticisme (R10; 672s).

Au contraire, Kant déjà soutenait, contre l'interprétation de l'école du sens commun, que le but de Hume n'avait jamais été de nier l'existence de la causalité ou de dénigrer l'usage de l'inférence dans les sciences de fait, mais seulement d'en démontrer l'indépendance par rapport à la raison à priori (*Prolégomènes* i, E1; V 117).

206* C.J. Sullivan a remarqué que la conception de la causalité visée par Hume correspondait à celle de Spinoza. Mais, sousestimant les capacités intellectuelles de ces deux penseurs, elle réduit le débat au simple dévoilement par l'empiriste d'une contradiction entre l'identité et la différence de la cause et de l'effet dans la conception rationaliste (S20;431ss). Nous verrons que la discussion est loin d'être si simple. Pour appartenir à une tradition rationaliste, la conception spinoziste de la cause ne s'explique pas encore comme un exemplaire de ce concept traditionnel, pas plus que la réfutation humienne, pour s'être attaquée à ce concept ne manque quant à lui d'ancrage dans une autre tradition — dans laquelle on pourrait compter des penseurs tels que Sextus, Ghazzali, Nicolas d'Autrecourt, Bayle ou Malebranche (cf. N4; 58ss & W3; 115ss).

206** La restriction exprimée par l'usage du verbe sembler pourrait, il est vrai, signifier (comme souvent chez Hume) la distance que l'auteur prend par rapport à son assertion. Elle peut aussi ne signifier que la prudence du sceptique qui ne veut pas présupposer qu'il ait envisagé tous les cas possibles; et c'est certainement le sens qu'elle a ici. Au demeurant la même affirmation est répétée ailleurs (EHU 7,2; H IV 63) et présentée à la fois comme exprimant l'une de nos plus fermes certitudes face au scepticisme, et comme comportant

une raison de douter toujours, dans la mesure où la causalité n'atteint jamais à la certitude absolue.

210* Ce changement de terminologie par rapport au *Traité*, qui ne parlait encore des relations causales que comme de rapports d'objets, donne une précision accrue à l'expression de la pensée humienne et manifeste le caractère essentiellement temporel de la causalité, caractère que le langage précédent mettait moins en lumière. Aussi, une fois la dimension temporelle comprise comme le centre de cette relation, les interprétations ristiques de la théorie humienne, qui cherchent à l'enfermer dans un atomisme formé sur le modèle d'un découpage spatial de la réalité, sont contredites, puisque l'événement n'a plus la figure fixe que l'imagination attribue généralement à l'objet. De même, cette nouvelle terminologie indique l'indépendance de la relation causale par rapport à l'objectivité.

214* Cette question sera reprise au chap. F 2,4.

215* Voulant établir que le principe de la causalité universelle ne peut pas être prouvé à priori, Hume prétend dans le *Traité* (THN 1,3,3; H I 361-83) réfuter les preuves de Hobbes, de Locke et de Clarke. Sous la forme d'une sorte d'interview fictive, E.J. Rhamara et D.G.C. Macnabb montrent que Hume déforme les théories qu'il réfute, si bien qu'il ne les touche pas dans leur réalité propre (K5). Ainsi, comme à présent avec Spinoza, on pourrait imaginer la poursuite de ce dialogue avec chacun de ces auteurs. Notons d'ailleurs que, pas plus qu'il ne reprend Spinoza comme repoussoir dans ses œuvres ultérieures, Hume ne répète son intention de réfuter ses prédécesseurs anglais sur le point en question, ce qui semble montrer chez lui une conscience accrue de la difficulté d'interpréter rapidement la thèse d'un philosophe sur un point particulier.

216* Le lecteur contemporain aura senti que la question de Hume a ici une valeur proche de la mise en question heideggerienne de la métaphysique et de son principe du fondement (par ex. H13). Et il serait peut-être possible d'ailleurs de rapprocher ces deux philosophies bien plus qu'il ne paraît à première vue.

220* Vu que la répétition des séquences causales n'est pas le retour de l'identique, mais une série d'événements ressemblants et, partant, différents, la réfutation poppérienne de la théorie de l'induction à partir des répétitions — réfutation qui s'appuie sur la constatation que, dans l'expérience, les répétitions ne sont jamais qu'approximatives, qu'elles changent selon les points de vue (P17; 374ss) —, cette réfutation ne touche pas Hume, mais le rejoint seulement à l'insu de son contradicteur. Ce n'est du reste pas la seule fois que K. Popper aura encore imité Hume lorsqu'il croyait le dépasser (cf. note 229*), et on pourrait montrer que ce philosophe dépasse moins la théorie humienne de la causalité qu'il n'en commente certains aspects (cf. par ex. P19).

226* Pour cette raison la réfutation de O. Hamelin — qui argue contre Hume que son explication de la causalité comporte elle-même un double recours à la causalité, la répétition constante étant cause de l'habitude, et celle-ci, la cause de l'inférence (H1; 170) — porte à faux, car l'explication de la causalité par elle-même ne pose ici aucune cause de soi et évite ainsi la pétition de principe.

Tout au plus pourrait-on dire, comme D.G.C. Macnabb (M5; 81), J. Passmore (P6; 78s) ou E. Russell (R10; 666s), que Hume repousse plus loin le problème. Et encore. Du reste, le premier de ces interprètes a réfuté lui-même tant l'objection de la circularité que celle de la régression à l'infini (M4; 112ss).

En effet, la théorie de Hume ne consiste pas à reporter simplement la causalité du monde à l'esprit, des objets à leurs idées. Hume ne croit pas, comme le suppose E. Russell, que les inférences puissent être prédites mieux que les connexions objectives.

On ne fait pas plus justice à Hume en le rangeant parmi les psychologues, comme le fait T.E. Jessop (J7; 424), pour le dégager de cette objection et lui laisser ainsi le droit d'expliquer la croyance à la causalité par un processus mental, la causalité restant toujours présupposée; car la mise en question humienne du lien causal est antérieure à l'explication objective des sciences et à la division des domaines de la réalité.

229* K. Popper n'accomplit donc pas par rapport à Hume le progrès qu'il croit, lorsqu'il décide de poser son hypothèse universelle de la suite nécessaire des causes et des effets afin de pouvoir procéder par une sorte de déduction hypothétique (P18; II 343). Non, l'Ecossais n'avait pas l'attention fixée sur les événements singuliers constituant la relation causale expérimentée, comme l'imagine son successeur; il montre au contraire la nécessité de chercher l'essence de la connexion nécessaire hors de la cause (ou de l'effet)

prise en soi.

239* Voir par ex. Malebranche, *Recherche* 6,2,3 (M8; II 313ss).

242* A un tel argument, loin de répliquer, Hume ne peut qu'acquiescer, lui qui estime aussi que le scepticisme absolu est une fiction absurde: «No man ever met with any such absurd creature, or conversed with a man, who had no opinion or principle concerning any subject, either of action or speculation.» (EHU 12,1; H IV 122).

248* L'opinion de W.L. Robison que l'inférence est une erreur pour Hume, qui concevrait l'esprit humain comme incohérent (R8; 38ss) repose, me semble-t-il, sur un argument analogue à celui que nous venons d'exposer, où la fonction de l'idée rationaliste de la nécessité serait remplacée par l'affirmation réaliste de l'existence indépendante des corps.

252* On s'étonne ici de voir un critique aussi averti que H.H. Price regretter que Hume ait limité son analyse à la causalité sans prendre en compte les statistiques et la probabilité comme objets d'induction (P23; 28s).

254* Déjà la définition des idées comme copies des impressions implique la détermination de l'inférence causale comme transposition de la mémoire dans la pure imagination (et vice versa). Réciproquement, l'inférence causale a pour condition cette propriété des idées qui en fait des copies des impressions, toute anticipation supposant cette qualité. Ainsi, la première division des perceptions n'est pas liée par hasard à la ressemblance et à la causalité, et l'on voit que les deux critères de distinction entre les impressions et les idées sont effectivement interdépendants et trouvent leur sens dans la théorie de la causalité. Bref, en tant que copie, l'idée est simultanément effet de l'impression et similaire à elle, de telle façon que la détermination de l'idée comme telle implique une inférence causale, et non pas seulement la considération d'un degré précis de vivacité.

258* J. Piaget a tenté de réfuter cette conception de la causalité par des observations psychologiques sur les bébés. A l'en croire, le fait que, après avoir déclenché par hasard un phénomène intéressant, un enfant reproduit généralement son geste pour le faire réapparaître, prouverait qu'il a déjà assimilé sous une forme élémentaire la relation causale avant d'avoir acquis aucune habitude perceptive concernant cette séquence précise. Ce serait donc l'habitude qui présupposerait la saisie préalable de la liaison entre le résultat et l'effort qui en est la cause, si bien que cette liaison seule constituerait notre compréhension originaire de la causalité (P14; 270ss).

Mais cet argument oublie que la pure liaison entre deux événements ne constitue pas encore une relation causale tant qu'elle ne fait pas l'objet d'inférences assurées, qui, elles, présupposent bien l'habitude. Evidemment, Hume sait aussi que l'habitude causale suppose la saisie d'autres relations, puisqu'il définit la causalité comme une relation complexe comportant justement la répétition d'autres relations. Plus encore, l'habitude n'est pour lui que le prolongement d'un certain instinct poussant à la répétition, si bien que l'initiative de l'homme (ou de l'animal) qui essaie de répéter ses gestes, espérant voir revenir avec eux les circonstances qui les avaient déjà accompagnés, se comprend parfaitement dans le système humien.

La deuxième objection du psychologue tombe aussi dès qu'on remarque qu'elle repose sur une fausse interprétation de Hume, qui aurait interdit, apprend-on, l'association entre une activité propre du sujet et un phénomène extérieur, contrairement à l'expérience qui montrerait que les enfants abordent justement la causalité par de telles associations (P14; 272).

Nous verrons d'ailleurs qu'il est vain de chercher à réfuter l'analyse humienne par des expériences scientifiques, qui présupposent déjà la constitution du monde des objets et l'utilisation non critique de la causalité. Pour cette raison, il est difficile aussi de prendre au sérieux les expériences de A. Michotte (M27; chap. 17) (cf. aussi M6).

258** Le développement ultérieur de la discussion montrera que la philosophie humienne ne reste pas non plus étrangère à la certitude. C'est pourquoi les arguments sur le raisonnement causal ne s'avèrent douteux ou purement vraisemblables ici que dans la mesure où la causalité y intervient déjà.

258*** Faute de distinguer entre la non-rationalité (ou la non-démontrabilité) de la relation causale, d'un côté, et le caractère raisonnable de la croyance dans la plus haute probabilité, de l'autre, D.C. Stove en vient à confondre le scepticisme mitigé de Hume — scepticisme qui laisse à l'habitude son droit naturel à influencer nos opinions — avec le scepticisme radical qui nierait le caractère raisonnable de l'inférence causale (S16; 50). On ne s'étonne donc plus

de voir cet interprète accuser Hume d'avoir voulu déduire faussement ce scepticisme d'arguments dont il n'aurait dû conclure que le «faillibilisme» (S16; 48ss). En fait, Hume avait déjà établi lui-même la différence entre certitude et probabilité, entre certitude mathématique et certitude morale, entre scepticisme mitigé ou probabilisme, et scepticisme absolu ou pyrrhonisme. Et rien ne sert, pour contester cette évidence, de citer les critiques qui se sont mépris aussi, comme si ce pouvait être un argument pour confirmer la fausse conclusion que Hume n'avait pas pu faire cette distinction (S16; 128s)!

C'est déjà une confusion analogue qui avait permis à D.C. Stove de soutenir que Hume ne réfute pas l'argument selon lequel la raison démontrerait que les inférences sont, sinon certaines, du moins probables, de sorte qu'il laisserait valoir une déduction mathématique ou certaine des probabilités (S15). En vérité, nous savons que la connaissance probable n'est plus pour Hume une connaissance au sens strict, mais un autre type de rapport à l'objet.

Et c'est encore dans cette confusion des modes de connaissance que tombe F. Zabeeh au moment même où il tente de montrer justement que, dans la réalité, la validité effective de l'induction n'a pas à être prouvée (Z2; 76ss).

259* Il est vrai que ce principe de la différence réelle de la cause et de l'effet apparaît dans un raisonnement par l'absurde dirigé contre l'idée que notre entendement est un simple effet de celui de Dieu, l'intelligence humaine restant modale, dans cette conception, tandis que l'intellect divin deviendrait un propre de la substance. Toutefois le principe en question ne fait pas lui-même partie de l'hypothèse réfutée, puisqu'il est posé comme évident par lui-même et qu'il fait ainsi partie des prémisses acceptées par les deux partis, constituant un présupposé de la réfutation elle-même. Assurément, il n'est pas exclu pourtant que cette prémisse ne soit posée que comme un principe de l'imagination, vu qu'il s'agit seulement, dans ce scolie (E 1,17s; S II 63), de montrer le non-sens d'une fiction de l'imagination, si bien qu'il suffit pour la conduire à l'absurde de la développer selon ses propres principes. Néanmoins une telle ambiguïté serait peu en accord avec la manière positive de procéder du spinozisme, pour laquelle il importe moins de détruire l'erreur par elle-même que de faire luire la lumière de la vérité ou de l'intellect, qui seule dissipe définitivement les ombres. (Sur l'interprétation de ce scolie, *cf.* P1; I18 & G14; I 273ss & 562s.)

A. Malet, désireux d'attribuer à Spinoza la croyance en un Dieu transcendant, insiste sur les arguments permettant de comprendre ce principe de la différence réelle de la cause et de l'effet comme authentiquement spinoziste et cherche à l'absoudre du contexte «imaginaire» de la polémique (M9; 41ss). Nous ne pouvons cependant pas le suivre dans sa partialité, ni lorsqu'il refuse cavalièrement l'objection selon laquelle Spinoza pose aussi le principe contraire que la cause a quelque chose de commun avec son effet, comme si cela n'interdisait pas de concevoir Dieu simultanément comme la cause des choses et comme différant absolument d'elles. Sinon, comment comprendre la cause de soi? En vérité nous verrons que le contexte «imaginaire» dans lequel est énoncé le principe de la distinction de la cause et de l'effet n'est pas sans signification, même s'il n'infirme pas ce principe.

259** A.J. Ayer a montré que l'argument de Hume valait encore si l'on admettait entre la cause et l'effet un lien plus fort que la constante succession (A12; 192ss).

261* L'introduction de la perspective de l'imagination pose le problème de savoir de quel point de vue est écrite l'œuvre dans laquelle cette perspective se définit. Et, à supposer que le point de vue du philosophe spinoziste soit celui de l'entendement, il resterait à savoir si l'intelligence, au lieu de s'opposer à l'imagination, peut la comprendre. Ce problème se pose d'ailleurs aussi pour Hume, vu que la raison paraît devoir comprendre aussi à sa façon la connaissance probable, tout en l'excluant par certains côtés. Ces questions deviendront plus tard l'objet de la discussion, tout particulièrement dans les derniers chapitres.

263* La fonction des réflexions humiennes sur la raison des animaux est en effet principalement de contester la rupture cartésienne entre un entendement ou une pensée proprement humains, et une complexité mécanique corporelle, dont nous aurions le reflet dans l'imagination sans qu'elle implique pourtant en soi la «pensée», qui serait ainsi exclue de la nature encore inanimée des animaux (*Discours de la Méthode* 5, *Méditations* 6, & *Réponses* 6 — D11; I 619, II 222s&481ss & II 866ss). Car si notre raison n'est au contraire qu'un instinct, alors non seulement les animaux ont également droit à une âme, mais surtout la «pensée» n'a plus besoin de s'expliquer par une nature toute différente

de la mécanique des corps, et, au sein de la pensée, la mécanique imaginaire ne renvoie plus à la certitude intellectuelle au delà d'elle. A mesure que les animaux reçoivent davantage d'âme et de raison, l'âme et la raison humaine s'expliquent mieux aussi par la mécanique imaginaire.

274* Il va donc sans dire que le vrai philosophe cherche des causes positives à chaque acte de volonté, comme il en suppose également aux miracles, si bien qu'il comprend tous les événements, jusqu'aux plus inhabituels ou aux plus «libres», comme découlant en réalité du déterminisme absolu de la nature, même quand ses lois nous restent inconnues. La cause de nos volitions, par exemple, se cache principalement dans la mécanique de l'imagination (E 3,2s; S II 144), si bien qu'il est utile d'en étudier le fonctionnement afin de le connaître suffisamment pour se délivrer de l'illusion de la liberté et, par là, d'une des causes les plus profondes des erreurs et des superstitions.

Spinoza n'exige pas pourtant, comme l'imagine P.F. Strewson (S19; 111s), que le sage commence par devenir un savant dans le sens actuel du terme. La conscience du déterminisme suffit, non pas certes à supprimer le sentiment de notre liberté, comme le demande cet auteur, mais à nous le faire interpréter autrement que par l'idée absurde d'un libre arbitre absolu (cf. aussi P1; 124).

286* Evidemment ce pouvoir ou cette puissance d'agir ou de ne pas agir ne désigne aucun être positif en soi jouissant d'une existence distincte en nous. Il définit seulement une situation de fait, un rapport de la cause à son effet tel que, lorsque les circonstances habituelles qui autorisent leur connexion sont données, l'effet suit aussitôt. La puissance n'est donc qu'une idée abstraite ou partielle de la relation causale effective. «The idea of *power* is relative as much as that of *cause;* and both have a reference to an effect, or some other event constantly conjoined with the former.» (EHU 7,2; H 64n).

287* Jacobi semble avoir perçu cette analogie, car il présente les réfutations spinoziste et humienne du libre-arbitre d'une manière très semblable (J2; 123 & J1; 105s). Historiquement, on peut probablement chercher leur inspiration commune chez Hobbes (*Liberté, Nécessité et Chance*, H16b; V), comme c'est souvent possible du reste quand Hume et Spinoza agréent immédiatement.

288* A. Flew remarque à juste titre que si ce concept du miracle constitue un argument automatique contre toute évidence proposée en faveur de l'existence du miracle, cette réfutation reste *néanmoins subordonnée à la loi de la* probabilité et ne supprime donc pas en soi la possibilité effective d'existence du miracle (F1; 176).

Il n'y a pas lieu pourtant d'opposer ici une vraisemblance subjective à une probabilité objective pour reprocher à Hume de fonder son argument sur la première, comme le fait C.S. Peirce (P11; VI 363s), puisque la connaissance probable n'a justement de sens pour nous que de par l'impression réflexive de «nécessité» qui naît de la répétition «objective».

289* Le reproche kantien adressé à Hume de n'avoir pas vu que la relation causale avait le caractère d'un principe constitutif de la réalité (*Critique de la Raison pure* en. des concepts 1,3 — K1; III 133 & L6; 126) ne tient pas lorsqu'on considère les implications des *Essais* dans leur ensemble (dont on sait qu'ils reprennent sous d'autres formes les thèmes jugés généralement disparus au cours du remaniement du *Traité*). Nous verrons encore d'ailleurs que Hume considère le jeu entre le système causal et la vivacité comme le principe même de la distinction entre le réel et l'irréel.

292* La réaction de Reid contre Hume s'explique comme une prise de parti exclusive en faveur de cette attitude naturelle de confiance dans la croyance probable, qu'il oppose au scepticisme comme si elle pouvait simplement remplacer la connaissance que nie celui-ci et le détruire ainsi absolument. Elle consiste en somme à reprendre Hume à la sortie de son bureau et à nier qu'il se soit passé quelque chose lorsqu'il y réfléchissait, sous prétexte que ses actes le montrent maintenant pensent selon le bon sens commun. De cette manière cette philosophie de la rue pose comme absolu ce que la réflexion laissée à elle-même — réflexion folle aux yeux de l'homme d'action — prouvait définitivement relatif. L'attitude du sens commun revient donc à nier ce gouffre que la philosophe ouvre sous les pas des vivants, et à faire disparaître ce doute inquiétant en contraignant le penseur à demeurer dans le monde public, en le tirant de son bureau pour le pousser sur la chaire universitaire, et en le plantant là dans la position de l'avocat à la barre. Alors, il devient vrai effectivement dans ces circonstances que «ce qui est absurde à la barre l'est aussi dans la chaire du philosophe.» (R1; III 161).

Seulement, de retour dans son bureau, le philosophe dont les pensées ne sont pas toutes accrochées aux soucis professionnels, sait de nouveau que l'évidence de la barre n'est pas une vraie connaissance...

296* Ainsi que le remarque A. Flew (F1; 204s), la conception humienne des lois de la nature ne permet pas de distinguer rigoureusement entre le miracle et l'événement très inhabituel, si bien que, ces cas exceptionnels restant toujours possibles, il ne peut s'agir pour Hume d'exclure absolument l'existence du miracle.

302* D. Stewart montre qu'à partir de cette perspective de l'existence de causes secrètes, Hume tire quantité d'arguments sceptiques contre la doctrine de la certitude des inductions. Il entre en effet dans tout événement mille circonstances ou puissances cachées qui empêchent de le prévoir avec certitude (S6).

Cependant, il ne s'ensuit pas, comme le conclut cet auteur, que, si, par impossible, toutes ces puissances étaient connues, l'inférence deviendrait alors certaine. Car l'hypothèse des causes secrètes est déjà une stratégie de la pensée probable qui consiste à repousser autant que possible son incertitude essentielle hors d'un système saisissable avec la plus grande assurance, en provoquant une sorte de dichotomie entre le su et le non-su, entre l'apparent et le caché, dont le jeu dialectique est justement infini à cause de ce caractère purement probable dont on cherche à tirer des contraires qui s'y mélangent essentiellement.

304* On pourra se demander ici avec J.A. Passmore (P7; 77ss) si le déterminisme de la croyance permet au sage de s'en dégager en quelque sorte pour la réfléchir et la juger, car alors la croyance ne serait plus un pur instinct, indépendant de notre volonté, mais un acte dont nous serions responsable dans une certaine mesure.

En vérité le calcul du sage n'est rien d'hétérogène à la croyance elle-même; il n'en représente qu'un raffinement. Lorsque le sage veut proportionner sa croyance aux probabilités, ce n'est pas qu'il ait jamais pu détacher ces deux termes, mais seulement que la croyance peut se corriger elle-même quand le calcul des probabilités s'effectue de manière plus précise.

Chap. F

313* Considérant les notions communes comme des abstractions et estimant que le TIE ne les connaît pas encore, A. Darbon interprète cette science des causes fixes comme science intuitive (D2; 8s). De même, désireux de montrer que la science intuitive est connaissance directe du tout en tant que cohérence des essences, W. Röd voit dans les choses fixes et éternelles les essences conçues intuitivement elles-mêmes, la distinction entre la connaissance générale des essences (par notions communes) et leur connaissance individuelle et intuitive n'apparaissant selon lui que dans l'*Ethique* (R9; 509).

En tant que la raison se fonde dans l'intuition, cette interprétation nous paraît justifiée. Mais il n'y a pas à opposer ici la science du singulier à celle de l'universel, et c'est cette dernière qui intéresse Spinoza dans le passage en question. Il voudrait donc mieux voir dans ces choses fixes et éternelles à la fois des singuliers éternels et des notions communes, comme le fait W. Dilthey (D12; 456). Nous reviendrons plus loin sur le rapport de la raison et de l'intuition.

313** Les interprètes ont généralement supposé qu'il n'y aurait que deux modes infinis par attribut. Au vu de textes tels que ce passage sur les causes fixes, il nous paraît clair au contraire qu'il y en a une infinité. (Cf. aussi M18; 251.)

320* Dans cet esprit, E.M. Curley estime qu'il y a une conciliation des attitudes pragmatiste et rationaliste chez Spinoza, qui affirme d'un côté que l'existence de lois ultimes est certaine à priori, mais laisse à l'enquête empirique le soin de les déterminer effectivement (C10;117).

325* Il est donc vain de chercher comme G. Jung à mettre la méthode déductive de Spinoza en contradiction en désignant les points de contact avec l'expérience que la déduction requiert (J10). A l'opposé, A. Pastore voit même chez Spinoza l'idée d'une méthode

expérimentale où des expériences systématiques serviraient de base aux déductions (P8; 269).

Quant à G. Fløistad, désireux de montrer que l'expérience peut entrer dans la science certaine de Spinoza, il s'est ingénié à faire fusionner ses deux fonctions — l'occasion de la cueillette des notions communes et le retour aux objets particuliers — au détriment de la deuxième (F7; 104ss).

326* La méthode spinoziste serait donc proche de celle de Hobbes, qui, lui aussi, cherche dans l'expérience les principes les plus universels à partir desquels il pourra reconstruire par déduction les faits réels (*Du Corps* 6,1 — H 16a; I 58ss). En ce sens la composition du THN, qui reconstruit les divers phénomènes humains à partir des principes de l'association des idées, semble relever d'une conception semblable de la science de la nature.

Analysant la science spinoziste des affects, M. Gueroult croit voir cependant une différence essentielle entre le nominalisme hobbésien et l'identification spinoziste des définitions, des idées et des choses (G15; 294ss). Mais c'est une question qui n'a pas à nous occuper directement et qui devrait faire l'objet d'une autre discussion, entre Spinoza et Hobbes (dont on peut supposer qu'elle ne serait pas sans analogies avec celle qui nous intéresse maintenant).

330* La synonymie de «clair et distinct» et de «vrai» est attestée chez Spinoza par des passages tels que le suivant: «claram, & distinctam, hoc est, veram ideam...» (E 1,8s2; S II 50). En outre, l'idée claire et distincte n'est rien d'autre que l'idée adéquate, puisqu'elles sont vraies de la même façon, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dans l'âme comme en Dieu: «Necesse est ut Mentis claræ, & distinctæ ideæ veræ sint, ac Dei ideæ.» (E 2,43s; S II 125). Nous ne voyons donc pas qu'il y ait lieu, ni au niveau des termes ni à celui des concepts, d'opposer l'adéquation à la clarté et distinction, ainsi que le veut G. Deleuze (D7; 136ss) — Il est vrai que cet interprète concède en note que Spinoza utilise lui-même l'expression «clair et distinct» dans un sens positif, quoique opposé à celui de Descartes contre lequel il polémiquerait; voilà qui ne paraît pas la meilleure façon de manifester qu'on fait la guerre à un concept, il faut bien l'avouer. Sur la comparaison Descartes—Spinoza à propos de la clarté et distinction, cf. P1; 132ss, G13; 55ss & M17; 11ss.

338* Etant donné que la conception et l'affirmation deviennent identiques dans l'idée adéquate, il s'ensuit que l'entendement et la volonté se confondent en vérité, et que leur identité n'est rien d'autre qu'une définition de l'adéquation (E 2,49&c; S II 130-31).

Nous ne croyons pas pourtant que le caractère actif de l'idée doive inciter à interpréter cette dernière comme un jugement reliant un sujet et un prédicat, à l'instar de G.H.R. Parkinson (P4; 37), et encore moins qu'il faille la comprendre comme une proposition, ainsi que le suggère E.M. Curley (C10; 122).

333** H.H. Joachim observe judicieusement que l'idée simple ne peut pas signifier l'idée de corpuscules atomiques, qui se définissent au contraire par des rapports complexes à d'autres, mais bien l'idée des modes infinis ou attributs, ou des universels singuliers (J8; 150n).

335* C'est pourquoi T.C. Mark peut avec raison montrer que l'idée adéquate est la perception compréhensive d'un objet particulier, à savoir de ce qui est en soi et est conçu par soi, de ce qui comporte l'essence de la substance (M17; 19s).

Le *Court Traité* disait déjà que les choses connaissables sont infinies (CT 1,1,5; S I 16).

342* Nous comprenons donc les termes d'expliquer et d'envelopper chez Spinoza autrement que G. Deleuze, pour qui ils sont tous deux synonymes d'exprimer et signifient les deux aspects complémentaires de l'expression, de telle façon que, expliquant Dieu, les attributs l'envelopperaient aussi, et que, enveloppant leur attribut, les modes l'expliqueraient aussi (D7; 12s). Malgré la distinction faite ultérieurement par cet interprète entre envelopper dans le sens d'indiquer — termes qui ne sont pas synonymes non plus à nos yeux —, d'une part, et expliquer ou exprimer, de l'autre (D7; 132), cette interprétation nous paraît ne pas respecter l'usage de Spinoza, qui, dans l'*Ethique*, écrit bien que les attributs expliquent la substance et les modes, mais non pas qu'ils les enveloppent, tandis que s'il affirme d'autre part que toute idée d'une chose singulière enveloppe l'essence de Dieu ou le concept des attributs, il n'enseigne pas par contre qu'elle explique son attribut. Autrement dit, pour Spinoza, là où un rapport causal relie des choses, l'effet exprime sa cause de telle façon qu'il l'enveloppe et que la cause l'explique. Seule peut-être l'expression suivante: «Dieu en tant qu'il s'explique par l'âme humaine» (E 2,11c; S II 94-95) paraît inverser ce rapport; mais nous verrons qu'il n'en est rien.

«Exprimer» a donc plusieurs corrélatifs qui ne sont pas nécessairement synonymes entre eux, ni toujours substituables avec «exprimer». Parmi ces termes, on peut citer certes «envelopper» et «expliquer», mais aussi «constituer». Et l'on voit alors que la conséquence que G. Deleuze tire de son exégèse de la notion d'expression, à savoir que l'expression de Dieu dans les attributs doit se redoubler en une expression des attributs dans les modes (D7; 92), ne se justifie plus; car, tandis que les attributs constituent la substance, les modes ne font qu'envelopper les attributs ou la substance. (Cf. aussi G14; II 476.)

Si l'explication et l'enveloppement doivent articuler une sorte de différence de l'identique, il semble que la problème de Spinoza soit analogue à celui que Proclus veut résoudre en disant que l'effet à la fois demeure dans sa cause, procède d'elle et se convertit en elle, toute abstraction d'un membre de cette structure rendant inintelligible la causalité (*Eléments de Théologie* 35, P25; 84s).

356* L'interprétation énergétique ou dynamique de la substance tend à oublier que l'identité de la puissance et de l'essence en Dieu implique non seulement que l'essence de Dieu est puissance, mais également que sa puissance est déterminée comme son essence. Ainsi, P.F. Moreau suppose que la puissance commence par produire les lois de son exercice (M32; 115).

359* On pourra voir ici une forme de logique néo-platonicienne telle que la définit A. de Libera, voire une logique de type eckhartien, dans la mesure où le mode a son être en un autre par lequel seul il est et se comprend (L16; 7ss).

359** Il ne suffit donc pas de répondre comme M. Gueroult que la communauté et la différence existent simultanément et chacune partiellement entre Dieu et les modes, l'attribut forment le terme commun, et l'essence et l'existence de Dieu d'un côté, celles des choses de l'autre, les éléments différents (G14; I 290ss). Car, encore une fois, il n'existe rien qui ne soit l'effet de Dieu, pas même sa propre nature (qui est cause de soi), si bien que le mode est effet de part en part, comme existence et comme essence, et non pas simplement de façon partielle. Au demeurant, si la communauté de nature est nécessaire à la relation causale (la causalité étant pour ainsi dire une transmission d'être), alors, vu l'indivisibilité de la nature divine, cette dernière ne peut rien produire d'autre que l'être absolu, à côté duquel il n'y a que le néant; et encore. Bref, le système de Spinoza interdit la résolution des contradictions par simple division en parties distinctes.

361* En langage kantien, on pourrait dire que, tandis que Hume fait reposer la causalité sur un jugement synthétique, Spinoza la place tout entière dans le domaine du jugement analytique.

365* Pour cette raison la méthode géométrique devait paraître particulièrement appropriée à Spinoza pour l'exposé de sa philosophie. Toutefois il ne s'ensuit pas ni que ce mode d'expression littéraire soit indispensable, ni que l'axiomatisation de cette pensée ne puisse prendre qu'une seule forme. T.C. Mark a montré par exemple que Spinoza choisissait ses axiomes en fonction de ce qui lui paraissait évident aux yeux de ses lecteurs, et qu'il pouvait interchanger dans une certaine mesure certaines propositions et certains axiomes (M16; 274ss). (Cf. aussi H19; 28ss, qui conteste sur ce point M. Gueroult.) En effet, même en philosophie, comme nous le verrons, toute abstraction n'est pas aussitôt écartée, et l'hypothèse garde son droit de cité en tant que moyen pour faire remonter la pensée à la cause absolue d'où la déduction reçoit sa nécessité.

371* Cette conception de l'étendue comme indivisible entraîne Spinoza à substituer à la notion d'atomes celle de corps les plus simples, qui ne se caractérisent plus par l'impossibilité de les diviser encore, mais par le fait que seule une différence de mouvement et de repos les distingue les uns des autres. Autrement dit, les corps les plus simples sont définis par les rapports les plus simples de vitesses différentes.

M. Gueroult a tenté une reconstitution de la physique spinoziste et a montré quelques uns des aspects particuliers et des problèmes liés à cette notion de corps très simples. Selon cet interprète, ces corps n'auraient pas d'âme car ils ne seraient concevables que comme parties de composés (G14; II 146ss). Nous ne voyons pourtant pas de raison de le suivre jusque là. De même que l'atome perceptif humien, le corps très simple apparaît comme la limite d'un processus de distinction à l'intérieur d'un contexte fluant. Il est donc vrai que, outre qu'il est intégré à ce contexte, il n'y prend qu'une forme très fugitive. Mais pas plus que le flou relatif de l'atome perceptif humien ne lui enlève son caractère substantiel, pas plus

notre incapacité de fixer l'idée d'un de ces corps les plus simples n'interdit le moins du monde qu'ils aient un être authentique; car la durée ne compte pas pour définir la perfection d'un être, et M. Gueroult admet en effet que ces corps sont bien réels. Mais, dit-il, ce sont des êtres abstraits, inconcevables à l'état séparé. Sans doute; mais si c'était une raison pour leur refuser une âme, aucun mode n'en aurait non plus, puisque tout individu se définit par son interaction avec le système entier de la nature et qu'aucun n'est non plus concevable séparément, le mode étant justement un être en un autre.

373* On pourrait imaginer que Spinoza réponde à cet argument en acceptant l'idée d'une substance temporelle. Alors, de même que l'attribut étendue explique les rapports spatiaux, ce serait la substance comme éternité qui serait l'origine de la durée et qui en constituerait l'être. Or ce rapport n'est pas absurde dans le spinozisme, puisque la durée représente l'existence dans sa conception abstraite, tandis que l'éternité définit l'existence de Dieu, qui explique la vraie nature de l'existence des choses en tant qu'elles sont en Dieu (E 2,45s; S II 127). On voit que ce rapport de la durée à l'éternité est le même que celui de l'espace imaginaire à l'Etendue.

Dans ces conditions, on peut se demander pourquoi Spinoza ne définit pas un attribut Temps, ou plutôt Durée, ou, mieux encore, Eternité. C'est évidemment parce que l'éternité et la durée sont communs à tous les attributs et à tous leurs modes, alors que les attributs n'ont par définition rien de commun entre eux, sinon leur appartenance à la substance. Bref, l'éternité, ou la durée, ou l'ordre causal, ou l'existence, ne peut pas être l'un des attributs justement parce qu'elle est déjà leur propriété commune, si l'on peut dire. Aussi la durée est-elle effectivement une substance chez Spinoza, elle est l'éternité ou Dieu, ou la substance commune à tous les attributs.

Du reste, chez Hume aussi le temps semble plus universel que l'espace, puisqu'il y a des perceptions qui ne sont nulle part, tandis qu'il n'en existe aucune qui ne soit «jamais» (THN 1,4,5; H I 520).

375* Il est vrai que la géométrie spinoziste ne semble pas être, comme celle que Hume critique, une science de la mesure de l'espace. Certes la quantité n'en est pas exclue, ainsi que le montre l'exemple de la déduction de la valeur de la somme des angles du triangle comme étant égale à deux droits — exemple que le Hollandais cite souvent pour illustrer la science certaine. Toutefois le problème de la géométrie spinoziste ne consiste pas à décrire ou à mesurer exactement une réalité empirique, mais à déduire rigoureusement, par des raisonnements purement à priori, des propriétés à partir de définitions. En d'autres termes, la géométrie spinoziste ne concerne pas les faits, mais seulement les relations d'idées, comme nous le verrons encore.

378* Loin donc que, comme le croit A. Flew (F4; 259s), Hume confonde l'infini avec un nombre actuel ou lieu de le concevoir comme un mouvement de division (ou d'addition) sans fin, il critique la première idée pour l'expliquer par la seconde. Quoi d'étonnant alors, si, après avoir projeté dans une doctrine les absurdités qu'elle réfute justement, l'interprète n'y trouve plus que confusion!

380* Bien que cette division du domaine de la connaissance soit assez évidente pour ne pas passer inaperçue chez aucun interprète (au point que la critique anglaise lui a trouvé un nom suggestif: «Hume's fork» à cause de l'usage polémique qu'en fait son auteur), la plupart oublient néanmoins que Hume donne sa place légitime à la certitude dans son système. Ainsi, O. Brunet reproche à Hume de croire pouvoir se passer de la raison (B18; 145ss), bien que ce même interprète explique ailleurs la distinction humienne essentielle entre la certitude pure et la certitude seulement probable (B18; 356). C'est du reste peut-être ce même préjugé qui fait croire à ce critique (comme à bien d'autres) que Hume était «peu sensible aux inconséquences, même aux contradictions» (B17; 294), accusation grave, portée contre un philosophe, et un philosophe qui prétendait bien donner des démonstrations (cf. par ex. L 10; I 30).

Notons aussi que la division leibnizienne analogue entre le nécessaire et le contingent, le premier s'opposant à la contradiction et le second à un possible non réalisé, se distingue de la division humienne par le fait que Leibniz conçoit que le contingent se déduit nécessairement d'un premier décret divin libre — et est ainsi «nécessaire ex Hypothesi» — (L8; 43), alors que les matières de fait ne donnent prise comme telles à aucune déduction pour Hume.

381* Bien que cette distinction entre les deux aspects de la géométrie apparaisse mieux dans l'*Enquête*, le *Traité* n'ignore pas la conception à

priorique de la géométrie et sa certitude. En effet, lorsqu'il distingue la connaissance au sens strict (knowledge) de la probabilité, Hume donne dans cette œuvre justement le même exemple de science certaine que Spinoza, à savoir la déduction de la somme des angles du triangle, égale à deux droits, à partir de la seule idée du triangle (THN 1.3.1; H I 372). Inversement l'*Enquête* continue à rester méfiante face à la géométrie à cause de son aspect empirique, et Hume n'y désigne que les sciences de la quantité et du nombre comme vraiment certaines (EHU 12.3; N IV 133-34). Il est vrai que la géométrie peut par un certain côté en faire partie, mais c'est précisément dans la mesure où elle devient en quelque sorte arithmétisable.

384* La loi selon laquelle lorsque deux objets sont contraires, l'un détruit l'autre, ne concerne donc pas la contradiction au sens fort, mais seulement la contrariété en tant que mode de connexion des idées. Et alors cette relation s'analyse comme un mélange de causalité et de ressemblance. En effet, l'annihilation d'un objet par son contraire n'est pas l'inexistence absolue contradictoire avec l'existence absolue, mais seulement une disparition, dont l'idée est celle d'une inexistence relative à une existance antérieure (EHU 8; H IV 18n4). Comme nous le verrons plus loin, il faut distinguer en effet entre la contradiction absolue, qui oppose l'existence absolue à la non-existence absolue, d'une part, et la contrariété relative, qui oppose l'existence réelle à l'inexistence réelle, ou à la pure existence absolue. La contradiction au sens fort concerne le vrai savoir, tandis que la contrariété au sens faible devient l'objet de la science probable.

385* Faute de discerner cette différence entre l'existence absolue et l'existence de fait, F. Zabeeh, après J. Passmore (P8; 98), voit chez Hume une contradiction dans son emploi du terme d'existence qui n'y est pas en vérité (Z1; 103ss). De même, D.F. Pears, confondant ces deux sens, estime que Hume devrait admettre la séparabilité de l'idée d'existence afin d'expliquer les jugements portant sur l'inexistence des choses (P9; 17ss). Problème auquel l'interprétation par D.G.C. Macnabb de l'explication humienne de l'inexistence d'une chose comme opposition entre une idée et son champ ou contexte réel, répond parfaitement (M5; 80).

386* On voit dans cette citation que, contrairement à Spinoza, Hume identifie la démonstration au raisonnement abstrait à priori. Ce caractère abstrait de la certitude se révélera essentiel à la conception humienne de la pure raison.

393* Evidemment, ces idées dont les relations forment les seuls objets de la certitude, sont les perceptions prises absolument, et non pas les idées comme opposées aux impressions, car, considérée dans sa nature absolue, l'idée n'est plus copie d'une autre perception, puisque ce rapport implique une comparaison, c'est-à-dire la considération de perceptions étraogères à l'idée envisagée.

396* C.W. Hendel a observé justement que les idées d'espace et de temps ne pouvaient pas s'expliquer par une analyse les décomposant en perceptions simples, mais qu'on les découvre plutôt par abstraction, leur mode d'être n'étant ni celui d'une idée, ni celui d'une impression, mais une «manière» particulière d'être de certaines perceptions (H14; 410ss). La question de savoir si cette «manière» est une idée simple ou composée, ou si elle peut être une idée non dérivée d'une impression ne se pose donc pas, et c'est à tort que A.N. Whitehead veut la poser pour montrer que Hume contredit son principe de la dérivation des idées à partir des impressions (W7; 184s). Et pourtant, il est vrai que cette «manière» n'est rien hors des perceptions: elle est en un sens la perception composée même, comme nous le savons, et en un autre sens, c'est une perception simple, une impression de réflexion, ainsi que nous le verrons au chap. H 3.3.

397* Nous ne dirions pas comme M. Malherbe comparant Hume et Kant, que l'espace et le temps sont des idées sans impressions correspondantes, des formes sensibles à postériori constituant les conditions d'apparition des perceptions ou leur perception même (M13; 454s). Cette interprétation présuppose que, pour Hume, aucune liaison n'est donnée, mais que toutes résultent d'un acte d'unification étranger à la matière sensible (M13; 451). Or ce présupposé caricaturise la pensée de Hume en l'opposant justement à un certain rationalisme, ainsi que nous le verrons plus loin.

397** Cet être abstrait ou rationnel de l'espace ou du composé interdit de saisir son idée sur le mode des perceptions simples en tant que composants (qui peuvent d'ailleurs être complexes à leur tour). C'est pourquoi la pure addition de points non spatiaux ne peut jamais produire par elle-même l'étendue.

Mais cette constatation ne forme nullement une objection contre la théorie de Hume, comme le croient certains critiques (cf. par ex. M25; 138s). Le composé n'est rien d'autre que ses composants, en un sens, et pourtant il est également plus, dans la mesure où il constitue une nouvelle manière d'être pour ses composants.

404* Certes, on pourrait objecter que Hume dit justement que la croyance naît de la causalité et d'elle seule (THN 1,3,9; H I 407). Mais cette remarque ne donne nullement une définition de la nature de la croyance. La causalité est le véhicule universel de la croyance, elle ne la constitue pas. Au contraire, c'est le sentiment de croyance qui détermine la conclusion de l'inférence et lui donne sa valeur. Du reste Hume nuance plus loin son affirmation. En vérité, c'est l'association (H I 411) ou l'habitude (H I 414) qui produisant la croyance. La causalité est simplement le mode principal de rapport probable.

Il n'y a donc pas lieu de distinguer deux sens de la croyance, selon qu'elle est immédiate et naturelle, ou qu'elle dépend d'un raisonnement, comme le pense C. Maund (M24; 180s).

406* M. Malherbe, se fondant sur THN 1,1,3; H I 318-19, distingue la fantaisie de l'imagination comme la faculté de séparer opposée à la faculté d'associer (M11; 96). Le passage mentionné n'exige pas une telle interprétation, et d'autres textes du même livre l'infirment. En THN 1,3,10; H I 420, par exemple, la fantaisie est dite capable de produire une grande vivacité chez les poètes; or c'est par l'association que l'imagination produit la croyance, et c'est par l'ordre de leurs discours et de leurs images que les poètes animent leurs œuvres. Ailleurs (THN 1,4,7; H I 547), Hume oppose deux facultés de l'imagination, la fantaisie et l'entendement, ceci pour opposer non pas la séparation et l'association, mais seulement l'association irrégulière et la régulière.

La distinction des facultés chez Hume nous paraît plutôt correspondre aux types de connaissance que l'esprit peut produire, division qui donne le tableau ci-dessous.

Sens		croyance directe	probabilité
Imagination	Mémoire		
	Entendement	inférances, preuves	
	Fantaisie	fiction	
Raison		intuition, dém.	Certitude

Ajoutons que l'imagination a un sens plus ou moins large: elle peut comprendre la mémoire ou l'exclure, et signifier soit l'entendement et la fantaisie, soit cette dernière seule. Enfin, à l'autre extrémité, elle peut devenir synonyme de pensée, voire de champ entier de la perception, si bien que seul le contexte permet de décider de son sens.

J. Wilbanks (W8; 79s) divise autrement le domaine humien de la pensée, en le coupant selon les opérations et les objets impliqués, et il obtient les corrélations suivantes: Imagination — formation, union, séparation d'idées; Sensation — réception passive des impressions des sens; Perception — comparaison et découverte de relations entre les sens; Mémoire — rétention sous forme d'idées de l'ordre et de la position d'impressions sensibles; Raisonnement intuitif et démonstratif — comparaison et découverte de relations entre des idées; Raisonnement probable ou sur des matières de fait — comparaison et découverte de relations entre des impressions et des idées.

Bien qu'elle donne effectivement une idée de l'emploi général du vocabulaire humien, cette classification bloque toutefois arbitrairement des modes de connaissance avec les degrés de vivacité des perceptions, si bien qu'elle permet difficilement de rendre compte des valeurs que Hume attribue à ces différentes activités et les raisons qui lui permettent d'utiliser la plupart de ces termes de façon ambiguë. Ainsi, la probabilité ne se caractérise pas par le fait qu'elle envisage la relation entre des idées et des impressions (elle peut au

contraire se référer à des rapports d'impressions seulement, voire d'idées entre elles), mais par l'extériorité du lien établi. Ou encore, si la sensation s'opposait à la perception comme la réception à la comparaison des impressions, comment comprendre que Hume puisse jamais identifier le raisonnement à une sorte de sensation?

Sur la définition de l'imagination, voir aussi B18; 404ss & B19; 20ss.

409* Aussi tentante que soit la suggestion faite par D.G.C. Macnabb de comprendre la croyance comme une disposition ou une habitude de l'esprit (M4; 75), cela reviendrait en vérité à abandonner la recherche bien avant Hume, puisque ce dernier veut par sa théorie de la croyance expliquer la force de l'habitude, ou plutôt de certaines habitudes (car *on* peut avoir également des habitudes au niveau de la fiction). S'il faut des traductions de cette conception de la croyance, la moins partielle nous paraît être celle que propose L. Lévy-Brühl, qui définit la croyance humienne comme un sentiment et jugement d'objectivité (L15; 613).

419* Notre interprétation s'oppose ici à celle de L. Brunschvicg, qui voit dans les notions communes elles-mêmes des abstractions, et dans l'universalité la forme même de l'intelligibilité spinoziste (B25; 96s).

420* La différence entre les deux hiérarchies des modes de connaissance (celles du TIE et de l'*Ethique*), vient principalement de la différence d'accentuation des deux aspects de la raison. Tandis que le TIE envisage surtout l'extériorité du raisonnement, l'*Ethique* insiste plutôt sur son fondement dans l'intuition (TIE: S II 10. & E 2.40s2; S II 122).

Nous ne pensons donc pas comme G. Deleuze que Spinoza n'ait découvert l'idée de notion commune qu'à la fin de la rédaction du TIE, dont il aurait dû alors refondre pour cette raison tout le projet, ne nous laissant sa pensée définitive sur la raison que dans l'*Ethique* (D7; 272 & D9; 161ss). De même, nous ne suivons pas M. Gueroult dans sa tentative de montrer que le troisième genre du TIE a un caractère ambigu que n'aurait pas celui de l'*Ethique*, et ceci justement parce que la conception de la notion commune manquerait à cette première œuvre (G14; II 597ss).

Encore une fois, s'il est vrai, comme y insiste l'*Ethique*, que les notions communes sont des idées adéquates, il n'en reste pas moins que la science rationnelle sort en quelque sorte de ces notions pour déduire une connaissance abstraite des choses singulières. Le TIE nomme donc avec raison inadéquate mais vraie cette connaissance. Par conséquent le caractère ambigu, voire paradoxal, de cette caractérisation de la raison n'indique pas un défaut du TIE, mais la nature même de ce genre de perception.

Au demeurant, nous ne voyons pas que l'inachèvement du TIE soit à expliquer par quelque fatalité logique. Pas plus que l'achèvement extérieur d'un écrit ne prouve la perfection de l'œuvre, son inachèvement ne révèle en soi d'autre imperfection que cet inachèvement même. Il nous paraît donc vain de chercher à tout prix à «expliquer» pourquoi, à sa mort, Spinoza avait abandonné son traité non terminé. Inutile par exemple de s'évertuer comme R. Violette à voir dans le TIE une tentative malheureuse d'introduire à une philosophie qui ne supporterait par essence aucune introduction (V1), ou, comme J.-L. Marion, un essai manqué de faire coïncider dans la déduction le fondement épistémique qui la constituerait avec la fondation ontologique qui en serait l'objet (M15); car nous verrons au contraire que toute la philosophie ou toute l'éthique n'ont pas d'autre but que de conduire progressivement, de l'extérieur, les hommes vers la vérité immanente, si bien que Spinoza ne pouvait s'effrayer beaucoup du paradoxe de la recherche de l'éternel.

428* P. Macherey a donc raison d'opposer la conception spinoziste de la détermination négative à l'interprétation qu'en donne Hegel (*Logique* 2,1,3,1c, *Hist. Phil.* 3,2,a2, — H12; VI 195 & XX 164ss) et qui conduit à réduire la substance spinoziste à l'absurdité d'un absolu vide (M1; 158ss).

Sur le sens de la détermination spinoziste, voir aussi L. Robinson (R7; 80ss), qui distingue trois significations de ce terme: qualitative, causale, quantitative, cette dernière seule impliquant négation (R7; 101ss). Il s'ensuit que Dieu peut être à la fois parfaitement déterminé et totalement indéterminé sans la moindre contradiction (R7; 239ss).

Aussi, lorsque W. Schmidt définit les modes comme des négativités sous prétexte qu'ils sont en un autre, afin de montrer que le spinozisme s'enferme dans une pensée vide (S3; 82ss), il confond simplement la pensée concrète avec l'abstraction, choses que Spinoza distinguait, lui, rigoureusement.

439* Ce raisonnement attribue donc un certain aspect causal à la démonstration, puisque c'est la probabilité (ou

l'évidence en tant que croyance) du raisonnement qui diminue par son application à lui-même.

452* J. Bennett voit dans cette classification humienne une division entre les relations réductibles et les irréductibles — qui se distinguent par le fait que les unes peuvent se déduire de propriétés d'objets pris en soi et non les autres —, cette division ne recouvrant pas celle des relations analytiques et synthétiques, si bien qu'elle confondrait deux divisions différentes (B6; 253ss). En fait, Hume a probablement perçu lui aussi cette imperfection de sa classification; encore qu'on puisse montrer que les relations réductibles sont bien primairement analytiques et seulement indirectement synthétiques, et vice versa pour les relations irréductibles.

Il est plus intéressant encore de remarquer avec J.B. Stewart que les quatre premières ralations sont indépendantes du caractère réel ou fictif de leur objet, tandis que les trois dernières définissent un rapport à l'espace et au temps et, par suite, à la réalité (S14; 34s).

457* Quoique fréquente, la définition de l'empirisme humien par la thèse de l'extériorité des relations par rapport aux perceptions constitue donc une interprétation partielle et inadéquate (cf. par ex. D8; 118 & 120, & M11; 96 — Il est vrai que ce dernier interprète remarque ailleurs que la relation philosophique est bien une idée complexe (M11; 116), qui cependant s'expliquerait de nouveau par les relations naturelles). En fait, les relations sont immanentes aux perceptions, comme y insiste avec raison A.L. Leroy (L11; 1162).

460* C'est pourquoi il n'est pas étonnant que, cherchant à voir dans la philosophie de Hume une psychologie dans le sens contemporain du terme (en partant du cliché de Hume comme prétendant à être le Newton des sciences morales), on en arrive à la conclusion que la méthode descriptive de l'empiriste écossais ne peut avoir l'efficacité de la méthode opérative des savants euthentiques (cf. D1; 455s).

460** Dans le débat qu'il a engagé avec J.A. Robinson (R5 & R6), T.J. Richards s'est efforcé avec succès de montrer que ces deux définitions de la causalité ne relevaient pas l'une de la philosophie et l'autre de la psychologie, mais toutes deux de la pure analyse philosophique, les relations naturelles pouvant également être logiquement définies, contrairement à ce que paraît penser le premier de ces critiques (R3).

460*** Le reproche souvent adressé à Hume d'avoir confondu ses analyses logiques avec des études de psychologie (cf. par ex. B10; 67) n'a donc en soi aucune valeur, puisque la raison et la probabilité ne s'excluent pas simplement.

Chap. G

464* Notre manière hypothétique de procéder ici ne prétend naturellement pas reproduire le mouvement effectif du raisonnement de Spinoza; elle dépend seulement du développement de la confrontation des deux philosophies. Nonobstant, elle ne contredit nullement à la méthode spinoziste.

475* La subtilité dialectique que déploia R.F. Anderson pour montrer que ce terme de «specious» «pourrait» avoir un sens positif (A6; 168ss), suffit à faire soupçonner qu'il défend une cause perdue (et effectivement, l'exemple qu'il donne d'emploi «positif» de ce terme renforce la conviction contraire, puisque «specious» y apparaît justement dans l'expression «false, though specious»).

Ce critique cite encore d'autres passages où Hume recourt à la théorie des esprits, afin de soutenir sa thèse que c'est dans ce type de doctrine que réside le principal intérêt de l'Ecossais. En réalité, loin d'étayer cette conclusion, les citations avancées paraissent des métaphores, voire des images-clichés de l'époque, plutôt que des développements sérieux. Finalement, c'est dans le passage suivant immédiatement notre citation que R.F. Anderson veut trouver la justification de son interprétation selon laquelle l'empirisme humien serait un réalisme dogmatique: car si Hume craint de devoir recourir aux esprits animaux pour expliquer les erreurs nées des relations en question, n'est-ce pas que la théorie de l'association est fondée sur celle de la localisation des perceptions dans le cerveau?.., ce qui, comme le constate cet interprète lui-même, conduit à des contradictions dans cette

doctrine, puisque Hume soutient par ailleurs que certaines perceptions n'ont pas de lieu! Or, ainsi que le note D.G.C. Macusbb, ces perceptions sans lieu ne peuvent pas plus être situées dans le cerveau que, selon Hume, le goût de la figue ne peut l'être dans le fruit (M4; 144). En faut-il plus pour montrer que la physiologie n'a aucun pouvoir explicatif originaire dans l'empirisme humien?

476* A vouloir inverser ce rapport et subordonner la théorie des perceptions à une science première de la matière qu'il s'ingénie à reconstituer dans les textes de Hume, R.F. Anderson bloque le système dans des contradictions et aboutit, comme il le constate lui-même (A5; 175ε), à opposer deux systèmes incompatibles, sans compter qu'il en vient aussi à contredire le but avoué de Hume, qui était de construire toutes les sciences sur la science de l'homme, et non cette dernière sur la physique ou la mécanique.

481* La connaissance de la finitude de l'homme, de sa qualité d'être naturel particulier existant parmi d'autres, ne fait pas l'objet d'une démonstration. Elle appartient aux données primitives de notre conscience et se présente comme une évidence de l'expérience sans laquelle nous n'aurions aucune idée de ce que peut être une chose finie. C'est pourquoi elle ne peut s'exprimer que dans un axiome (E 2,a1; S II 85).

487* Ce thème sera repris plus loin et les références à Hume seront données là (cf. chap. G 2&3).

488* Cette démonstration de l'infinité de la pensée est un simple corollaire de la démonstration de la production divine infinie (E 1,16; S II 60). En effet, comme la nature de la substance est infinie absolument, l'entendement tire de sa définition une infinité de propriétés ou de choses. Et inversement, cette infinité de choses que peut concevoir l'intelligence prouve la divinité de la pensée ou sa qualité d'attribut. «Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum.» (E 2,1ε; S II 86).

494* Il va de soi que Descartes est vu ici uniquement dans la perspective de Hume et de notre discussion, et nullement en soi. Aussi les critiques dont il fait l'objet pourraient-elles amorcer une nouvelle discussion dans laquelle le «père de la philosophie moderne» jouerait un rôle moins désavantageux que celui qu'on a pris l'habitude aujourd'hui de lui donner dans maints théâtres philosophiques, des meilleurs aux pires.

496* En effet, le doute méthodique, l'hypothèse que l'ordre de nos pensées pourrait ne correspondre en rien à celui de l'être, supprime toute raison de penser que nos raisonnements de cause à effet peuvent nous faire saisir la réalité. Or l'argument de la véracité qui doit donner sa valeur au raisonnement de fait (donc au raisonnement causal) repose à son tour sur un raisonnement causal, car, pour Descartes, Dieu ne serait trompeur s'il me donnait les idées des objets extérieurs sans qu'ils existent (*Méditations* 6; D11; II 490) que parce que, ne m'en sentant pas la cause, je crois aussitôt qu'elles sont produites en moi par des causes extérieures (D11; II 484), dont j'imagine naturellement qu'elles correspondent aux perceptions que j'en ai (D11; II 493).

497* Il n'y a pas d'autre raison de réduire l'identité spinoziste à une analogie que le préjugé qu'il peut y avoir seulement parallélisme entre la pensée et l'étendue, et qui fait croire à H. Höffding, par exemple, que Spinoza utilise le terme d'identité pour celui d'analogie, comme on le verrait justement lorsqu'il parle d'«identité» de l'ordre dans les divers attributs ou d'«identité» de l'âme et du corps (H17; 36as). Pour Spinoza en tout cas, c'est bien une identité qu'il pense voir là. Et nous constatons que cette vue est fondée dans son système.

498* La distinction faite par L. Robinson et M. Gueroult entre l'identité causale et la différence d'essences des mêmes modes pris dans divers attributs (R7; 275s & G14; I 237 & II 89) ne semble donc pas soutenable, car l'essence d'une chose se définit justement par sa cause, c'est-à-dire par l'ordre des causes, qui est invariable.

493** On peut donc dire avec E.E. Harris que Spinoza propose une théorie de l'identité de l'esprit et du corps, et non pas simplement la doctrine de leur parallélisme (H6; 32). C'est pourquoi d'ailleurs il paraît difficile de suivre cet interprète lorsqu'il affirme que la pensée a une sorte de prépondérance sur le corps (H6; 70). (Cf. aussi B3; 215 & H3; 78s & 85).

502* Spinoza dit en effet que l'idée qui compose l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées («Idea,

quse esse formale humanae Mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.» E 2,15; S II 103). Néanmoins, il n'est pas certain encore que les idées qui composent l'esprit soient bien les imaginations, attendu que, parallèlement, les composants du corps ne sont pas ses affections (mais ses organes, etc.) (E 2,24d; S II 110). La question de savoir quels sont les composants de l'esprit, et si ce sont bien nos imaginations, attend donc encore sa réponse.

504* Nous verrons que cette restriction n'est que provisoire.

506* La manifestation de Dieu au sein de l'imagination ou de l'âme suppose donc que les modes de modes puissent être également des modes de la substance (démonstration qui est donnée en E 2,11c; S II 94-95. & E 2,46&d; S II 127-28). Mais si les modes de modes sont aussi des modes de la substance, la question se pose alors de savoir en quoi consiste leur différence d'avec les simples modes.

507* H.H. Price estime que la raison pour laquelle la question concernant l'existence extérieure des corps est vaine résiderait dans son non-sens, une telle question n'ayant de sens que pour les corps particuliers mais non pas pour leur ensemble (P22; 11ss). L'idée est intéressante, mais il paraît y avoir une autre raison: à savoir que nous ne pouvons pas anéantir en nous la croyance réaliste. Or, comme les questions portant sur la réalité des choses appartiennent au domaine de la croyance, c'est aussi par elle qu'elles doivent être résolues. (Cf. aussi P22; 134ss et notre chap. G 2,4.)

511* Evidemment, ces perceptions que le vulgaire identifie à des objets sont complexes — comme presque toutes les perceptions qui nous intéressent dans la vie —, si bien qu'il n'y a pas lieu de corriger dans le texte humien «perception» par «groupe de perceptions», comme le propose H.H. Price (P22; 98), bien qu'une telle substitution puisse aider éventuellement le lecteur contemporain, pour lequel la traduction intelligente que donne H.H. Price de la théorie humienne du monde extérieur sera peut-être en effet souvent plus accessible que le texte même de Hume.

521* Cette détermination de la réalité extérieure par l'indépendence face à notre volonté représenterait la solution d'un Berkeley ou d'un Descartes (cf. par ex. *Principles of Human Knowledge* 1,28-30 (B7; II 53) et *Méditations* 6 (D11; II 484)).

526* Voir à ce sujet la fameuse description du phénomène de la reconstitution du monde dans le passage où Hume se dépeint dans son bureau, retrouvant à l'occasion de l'arrivée d'un courrier la réalité physique de la pièce même où il travaille, puis de la maison et de toute une partie du monde: THN 1,4,2; H I 485-86.

527* La croyance au monde extérieur achève donc le système de la causalité et conduit ainsi les stratégies innées de la raison causale au niveau de leur réelle efficacité. En ce sens il est vrai que la causalité ne se développe entièrement et ne prend toute son importance que dans le système réel.

On ne peut cependant en conclure avec H.H. Price que l'explication de la croyance au monde extérieur aurait dû précéder celle de la causalité, la dernière impliquant la première (P22; 7ss). Nous avons vu au contraire que c'est l'inverse qui est vrai, quand bien même la causalité n'acquiert l'énorme importance qu'elle a dans notre pensée que de par la constitution du système réel.

De même, on ne peut pas reprocher à Hume d'avoir méconnu l'appartenance des relations causales à un système dont elles sont solidaires (W2; 64ss) sans oublier simplement que la relation causale doit précisément expliquer la production de ce système même dont elle tire sa plus haute probabilité.

Sur la théorie humienne de la croyance et de la réalité, voir aussi l'excellent exposé de J. Laird (L4; 427ss), qui envisage également certaines objections possibles.

528* C'est, nous le verrons, le choix du philosophe.

537* On voit dans ce passage que Spinoza, à l'instar de Hume, reste sceptique en ce qui concerne la science des matières de fait, et qu'il ne croit pas pouvoir connaître comment chaque partie de la nature s'explique dans son système.

537** La perspective de l'accord des êtres n'est donc pas celle de leurs «essences» opposées à leurs «existences» comme on a pu le penser (par ex. M37; 264), mais celle de l'actualité individuelle infinie.

539* Nous savons en effet que les images ont un conatus et, pertant, une essence, bien qu'elles soient des modes de modes ou de simples affections des choses.

542* L'interprétation de Dieu ou de la nature comme la totalité, telle qu'on la trouve chez maints critiques (par ex. H6; 64 & R9), constitue donc une simplification excessive de la conception spinoziste de la substance, qui est alors immédiatement confondue avec ses modes infinis médiats.

544* Notre interprétation de E 2,11c met l'accent ailleurs que M. Guerouit, qui estime que ce corollaire sert d'abord à expliquer notre faculté de posséder des idées adéquates (G14; II 121ss).

Nous rejoignons ici plus naturellement H.H. Joachim, qui, ayant défini l'idée adéquate comme l'idée complète, identique à son idéat, ne conçoit qu'une idée adéquate possible, à savoir l'idée infinie de Dieu (J8; 151), puisque toute partialité signifie aussi incomplétude, extériorité par rapport à l'objet réel, c'est-à-dire inadéquation (J8; 148).

Notons simplement que cette idée infinie de Dieu n'est pas unique dans le sens où une synthèse de toutes les idées le serait, mais qu'il y a bien une infinité de conceptions vraies de Dieu, vu qu'il y a une infinité d'attributs exprimés en une infinité de modes. (Cf. aussi note 335*.)

556* Vu que Hume refuse de constituer le monde à partir d'un sujet personnel, toutes les critiques qu'on a adressées à son prétendu empirisme subjectiviste tombent à faux.

A. Flew, par exemple, déduit de l'identité de l'être et de la perception une interprétation de Hume comme «phénoméniste», cette doctrine devant impliquer une sorte d'idéalisme dans lequel le monde apparaît comme irréel parce qu'il n'est finalement qu'une construction à partir de l'expérience subjective. Cette interprétation permet d'enfermer Hume dans une contradiction entre le langage public qu'il utilise et les significations privées, et donc incommunicables, qui seraient seules valables pour l'empiriste subjectiviste ou phénoménaliste (F1; 50s). Alors, évidemment, si tel est le cas, il n'y a plus qu'à redresser Hume par Wittgenstein! (F1; 268).

Cependant, dans la philosophie humienne, la question ne peut pas être de savoir si le langage appartient au monde commun et réel ou plutôt à la sphère privée de l'âme, attendu que l'homme est un être du monde comme les autres. L'erreur d'interprétation sur laquelle se fonde cette réfutation a déjà sa source dans la traduction que donne A. Flew du terme d'image, dans la première page du *Traité*, par l'expression d'«image mentale» (F1; 22), qui transpose ainsi un être extérieur à la réalité et à l'homme en de simples possessions privées d'un esprit particulier et conçu de surcroît comme distinct de ses perceptions (alors que Hume définit au contraire l'esprit comme un composé de perceptions).

C'est d'ailleurs sur le même malentendu que repose par exemple l'interprétation de Hume par Husserl (H26; ap. 11).

D.W. Liwingston développe une critique de cette interprétation phénoméniste analogue à la nôtre (L17; 215ss), et d'autres interprètes ont relevé que la perception est antérieure à la distinction sujet—objet (cf. par ex. M25; 104, L12; 212, P13; 66 & M26; 50). Il est vrai que certains d'entre eux restent sceptiques face à la thèse de l'autonomie de la perception, surtout R. Metz, qui estime que Hume présuppose à son insu l'existence d'un sujet percevant derrière les perceptions là même où il feint de chercher le moi parmi les idées et ne l'y trouve pas, comme cela va de soi (M25; 223s). Mais de tels arguments ne prouvent rien d'autre en vérité que la force du préjugé du sujet substantiel (cf. note 657*). De même, il est gratuit d'affirmer de but en blanc, comme T.E. Jessop, que «perception» signifie chez Hume le contenu et non l'acte perceptif (J7; 433).

Reid déjà avait noté que chez Hume l'esprit et l'objet se confondaient dans la perception (R1; II 201) — il est vrai qu'il n'avait pas vu par contre comment ils venaient à s'y distinguer.

567* Le lecteur aura remarqué que la formule utilisée ici suggère la définition du conatus, et il pourra s'en souvenir plus tard, en lisant le chapitre H 3.

568* Critiquant la conception humienne de la mémoire, J. Noxon croit y voir plusieurs défauts (N8; 270ss), notamment 1° la mise en relation des deux critères distinctifs de la mémoire par rapport à l'imagination — c'est-à-dire la plus grande vivacité et la stabilité de l'ordre comme représentant le passé réel — alors qu'ils se rapportent à des régions différentes, savoir les domaines subjectif et public, 2° la distinction de la mémoire et de l'imagination, alors que ces deux formes d'être collaborent en toute pensée et ne se différencient que par l'intention du sujet pensant.

Or il est évident que, perçue dans son contexte réel, la conception humienne de la mémoire se justifie sur ces points (et sur d'autres), car il n'y a de mémoire à proprement parler que dans le système de la réalité, qui se constitue en elle de par la liaison de la vivacité et de la

cohérence; et d'autre part, si d'un côté Hume soutient justement que le système réel ne s'achève que par la coopération étroite de la mémoire et de la fiction ou de l'imagination, il reste toutefois nécessaire de les distinguer pour expliquer l'extériorité d'une partie de la réalité et l'existence de pures fictions.

568** C.W. Hendel avait aussi aperçu que chez Hume la relation ne servait pas seulement à transporter la croyance des impressions aux idées, mais qu'elle vient confirmer en retour la réalité des impressions (H14; 152). Nous ne voyons pas pourtant qu'il y ait contradiction entre ces deux critères de la croyance (les impressions et la cohérence), comme le pense cet interprète (H14; 424s), sinon justement dans des cas particuliers que le jeu des deux principes sert à expliquer.

576* Rappelons que la raison n'est pas impuissante à connaître des essences d'individus, puisque, bien au contraire, ses objets — les propriétés communes — constituent des essences individuelles. Spinoza a seulement démontré en effet que les propriétés communes à toutes choses ne forment l'essence d'aucune de ces choses dont elles sont les propriétés communes (E 2,37). Il ne suit nullement de là que la propriété commune ne soit pas pourtant l'essence de quelque chose. Au contraire, dans chaque totalité il y a des propriétés qui n'appartiennent vraiment qu'au tout, auquel elles sont propres ou essentielles, tandis que les parties ne les ont que par participation. C'est ainsi que le rapport constitutif de chaque individu est commun à ses parties sans pour autant constituer leur essence. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle il y a des propriétés communes de divers degrés d'extension, en proportion avec la hiérarchie entière des individus.

On voit aussi que, pour l'homme, les propriétés communes à son corps et à d'autres sont nécessairement les essences ou les rapports d'individus plus complexes que lui, et que c'est donc par ces notions communes plus générales que la raison se hausse, pour ainsi dire, au-dessus de la partialité de l'esprit particulier qu'elle définit. (Voir aussi chap. I3 & J3.)

583* La démonstration que l'essence formelle de l'idée est bien ce qui la définit comme pensée peut se tirer immédiatement de la proposition selon laquelle les causes de l'essence formelle de l'idée sont toutes dans l'attribut pensée et ont ce dernier pour cause absolue (E 2,5; S II 88).

G. Fløistad a constaté ce phénomène et propose de différencier des idées de premier et de second ordre, les unes faisant apparaître l'aspect objectif, et les autres l'aspect idéal de la chose (F7; 114ss). La suggestion est intéressante, mais le vocabulaire de Spinoza, plus riche, permet d'analyser mieux la complexité du rapport intentionnel immanent à l'idée.

585* Cette raison confirme les arguments de J. Laird contre l'interprétation de C. Maund et de N. Kemp Smith, qui refusent ce rapport de référence entre l'idée et l'impression correspondante (L5; 173ss).

589* Lorsque A. Flew attribue à Hume la doctrine de la signification linguistique en tant que pure correspondance d'un mot et d'une image mentale (F1; 22), il oublie ce rapport de représentation, qui est encore bien plus important dans l'usage des mots et reste irréductible au simple rapport de signification. P.S. Ardal fait remarquer justement à ce propos que la signification d'un terme général n'est pas une image, mais l'habitude associée à une idée (A10; 56s, cf. aussi H14; 126s, A1; 133s & M4; 36ss.)

En ce sens, J.C.A. Gaskin a raison de dire que Hume identifie «idées» aussi bien avec «pensée» qu'avec «image». Et il est vrai encore que la pensée implique les mots (G1; 74ss). Seulement, pour Hume la pensée n'est pas le mot, mais l'idée qu'il signifie, même lorsque le mot est impliqué étroitement dans cette signification (cf. B12).

591* Faute d'avoir aperçu le jeu entre ces deux conceptions de l'idée, A. Flew reproche à Hume une incohérence qui n'existe que dans sa propre interprétation. On ne peut pas, dit A. Flew, d'un côté poser la loi psychologique de l'antériorité des impressions par rapport aux idées en invitant les contradicteurs à produire un contre-exemple, et de l'autre côté établir l'existence antérieure de l'impression correspondante comme critère de l'existence de l'idée (F1; 25). (Cf. aussi B6; 228ss.).

Mais nous savons que le raisonnement de Hume est plus complexe et fait intervenir encore la définition de l'idée en tant que copie. En outre, il n'affirme pas simplement, dans la phrase incriminée par A. Flew, qu'une idée sans impression correspondante n'existe pas, mais que lorsque nous soupçonnons un terme de n'avoir aucun sens, nous devons nous demander de quelle impression l'idée soi-disant signifiée est dérivée, et que, si nous ne la trouvons pas, notre soupçon

se confirme. Cette méthode est parfaitement cohérente si on l'entend dans sa totalité. Il s'agit en effet non pas de retirer à une idée son droit à l'existence sous prétexte qu'elle ne représente rien — car, devenant non représentative, elle ne disparaîtrait pas pour autant, elle cesserait seulement d'être idée pour devenir impression —; non, il s'agit d'enquêter sur la signification d'un mot et de retrouver l'existence qu'il désigne, c'est-à-dire, originairement, l'impression signifiée. Et de surcroît, de ce que l'enquête directe ne parvient pas à produire cette impression, il ne suit pas encore que le mot soit vide, mais seulement que se confirme notre soupçon concernant son manque de signification. Car ce qui n'a pas de signification directe peut toujours en avoir une oblique, si bien que la recherche du signifié se poursuit au delà de ce premier stade. (Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner par exemple l'analyse humienne des termes de puissance, de causalité, etc.)

En vérité, c'est le préjugé de la philosophie analytique contemporaine, selon lequel les mots et les idées se confondent, qui incite ici l'interprète de Hume à confondre aussi deux problèmes distincts: celui de la signification et celui de la représentation. Mais, supposé même que ces questions soient sur le même plan, les deux principes méthodologiques de Hume — la soumission des propositions générales et probables à la falsification possible, et la méfiance face aux cas déviants — ne deviennent pas pour autant incompatibles: ils forment l'une des stratégies possibles, consciemment choisie par Hume, face au «miracle».

C.W. Hendel avait déjà remarqué que Hume aboutit rarement au rejet d'une idée comme simplement dépourvue de sens, et il en concluait que le principe de la recherche de l'impression ne doit pas bloquer la signification dans la relation de correspondance immédiate entre l'idée et l'impression, mais permet au contraire de découvrir les cas, plus intéressants pour Hume, où elle ne s'y réduit pas (H14; 434ss).

592* Notons que telle impression singulière des sens peut aussi se distinguer de l'objet qu'elle manifeste et représente quand elle n'en présente qu'un aspect, de telle sorte que la collection perceptive qui la constitue reste latente, purement représentée, ou actualisée en partie seulement, et déborde ainsi cette sensation particulière. Mais la prise en compte de cette distinction ne s'impose pas ici où l'impression n'est pas comprise comme limitée à telle sensation particulière.

593* Vu que la structure de la représentation explique la vraie distinction entre les impressions et les idées, la définition de ces deux types de perceptions que donne J.B. Stewart, comme «perceptions du présent» et «perceptions du non-présent» (S14; 26ss) nous paraît excellente. Elle est d'ailleurs confirmée par Hume lui-même, qui écrit: «When we reflect on a passion or an object which is not present, this perception is an *idea*.» (A; 9).

Pour la même raison, D.G.C. Macnabb nous paraît toucher juste lorsqu'il interprète la division humienne entre les impressions et les idées comme une distinction entre le donné, ou ce que vise la pensée, et les pensées visant ce donné, ou les symboles par lesquels s'opère cette pensée (M4; 26s). Seulement cette division ne fait pas concurrence à celle entre les perceptions plus vives et les moins vives, comme le croit cet interprète, mais elle s'explique par elle et reçoit son vrai sens de cette explication.

594* Si nous accepterions de dire avec A. Leroy que la science mathématique repose sur les données sensibles aussi bien que la science probable (L10; 155), il nous paraît cependant exagéré de la nommer pour cela une science de faits, et il nous semble évident que la science probable s'en distingue par autre chose encore que par ses anticipations de l'expérience future. Car en vérité, même le fait présent est déjà représentatif et échappe par là à la certitude.

596* Il semble qu'on retrouve également chez Spinoza la distinction entre l'existence absolue de l'idée et son existence réelle ou représentative. En effet, les idées des choses singulières ou des modes non existents sont encore comprises dans l'idée infinie de Dieu, de la même façon que les essences formelles des modes sont contenues dans les attributs de Dieu (E 2,8; S II 90). Autrement dit, les idées et les essences formelles des choses inexistantes continuent à exister absolument. Et par suite, la non-existence des modes dont il s'agit ne concerne pas leur être absolu, dans les attributs ou l'entendement, mais seulement leur être relatif, leur réalité extérieure ou imaginaire.

A ce propos, on voit que cette dissociation ne concerne que les modes finis. Cela ne veut pas dire que les modes infinis n'aient aucune existence réelle; seulement, vu que leur existence externe exprime l'éternité sous la forme de la durée sans fin, ils ne sont jamais perçus comme inexistants. En d'autres termes,

dans les modes infinis, c'est-à-dire dans les propriétés communes, l'adéquation externe coïncide avec l'adéquation immanente, et la réalité extérieure rejoint donc la certitude ou l'existence absolue, donnant à la raison son point d'appui absolu pour étudier la réalité imaginaire ou représentée.

Maintenant, il va de soi que la dissociation entre l'existence actuelle extérieure des choses et l'existence absolue de leur idée ou de leur essence formelle, ne signifie pas que les idées et les essences soient éternelles tandis que les choses elles-mêmes, les modes singuliers en soi, seraient périssables. Non, l'idée absolue des choses non existentes est simplement l'idée adéquate de ces choses, ou de leur essence formelle quand elles ne correspondent plus à une représentation imaginaire. Bref, quand les choses cessent d'exister actuellement ou extérieurement pour l'imagination, quand la lutte des images exclut leur présence dans la représentation, leurs idées perdent également leur qualité d'images ou leur force de représentation et sont ramenées à leur existence absolue, savoir à des conceptions adéquates des essences formelles ou des choses telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire en Dieu ou dans l'entendement (E 2,8c; S II 91).

Par conséquent les essences des choses et les choses qui existent sont en vérité les mêmes êtres, de telle sorte que les idées éternelles ne sont rien d'autre que les imaginations telles qu'elles sont en soi. La différence entre ces deux modes d'être dépend seulement de la perspective — immanante ou extérieure — dans laquelle les mêmes choses sont perçues. Car les idées des choses singulières existent en acte dans la représentation ont toujours Dieu pour cause, et partant, elles ont une existence absolue. Seulement, elles ne sont plus simplement considérées telles qu'elles sont en soi, comme des expressions parfaites de la cause absolue, mais elles sont envisagées par rapport à d'autres idées, dans les relations extérieures qui les définissent réciproquement, et où elles n'expriment plus leur cause que dans le système infini qu'elles composent (E 2,9; S II 91-92). Ainsi les mêmes idées qui expriment directement leur cause absolue dans l'intelligence entrent-elles en concurrence dans la lutte des images au sein de la représentation qu'elles constituent, et qui sépare leur valeur représentative, leur capacité de représenter partiellement la réalité extérieure, de leur être absolu.

Bref, comme chez Hume, la représentation introduit une distinction entre l'existence réelle ou actuelle ou extérieure et l'existence absolue, la première venant se greffer sur la seconde.

Chap. H

604* Nous verrons par la suite que le choix de définir le personne en analysant l'esprit d'un autre plutôt que le sien propre n'est pas sans importance pour la compréhension de ce qu'est un sujet pensant. Car cette manière de procéder indique déjà le cadre obligatoire de cette définition, l'esprit personnel n'ayant pas d'existence hors de la réalité ou de la représentation, contrairement à ce qu'estime l'idéalisme.

Nous verrons ainsi que les objections faites à cette théorie de l'identité personnelle par P.F. Strawson, savoir que Hume manque l'importance du corps et que son identité personnelle est impensable, n'ayant pas de contraste pour se dessiner (S18; 169s), sont sans fondement.

*610** C'est une mauvaise querelle de mots que T. Penelhum fait à Hume lorsqu'il lui reproche sa définition de l'identité sous prétexte que s'il avait admis une identité réelle de totalités comportant une succession interne, il aurait pu l'attribuer à l'esprit (P12 & P13; 80ss). Car non seulement Hume admet ce sens du terme et laisse aux grammairiens le soin de fixer plus précisément les limites de son usage dans ce sens, mais sa définition stricte de l'identité — définition qu'il partage avec ses adversaires, comme s'en étonne T. Penelhum! (P13; 82) — lui est justement utile pour réfuter l'idée d'un moi substantiel ou parfaitement identique persistant sous les impressions.

Aussi les objections des critiques contemporains qui cherchent à montrer que l'argument humien implique l'existence d'un moi substantiel identique au sens fort — critiques que T. Penelhum veut maintenant réfuter à son tour, se portant généreusement au secours de Hume! (P13; 84ss) — prouvent-elles encore que les raisonnements de l'Ecossais n'étaient pas inutiles (même s'ils

n'ont finalement pas été très efficaces).

En ce sens, S. Wolfram a raison de remarquer que le but de Hume n'est pas de justifier le concept de l'identité personnelle, mais de se demander pourquoi nous avons tendance à croire à cette identité (W11; 586) — et pourtant l'argument de Hume, ici pas plus qu'ailleurs, n'est entièrement négatif.

613* On peut trouver une confirmation de cette conclusion dans le passage suivant, où l'âme est dite composée d'idées dont certaines sont adéquates et les autres inadéquates, d'où il ressort que les imaginations (car ce sont les seules idées inadéquates) sont bien des composants de l'âme, et, par suite, les images d'authentiques composants du corps: «Primum, quod Mentis essentiam constituit, nihil aliud est, quam idea Corporis actu existentis, quae ex multis aliis componitur, quarum quaedam sunt adaequatae, quaedam autem inadaequatae.» (E 3,3d; S II 145).

618* D. Deleule insiste avec raison sur le caractère actif de la nature humaine, dominée par une passion de vivre et d'agir (D6; 26), et il décrit cette puissance de vie d'une manière qui rapproche beaucoup l'individu humien du spinoziste, subsistant à travers les variations en les restreignant dans certaines limites (D6; 320), grâce à une causalité immanente à ses effets qui pousse le vivant à se maintenir dans sa tendance à la conservation (D6; 267).

Il faut ajouter toutefois que cette caractéristique n'est pas uniquement celle des vivants, mais qu'elle appartient à toute substance composée.

619* P.D. Eisenberg constate que l'entendement spinoziste n'a pas l'unité d'une faculté, mais éclate en une multitude d'idées. Il estime cependant que Spinoza n'en arrive pas à la théorie humienne de l'esprit en tant que collection d'idées, dans la mesure où il définit justement l'esprit comme une idée particulière (celle d'un corps) qui en comprend d'autres à la manière d'un individu, c'est-à-dire en étant par rapport à ces éléments davantage qu'une somme arithmétique et en restant ainsi irréductible à eux (E3; 188ss).

Mais tel est bien aussi le composé humien, et cela ne signifie nullement que ce dernier (comme l'idée constituant l'esprit chez Spinoza) puisse avoir une existence hors de ses composants. Il n'y a donc pas lieu de distinguer ici de cette façon ni l'esprit de l'entendement chez Spinoza, ni la personne spinoziste de la humienne. (Et nous verrons aussi que la complexité de l'individu n'interdit pas — contrairement à ce que pense V. De Ruvo (D10; 39) — que son âme soit bien «une» idée.)

632* On pourrait imaginer, sur ce thème de la superstition triste, une voie historique allant de Spinoza à Hume par l'intermédiaire de Shaftesbury, pour lequel aussi la vraie religion ne peut naître que de la bonne humeur, tandis que les humeurs tristes conduisent à toutes les absurdités de l'enthousiasme et des superstitions (cf. par ex. S5; I 17s). Mais probablement suffit-il encore de remonter à Hobbes (par ex. *Leviathan* 1,7 & 4,44-47 — H16b; III 95&603ss).

644* Nous laissons de côté la discussion qui pourrait être menée sur la valeur dynamique des diverses passions, valeur qui n'est pas toujours égale chez les deux philosophes. Ainsi, par exemple, Spinoza estime que tous les dérivés de la joie augmentent notre puissance tandis que tous les composés de la tristesse la diminuent. Il s'ensuit que l'amour nous revigore et que la haine nous affaiblit. Hume voit, lui, les choses autrement et pense que si l'amour de soi, l'orgueil, ravive notre âme, l'amour de l'autre par contre l'alanguit, et, inversement, il pense que si la haine de soi, l'humilité, nous est néfaste, la haine de l'autre en revanche nous rend plus vif (ce qui ne signifie pas du reste qu'elle soit bonne dans la perspective humienne) (THN 2,2,10; H II 174). La modification de notre dynamisme n'est donc pas, chez l'Ecossais, fonction de la seule passion, mais encore de son objet.

Toutefois la constatation de ces différence ne forme que l'amorce d'une discussion qui conduirait aussi à remarquer que les deux penseurs condamnent l'humilité et la haine d'une même voix pour se faire partisans du contentement de soi et de l'amour. La tension entre leur opposition sur les valeurs dynamiques des passions et leur accord sur leurs valeurs morales permettrait alors de faire évoluer cette première comparaison et d'entrer dans la confrontation de détail de leur théorie des passions particulières. Une telle étude (différente de la comparaison superficielle de N5) pourrait mettre aussi à profit l'analyse détaillée des passions et de leur association chez Spinoza que donne A. Matheron (M19; chap.5).

646* La comparaison des deux textes auxquels nous nous référons (THN 2,2,6; & DP 1) montre le progrès de l'expression entre la première œuvre et les suivantes. Alors que la formulation plus dure de la première peut laisser

croire à une différence de nature entre les passions et les idées (ce qui contredirait toutefois les définitions du premier livre), le deuxième texte adoucit l'opposition et indique qu'il s'agit d'une différence de degrés que seule une comparaison peut faire apparaître en mettant en évidence le plus et le moins d'une même qualité.

646* Il n'y a au demeurant aucune opposition entre la liaison causale et la connexion due aux passions. Au contraire, la causalité — la relation responsable des rapports de faits — se caractérise justement par un «sentiment» de nécessité qui nous pousse à considérer comme indissolublement unis des objets que l'analyse découvre pourtant comme distincts. Par cette tendance à saisir comme unité ce que la raison divise encore, le sentiment de nécessité causale — ou la croyance causale — se révèle être une passion, voire, peut-être la plus fondamentales de toutes les passions. Et Hume affirme en effet que notre idée de puissance ou de connexion nécessaire est dérivée d'une impression précise; savoir le sentiment qui constitue l'inférence: «This connexion () which we *feel* in the mind, this customary transition of the imagination to its usual attendent, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion.» (EHU 7,2; H IV 62). Ainsi l'analyse de la causalité nous donne-t-elle également un modèle d'étude de la nature d'un sentiment, c'est-à-dire d'une perception complexe impliquent une relation de faits et n'apparaissant par rapport à ces derniers que comme une impression «secondaire», insaisissable directement au niveau des faits premiers ou à celui de leur différence réelle, et impliquent donc par rapport à ce plan de la réalité une «réflexion», qui donne leur nom à ces impressions.

Plus que d'autres, A. Leroy a été sensible à l'importance du «feeling» dans la philosophie de Hume (L9; 296, L13; *37&138 & L14; 373s).*

647* Faute d'avoir perçu clairement cette distinction, N. Kemp Smith voit une contradiction entre l'analyse de l'identité du livre I et les affirmations du livre II qui posent l'existence d'une idée de nous-même. De là, il tire des conclusions sur les dates de composition de ce deuxième livre, qu'il situe avant celle du premier, en considération du fait que la doctrine y reste à un stade plus primitif... (K4; 223s).

A cet argument, il est aisé de répondre qu'il suffisait de remarquer que Hume fait bien précéder le livre II par le livre I pour constater que:

1° le livre I envisage l'idée du moi pour l'analyser en fonction du problème de l'identité. Ce que nie là la critique humienne, ce n'est donc pas la présence d'une idée du moi, mais seulement l'existence d'une idée simple et originaire en nous de notre propre esprit, distincte du flux des perceptions. Dans le livre II, au contraire, l'idée du moi est acquise. Elle a été reconstituée en effet comme collection de perceptions, ou comme idée complexe, ou comme objet de passion. C'est pourquoi Hume peut s'y référer sans autre forme de procès (et du reste il prend même soin de rappeler sa définition au début de ce second livre (THN 2,1,2; H II 77).

2° Dans le livre I, le problème posé est d'abord celui de l'identité de l'esprit en et avec lui-même; et cette identité est niée. Dans le livre II, le moi est vu comme personne dans la réalité et les relations sociales, c'est-à-dire comme objet ou unité constituée à partir de la nature physique, du corps et de la société (présente en nous grâce à la sympathie); bref, le moi se définit ici comme personne physique, caractère et personnage social. Or l'absence d'une idée séparée d'un sujet, substance spirituelle simple, n'interdit nullement l'existence d'une personne sociale, centre d'action et objet, comme l'analyse de l'identité dans le livre I le laissait déjà entendre.

Un argument analogue à celui-ci est développé également par P.S. Àrdali (A8; 44s); et P. Jones donne un autre argument contre l'hypothèse de N. Kemp Smith concernant l'ordre de composition du *Traité*: savoir l'importance croissante de la considération de l'homme en tant qu'être social dans l'œuvre de Hume (J9; 208).

La même confusion des deux problèmes concernant l'identité du moi — confusion qui était déjà celle de Locke (*Essai* 2,1, L18; 108ss) — se retrouve chez d'autres critiques, et elle pousse par exemple D.F. Pears à reprocher à Hume de *n'avoir pas répondu* à la seconde question sur l'identité là où il se posait la première (P10; 43ss). Quant à R. Metz, il voit la même contrariété que N. Kemp Smith entre les deux conceptions du moi, mais il en tire la conclusion opposée, savoir la progression de la pensée de Hume vers le complexité réelle dans la suite des livres du *Traité* (M25; 251). Et C.W. Hendel suppose, lui, que Hume a jugé insatisfaisante sa description de l'identité personnelle après avoir aperçu combien elle était peu apte à soutenir la fonction passionnelle primordiale du moi (H14; 236ss).

648* Quand D.G.C. Macnabb propose de traduire «passions» par «dispositions» (M4; 197), il explicite donc effectivement l'un des sens du premier terme chez Hume, surtout dans son sens de «passions calmes». L'avantage du vocabulaire humien demeure cependant le lien qu'il instaure entre les dispositions, les sentiments, les instincts et l'association perceptive.

C'est pourquoi aussi l'essai de retraduction de la doctrine humienne en une théorie des propensions et dispositions de l'esprit qu'a entreprise R.P. Wolff (W10) nous paraît réducteur en tant qu'il abandonne l'analyse des relations d'idées en elles-mêmes pour ne retenir qu'une sorte de psychologie fondamentale.

648** Il est donc vrai, comme le dit G. Deleuze, que le sujet se constitue dans le donné comme une activité de synthèse (D8; 92). Néanmoins nous ne voyons pas qu'il y ait lieu chez Hume d'opposer le système à la collection, la relation à la composition, ni la passion à l'association, comme le veut cet auteur (D8; 109ss). La collection est toujours déjà un système, et la passion est une sorte d'association, de même que toute association est une sorte de passion, comme nous l'avons vu. L'interprétation de G. Deleuze oblige à concevoir les principes comme transcendant la perception ou l'imagination (D8; 63), alors qu'ils ne sont extérieurs en vérité qu'aux perceptions singulières.

De même, si nous pensons aussi que le moi humien est un dynamisme vital, nous ne voyons pas comme O. Brunet (B18; 435ss) qu'il faille opposer cet aspect à une conscience passive et réflexive.

649* On pourrait penser que cette définition réduit les affects aux modes qui causent les variations de notre puissance, de sorte qu'ils ne seraient pas ces variations elles-mêmes et leur resteraient extérieurs. Cependant il n'y a pas pour Spinoza de distinction réelle entre la cause et l'effet. Et en outre la définition des passions de la fin du livre III de l'*Ethique* dit bien que, dans ses affects, l'esprit affirme une puissance moindre ou accrue de sa nature (S II 203).

657* Ainsi, l'objet qui se révèle composé à l'analyse et devient friable face à nos essais d'en comprendre l'unité, cet objet a son unité dans la passion et, celle-ci étant simple en soi, tout composé devient simple dans la perspective de la passion, de l'action, ou de la personne réelle. C'est pourquoi, en tant qu'il est objet des passions, le sujet humain a son unité et sa simplicité particulières, malgré son manque d'identité pour la pensée analytique. Il est donc vain de reprocher à Hume de n'avoir pas vu que la perception de la collection des perceptions se réfère nécessairement à une pensée identique. Là n'est pas la question; il s'agit pour lui de savoir si l'unité explique ou produit le multiple, ou si elle s'explique elle-même comme l'effet, ou l'impression secondaire, ou comme le fait même de la multiplicité.

Par conséquent l'objection que la conscience de la collection présuppose un sujet identique qui la considère et la parcourt ne touche pas Hume, contrairement à ce que croient T.H. Green (G10; I 176) ou H.H. Price (P22; 5s) (cf. aussi C5; 10s, C7; 342 & P6;82s), ou comme se le demande D.G.C. Macnabb (M4; 51s).

De même M. Malherbe ne peut louer Hume d'avoir refusé le pouvoir de réflexion à l'imagination et d'avoir su ainsi rester dans les limites de son «empirisme» atomiste que parce qu'il refuse au sentiment et sa réalité et sa fonction de perception de l'union des distincts (M12; 43ss). Car, que l'union des perceptions soit sentie et souvent fictive, cela ne signifie nullement qu'elle soit aveugle ou non réelle.

658* Le fait qu'il faille distinguer l'objet du sentiment subjectif que nous éprouvons à son égard n'interdit pas au demeurent que toute perception soit accompagnée — ou plutôt imprégnée — d'un sentiment particulier, si bien que nous ne percevons rien sans en éprouver une émotion. En effet, jusque dans les sciences abstraites, les idées les plus pures de la raison nous affectent encore et sont «senties» en même temps que «pensées»: «Almost every kind of idea is attended with some emotion, even the ideas of number and extension, much more those of such objects as are esteem'd of consequence in life, and fix our attention.» (THN 2.2.10; H II 175-76).

Nous verrons d'ailleurs encore que la différence réelle n'est pas une séparation absolue. (Cf. aussi L13; 37).

Chap. I

665* La célèbre phrase de Hume disant que la raison n'est et ne devrait être que l'esclave des passions et ne peut prétendre à rien d'autre qu'à leur obéir («Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.» H II 195) pose un problème d'interprétation. Si vraiment la raison est impuissante à fixer les valeurs, pourquoi lui assigner encore comme devoir sa fonction d'esclave des passions? Je vois deux réponses à cette difficulté.

D'abord, le devoir, qui ne peut pas s'appliquer à la raison elle-même, concernerait plutôt la théorie morale. La phrase pourrait donc se lire ainsi: la raison est l'esclave des passions et elle ne devrait pas prétendre à un autre titre dans les doctrines des moralistes. (On trouve une solution analogue chez P.S. Ardall, qui voit dans cette phrase une recommendation terminologique (A8; 106s); mais, sous cette forme, cette solution reste sujette à certaines difficultés, puisque Hume ne s'en tient pas lui-même à une seule définition de la raison.)

Ensuite, on peut voir aussi dans cette phrase un résumé de la critique de la superstition, qui signifierait ceci: la raison est l'esclave des passions et elle est d'autant plus utile qu'elle remplit directement cette fonction; elle devrait donc s'y tenir le plus directement possible; si elle ne le fait pas, elle n'échappe pas bien sûr à sa nature, mais elle cache les fins réelles sous une prolifération de raisonnements obscurs et en vient à servir des passions qui ne pourraient pas se montrer au grand jour (cf. EPM ap2; H IV 269-70).

667* R.F. Atkinson a donc raison d'insister, contre A.C. MacIntyre (M3; 253ss), sur le fait que Hume, dans le célèbre passage sur «is—ought» (THN 3,1.1; H II 245-6), nie effectivement que les propositions dont la copule est «est» puissent impliquer d'autres propositions dont le verbe soit «doit», et qu'il n'entend pas seulement indiquer que le passage entre ces deux termes est difficile (A11; 271s). Il s'agit en effet pour Hume de nier que les règles de la morale puissent être établies par la pure raison, et de prouver qu'elles relèvent du sentiment dans la mesure où l'approbation morale non seulement en découle, mais s'identifie même avec certains d'entre eux ou avec leur expression, comme le souligne à juste titre W.D. Hudson (H23; 298s).

Il faut pourtant reconnaître avec A.C. MacIntyre qu'en un sens Hume pense pouvoir fonder la morale sur la nature humaine et qu'il lui refuse l'autonomie que Kant lui accordera (M3; 257ss), ainsi que nous le verrons encore.

Mais toute la polémique sur «is—ought» que l'article de ce dernier critique e soulevée (cf. outre les art. cités: H24, F2, H25, & F3) reste prise dans la problématique contemporaine et manque toujours une partie ou l'autre dsa distinctions humiennes qui interviennent dans ce problème — ne serait-ce que celle entre les différentes sortes de raison...

670* Hutcheson déjà, l'auteur de la théorie des «sens internes», esthétique et moral, remarquait que le désir de satisfaire ces sens-là était dans l'homme plus actif que le besoin de satisfaire les plaisirs immédiatement liés aux sens externes. Pourquoi en effet, demande cet auteur favori de Hume, les gens rechercheraient-ils, avec l'acharnement que l'on sait, les richesses et la puissance au delà de ce qui suffit à leur confort physique, sinon en vue des joies esthétiques et morales? (H27; 83ss&221ss. Cf. aussi S5; I 309.)

671* La stoïcien de Hume va jusqu'à chanter les charmes de la vertu comme ceux d'une maîtresse céleste, et il s'étonne qu'on puisse s'enquérir de ce dot après s'être laissé charmer par se beauté (*The Stoic;* H III 209).

673* A. Guzzo voit là une contradiction chez Spinoza, la valeur des préceptes de la raison étant supposé par cet interprète impliquer la puissance de la vérité en soi et la liberté de la volonté (G17; 158s). Nous verrons au contraire que le déterminisme spinoziste reste parfaitement cohérent dans sa conception de la raison.

679* Bien marqué par certains (cf. par ex. D5; 140ss et surtout W6; 135ss &277), ce passage du sens purement passionnel du bien à un sens spinoziste «autorisé» par l'intermédiaire d'un idéal de perfection humaine est par contre

resté inaperçu d'autres interprètes, comme E.E. Harris, qui imagine que cette déduction est rendue possible par un supposé finalisme ontologique de Spinoza (H6; 147&187).

Nous reviendrons sur cette interprétation dans la note 869*. Contentons-nous pour l'instant de signaler que le soupçon formulé par P. Siwek que Spinoza retomberait dans le mode de pensée finale en posant cet idéal du sage, et qu'il se contredirait ainsi (S8; 1140), est injustifié, puisque le plan de la pensée adéquate, non finaliste, reste parfaitement distinct de celui de la passion, toujours finaliste, elle.

679** Du reste Spinoza établit également une corrélation entre la louange et la vertu, et entre le blâme et la vice, car la force et l'impuissance d'un individu provoquent immédiatement chez ses semblables des sentiments de joie et de tristesse, comme cela se passe pour les sentiments moraux de Hume («Caeterum laudem, & vituperium affectus esse laetitiae, & tristitiae, quos comitatur idea virtutis, aut impotentiae humanae tanquam causa, explicuimus...» TP 2,24; S III 284).

680* Il s'avère donc qu'une hiérarchie stable des valeurs peut s'édifier même si les valeurs elles-mêmes ne sont pas des vérités absolues. Ainsi, contrairement à ce que dit J. Moreau (M31), l'«utilitarisme» de Spinoza n'a pas besoin d'être dépassé par un «intellectualisme» pour fonder une éthique reposant sur les plus hautes valeurs (du reste ce même auteur argumente ailleurs d'une manière plus nuancée, cf. M30; 60ss). Au contraire, nous savons que la vraie hiérarchie des biens est celle qui découle des degrés d'utilité par rapport à des désirs ou à des affections constantes en chaque individu. En ce sens, on peut dire avec S. Zac que la doctrine spinoziste est tout à la fois un rationalisme, un naturalisme et un utilitarisme (Z5; 53s).

684* S. Hampshire déduit élégamment de la théorie de l'individu la thèse que la raison est notre bien suprême. En effet, l'individu tend à se conserver et donc à se distinguer du reste de la nature, c'est-à-dire à devenir relativement autonome. Or le conatus de l'âme ne peut être que l'effort pour lier les pensées en un système rationnel dans lequel elles s'expliquent adéquatement et se distinguent ainsi du courant associatif de l'imagination, dont les causes sont extérieures. Plus donc ce système est cohérent et ample, plus il explique un grand nombre de nos affects, plus aussi nos idées sont soumises à notre raison et plus notre âme parvient à s'affirmer comme individu (H4; 304).

686* Il est vrai qu'on peut se demander ce que devient cette priorité de l'idée dans le cas de la connaissance d'un effet. Nous verrons que l'idée devient alors nécessairement réflexive, et l'affect, actif ou adéquat (cf. chap. J & L).

687* P.S. Ardall explique la thèse que les jugements moraux visent toujours des personnes par l'hypothèse qu'ils seraient des dérivés objectifs des passions indirectes, dont on sait qu'elles ont pour objet soit le moi, soit une autre personne (A8; 109ss & A9; 99). On trouve aussi des interprétations similaires chez J.B. Stewart et N. Capaldi, qui relèvent, eux, que les sentiments moraux produisent naturellement des passions indirectes (S14; 60&107s & C2; 187s).

Et il y a effectivement une similitude entre les sentiments moraux et les passions indirectes en ce que, dans les deux cas, de la considération d'éléments liés à une personne — soit des qualités agréables ou désagréables, soit des actions —, nous passons à des sentiments à l'égard de cette personne. Toutefois, tandis que, dans les passions indirectes, nous aimons ou n'aimons pas quelqu'un pour les qualités qui nous ont touché, au contraire, dans le sentiment moral, nous approuvons ou non des actions à cause du caractère qu'elles révèlent. Par cette inversion, les deux types de sentiments sont déjà distinct, et le rapprochement moins direct de J.B. Stewart et de N. Capaldi paraît plus plausible qu'une dérivation immédiate.

687** Encore une fois, il importe ici de ne pas confondre la signification avec la représentation, car le signe ne renvoie pas simplement à un objet comme l'idée dans la représentation, mais il se rapporte à une cause qui ne se manifeste pas réellement (sinon par l'intermédiaire du signe, justement), et dont le degré de probabilité est inférieur à celui de la causalité plus naturelle. En d'autres termes, le signe n'est qu'un effet latéral d'une cause dont nous connaissons d'autres effets («A sign is nothing but a correlative effect from the same cause.» EHU 7,2; H IV 64n. Cf. aussi THN 2,1,11; H II 111).

688* Si telle est la fonction du signe, y a-t-il encore une différence entre le *signe* qui signifie la collection à laquelle il appartient et l'idée particulière qui «représente» l'idée générale? En un sens, la différence est de degré plus que

de nature: l'idée particulière «représente» la générale par un lien de ressemblance directe, tandis que le signe signifie son signifié par une ressemblance médiate, à savoir par une relation causale. En un autre sens, cette différence est bien de nature, dans la mesure où la ressemblance est une relation d'idées, tandis que la causalité est une relation de faits.

699* Cf. H16b; II 135s.

704* Reprenant cette théorie de la sympathie, Adam Smith y voit un autre esécanisme: nous ne percevrions pas les sentiments des autres dans leurs expressions, mais nous nous transporterions dans leur situation par l'imagination, pour sentir ce que nous sommes susceptibles nous-mêmes de sentir dans cette situation, indépendamment des sentiments réels de la personne avec laquelle nous syespathisons (S10; 9ss). Et sans doute la sympathie comporte-t-elle généralement un tel mouvement de l'imagination. Mais la théorie humienne ne l'exclut pas. Elle en analyse la condition même, savoir la capacité de lire dans le corps d'autrui les signes d'un monde d'impressions internes analogues aux nôtres, bref, la faculté de reconnaître dans certains corps d'autres personnes sensibles. Or cette reconnaissance implique une imitation plus directe et instinctive que celle due à la projection imaginaire et qui suppose déjà la reconnaissance d'autrui.

707* Par sa théorie de la générosité limitée, Hume reprend et réfute à la fois les théories opposées de l'égoïsme de Hobbes (*Du Citoyen* 1, — H16a; II 159ss) et celle du sens moral comme intérêt naturel pour le bien public ou générosité universelle de Hutcheson (H27; 126s), ou encore celle des affections naturelles visant le bien public de Shaftesbury (S5; I 288).

708* M. Malherbe sollicite donc beaucoup le vocabulaire et les concepts de Hume quand, pour le rapprocher de Kant (et le mettre ainsi dans une opposition plus nette avec le criticisme), il définit la raison humienne par cette seule «raison» correctrice (M11; 185 & M14; 93s). Le glissement de sens resterait d'ailleurs bénin, s'il n'empêchait pas justement son auteur de découvrir l'importance chez Hume d'une autre raison: la raison au sens propre ou la certitude.

Déjà G. Deleuze, pour avoir limité le rôle de l'entendement à la correction (D8; 88), en vient à refuser toute capacité de connaître au sujet humien (D8; 138), ce qui contredit évidemment la reconnaissance par Hume d'une certitude.

Par contre D.G.C. Macnabb relève parfaitement les trois sens du terme de raison et leur hiérarchie (M4; 159ss); et il en vient même à regretter au contraire que Hume soit réticent à nommer raison la raison correctrice (M4; 166s).

710* Hume a également aperçu cet aspect négatif de la sympathie, et il l'oppose à la thèse d'Adam Smith selon laquelle la sympathie est toujours bonne (L 169; I 313).

711* Si Hume attribue une valeur plus directe à la pitié, c'est qu'il a l'idée plus romantique de la douceur liée au partage des douleurs. Et c'est cette douceur qui transforme finalement la pitié en une affection positive.

717* L. Mugnier-Pollet signale que le thème du contrat social perd de son importance dans le TP, et il explique cette différence entre les deux œuvres politiques de Spinoza par la différence des publics qu'elles visent — les chrétiens pour le TTP, et les purs philosophes pour le TP (M37; 122ss).

Nous verrons que Hume ne croit pas non plus à la réalité historique du contrat social et qu'il critique cette théorie en donnant des raisons qui valent aussi pour la réticence de Spinoza sur ce point (cf. chap. J 2,4).

718* Le droit naturel des individus n'est donc pas chez Spinoza absolu de toute détermination objective et finale, comme l'écrit A. de Murali (M88; 49s), puisqu'il est au contraire identique au désir de l'individu, qui constitue son essence, parfaitement déterminée à être et à agir de telle ou telle manière, détermination à laquelle les lois de la société ne viennent ensuite qu'ajouter un surcroît (si l'on peut dire), qui reste en partie extérieur pour les ignorants, tandis qu'il devient immanent chez le sage.

719* Quand les hommes décident de garder ensemble la direction de leur droit commun, de telle sorte que le gouvernement représente très largement le pouvoir ou le droit civil, ils fondent une démocratie, qui est la forme idéale de l'Etat, vu que, dans la démocratie, ce dernier reflète parfaitement la nature de la société où le plus grand nombre d'hommes sont libres (TTP 16; S III 193).

Notons à ce propos que la différence que fait Spinoza entre la démocratie et l'aristocratie ne dépend pas du nombre proportionnel de participants au gouvernement, mais du mode de leur choix (TP 11,2; S III 358-59).

Quant à Hume, il juge également la démocratie comme le meilleur gouvernement imaginable, mais il sait qu'une politique efficace ne doit pas se laisser fasciner par les utopies et qu'elle doit se contenter d'approcher le plus possible de l'état idéal (*Of the Original Contract*; H III 450) — ce en quoi il ne contredit d'ailleurs aucunement Spinoza.

724* Cet intérêt pour l'ordre social peut être compris de deux façons: soit comme un intérêt égoïste concernant notre seul bien-être, soit comme un intérêt plus large, englobant par sympathie l'avantage de nos proches et de nos connaissances. A lui seul, le pur égoïsme nous incite déjà à louer la justice et l'humanité des autres pour les avantages que nous en retirons; si, en ce sens, l'intérêt propre le plus étroit nous demande d'aimer les vertus sociales. On peut donc comprendre que certains aient cru, comme Hobbes, pouvoir expliquer entièrement ces vertus par l'égoïsme éclairé. Car, «as much as we value our own happiness and wellfare, as much must we applaud the practice of justice and humanity, by which alone the social confederacy can be maintained, and every man reap the fruits of mutual protection and assistance. This deduction of morals from self-love, or a regard to private interest, is an obvious thought, and has not arisen from the wanton sallies and sportive assaults of the sceptics.» EPM 5,1; H IV 204). Toutefois, pour qui sait que la générosité ne diffère pas essentiellement des intérêts plus égoïstes, le même raisonnement vaut encore lorsque la justice est fondée sur notre intérêt plus social déjà — c'est-à-dire lorsque nous tenons compte de notre famille et non de nous seul, par exemple. L'opposition des doctrines n'est donc pas à ce niveau. Du reste, que la société soit désirée par pur amour de soi, et que l'on aime aussi par égoïsme les vertus sociales, c'est un fait qui n'empêche ni que la générosité nous donne une raison de plus d'aimer la société, ni que les vertus sociales, ou l'humanité ne soient fondamentalement un amour réel des autres, qu'on désire aussi éprouver pour son propre compte d'ailleurs.

736* La propriété, au sens que nous lui donnons dans la vie civile, ne peut pas fonder la justice, car elle n'existe pas avant les lois qui la définissent comme ce qu'un homme a seul le droit d'utiliser (BPM 3,2; H IV 191). Et comme la justice est le respect de ces lois, c'est simultanément que la propriété et la justice apparaissent.

726** Il va de soi qu'en réalité le pacte social ne peut pas être une convention du même type que celles que nous instituons dans la société, attendu qu'il les précède et en forme la condition. Historiquement, ce pacte s'impose peu à peu, tacitement, dans les actions communes, différentes de cas en cas, et par l'habitude (*Of the Original Contract*; H III 445). D'ailleurs la promesse qui soutient les conventions à l'intérieur de la société est à son tour une convention, si bien qu'elle ne peut pas non plus supporter le premier pacte (THN 3,2,2; H II 263).

729* Évidemment, puisque la possession n'est pas un lien naturel nécessaire entre l'homme et les objets, sa détermination dépendra largement de la fantaisie et aura un caractère capricieux que seule la convention fixera. En ce sens, la définition précise du rapport de possession n'aura pas pour seule cause la plus grande utilité immédiate dans chaque cas, mais certaines tendances arbitraires de l'imagination. Mais ceci ne contredit en rien l'utilité de la justice, qui ne se perçoit que dans l'application générale des règles, en soi contingentes ou arbitraires.

Aussi l'insistance sur la valeur utilitaire de la justice n'implique-t-elle aucun oubli de son caractère conventionnel, ni aucun retour à l'idée d'un droit purement naturel, contrairement à ce que pense S. Castignone (C3; 81s).

729** Sur ce point (comme sur bien d'autres), les deux philosophes pouvaient se reconnaître un précurseur commun en Machiavel, qui ne soumet pas non plus la conduite du prince aux règles de la morale, mais à l'utilité de la cité (cf. par ex. *Le Prince*, M2; 138).

735* Pour avoir nié ce rôle moteur du sentiment moral (après avoir relevé, paradoxalement, que Hume confondait les aspects affectif et constif du sentiment), et pour avoir compris le caractère artificiel des valeurs artificielles comme résidant dans le fait qu'elles dépendent d'habitudes sociales, B. Wand en vient à reprocher à la théorie humienne de ne pas rendre compte du sens de la responsabilité morale personnelle (W1; 322ss).

En vérité, le caractère artificiel de certains objets moraux n'empêche pas que le sentiment moral qui s'y attache soit naturel, ni que, comme passion calme, il devienne un motif de notre conduite, savoir précisément celui que nous ressentons comme l'obligation morale et qui nous donne le sens de la responsabilité morale, à nos yeux comme devant les autres. D'ailleurs, si le

sentiment a été substitué à la raison comme source du jugement moral, n'était-ce pas justement, entre autres, parce que la raison n'était pas un principe actif comme le sentiment?

Chap. I

738* Si les impressions sont directement présentes et que l'esprit ne fait que constater leur relation, cette activité s'appellera plutôt perception que raisonnement. Néanmoins c'est dans cette situation que s'exerce justement la raison au sens strict, vu que, dans l'intuition rationnelle, les objets sont présents à l'esprit, même si ce n'est pas nécessairement sous forme purement sensible (THN 1,3,2; H I 376). Aussi le raisonnement intuitif est-il bien une sorte de sensation, car l'idée envisagée dans son être propre, hors de sa fonction représentative, devient une impression.

Maintenant, dans le cas où l'un des objets est absent et ne peut être atteint que par le raisonnement, par inférence, c'est de nouveau à une sorte de sensation que nous devons ce passage, selon la description humienne du mécanisme de l'inférence (THN 1,3,8; H I 403).

C'est pourquoi, à ceux qui veulent séparer la conception, le jugement et le raisonnement, Hume oppose la possibilité de réduire les deux derniers à la première, dont ils ne représentent que des modes. Dans ces conditions la solidité d'un raisonnement repose sur la force de la conception et sa capacité d'entraîner la croyance, bref, sur sa proximité la plus grande possible de la vivacité impressive (THN 1,3,7; H I 396-87n).

744* Nous avons déjà exposé ailleurs ce paradoxe dans une confrontation de Hume et de Spinoza centrée sur ce problème (B11).

747* C'est pourquoi tous les termes qui désignent l'absolu sont ambigus. La certitude peut signifier aussi bien ce qui est en deçà de toute probabilité que la probabilité la plus haute. La vérité peut signifier la pure identité de la perception, son unité, ou bien au contraire l'adéquation de la représentation. L'existence peut être soit la perception même, soit l'être réel d'un objet. La connaissance peut vouloir dire la pure conscience, ou bien la croyance efficace. La réflexion signifie tant l'identité ou l'unité de l'être, l'apparition en soi, que le dédoublement de l'original dans la copie. Et la perception désigne soit la substance absolue, soit l'apparence des objets dans l'esprit.

Dans leur second sens ces concepts se définissent par opposition à un contraire; dans le premier, par opposition au sens relatif, si bien que, dans ce cas, le contraire devient un pur contradictoire qui disparaît et ne conserve un sens que par analogie avec le sens du terme relatif. Aussi le non-perçu ou la non-perception, le néant, le faux, sont-ils soit des noms de l'absurde, des non-sens, soit des relations par rapport au monde réel. Comme le sceptique, ils sont impossibles absolument et supposent la réalité pour se définir.

750* Quoique l'idée inadéquate soit partielle du fait qu'elle comporte cette privation, il ne s'ensuit pas qu'elle soit pour autant une partie de l'idée adéquate et qu'elle enveloppe cette dernière de telle façon que, comme le croit L. Brunschvicg, l'idée adéquate se définisse par une «totalisation» des idées inadéquates (B25; 25). Aussi le passage de l'erreur à la vérité ne se fait-il pas tant par une synthèse (B25; 29, cf. aussi T1) — qui serait de toute façon indéfinie — que par la réflexion.

753* Considérées en soi, l'imagination ou la perception est une idée de l'entendement, de sorte qu'elle ne peut pas être fausse. Elle n'est pas pourtant simplement indifférente au vrai et au faux, comme le serait une pure «sensation», ou une peinture muette, car les idées sont précisément toujours des intellections ou des affirmations, si bien que, n'étant ni fausses, ni indifférentes aux valeurs de vérité, elles sont nécessairement vraies. Par conséquent, en soi, toute imagination est vraie et incapable de nous tromper: «Concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, Mentis imaginationes, in se consideratas, nihil erroris involvere concedo; sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit.» E 2,49s; S II 134).

753** Nous retrouverons encore ce problème, notamment au chap. I 1,1.

761* Hume confond les noms propres et les noms communs, remarque Reid, croyant le prendre en défaut

(R1; III 68). En vérité les noms propres sont bien aussi des termes généraux, car les objets qu'ils signifient ont une structure complexe dont le lien est la ressemblance, ainsi que l'a montré l'analyse de la notion d'objet réel.

762* Cette autonomie de la pensée générale par rapport au langage est importante, car, si les mots devaient constituer les liens identiques des idées générales, pour ainsi dire les substances dont les images seraient comme les accidents ou les modes, alors cette théorie tomberait sous la réfutation de B. Russell, qui signale que le nom est une chose comme les autres ne comportant pas plus d'universalité qu'elles (R10; 681). Mais cela, Hume le savait aussi; et c'est la raison pour laquelle il ne défend pas le nominalisme extrême qu'on tend à lui attribuer (par ex. M25; 128s).

765* D.G.C. Macnabb montre à propos du concept de puissance que Hume effectue une sorte d'investigation conceptuelle dans le sens où Wittgenstein entend cette expression (M4; 108ss).

769* E. Schmuell voit dans la méthode géométrique un moyen pour Spinoza de discipliner son expression en la rendant impersonnelle, moins passionnée, et aussi moins propre à susciter les passions (S4; 208ss). Cette fonction consisterait donc aussi en une soumission du langage à l'entendement plutôt qu'à l'imagination, ce qui paraît très plausible.

Comme le note K. Jaspers, ce mode d'exposition géométrique était particulièrement approprié à l'expression d'une vérité éternelle, c'est-à-dire non pas à l'exposé d'une recherche, mais à la présentation d'une certitude de caractère rationnel (J5; 787s).

Ceci ne signifie d'ailleurs pas que ce procédé installe pour ainsi dire la philosophie spinoziste hors du monde, car le calme de la déduction axiomatique se concilie parfaitement avec son caractère extérieurement contraignant pour ceux qui acceptent d'entrer dans le jeu. Et c'est cette qualité que T.C. Mark juge, lui, déterminante pour le choix de cette méthode d'exposition (M16; 279). Il s'agit en effet pour Spinoza d'exprimer la nécessité éternelle dans le monde de l'imagination, ou la vérité dans le langage.

769** Faute de situer la question du langage dans celle, plus générale, de l'éthique, le débat de D. Savan et de G.H.R. Parkinson sur la fonction du langage chez Spinoza (S1 & P2) reste très abstrait. Le premier a raison de montrer que, pour s'exprimer la philosophie doit composer avec l'imagination et utiliser des êtres de raison; le second a raison d'observer que les mots peuvent s'ordonner selon l'ordre intellectuel. Mais comment cette articulation est-elle possible? Voilà le vrai problème, qui est celui de l'éthique entière. (Cf. aussi F7; 110ss.)

772* Nous avons traité ailleurs (B12) de la conception humienne du langage telle qu'elle s'exprime dans l'analyse de la promesse, ainsi que des analogies de cette doctrine avec celle d'Austin et du sens différent que prennent ces deux conceptions du fait que Hume défend une théorie de la signification indirecte ou oblique, impliquant une différence de niveau entre le naturel et l'artificiel, dont nous voyons ici qu'elle correspond à la distinction entre la nature «physique», d'un côté, et la convention sociale, de l'autre, bref, entre la pure causalité et la signification propre aux divers langages. (Sur le sens performatif de la promesse chez Hume, cf. aussi Z1; 68s.)

775* J.T. King oppose sur ce point le THN et l'EPM, le premier partant, selon lui, des sentiments pour expliquer les distinctions et le langage moraux, tandis que la seconde partirait des distinctions morales données dans la langue pour comprendre la nature humaine. Ce changement de méthode serait dû à la prise de conscience par Hume d'un défaut du THN, consistant en son incapacité d'expliquer la naissance des critères universaux de la morale (K6; 347ss).

Nous verrons qu'il n'en est rien. Ce changement de méthode nous paraît concerner plutôt les nécessités de l'exposé que celles de la théorie en soi. Car, pour acquérir leur indépendance les unes par rapport aux autres, les œuvres postérieures au *Traité* doivent chacune trouver un nouveau point de départ propre, ce qui n'était pas le cas lorsque les différentes parties de la doctrine étaient exposées directement en un seul tout.

781* J.T. King contraste ici le cas de la correction des croyances concernant les objets extérieurs ou les sentiments esthétiques avec celui de la correction des sentiments dans l'ordre de la morale, en exigeant pour cette dernière l'intervention supplémentaire de passions opposées (K8; 351s).

En vérité la croyance est aussi une passion, et le sentiment moral est un genre de sentiment esthétique. D'un côté comme de l'autre, le problème est donc

le même: on ne change pas plus aisément de croyance que de sentiment à l'égard de quelqu'un, contrairement à ce que semble penser cet interprète.

781** Les valeurs objectives ne résultent donc pas d'une simple distinction de raison, comme l'affirme S. Tweyman (T2; 37s). Car, dans l'approbation morale, il n'est pas fait simplement abstraction de la vivacité du sentiment, sans quoi la louange et le blâme n'auraient plus de degrés, ni de force.

781*** A quel point la langue importe dans la formation des jugements moraux, cela se voit dans le fait que nous restons souvent indécis lorsque nous n'avons pas de mots pour fixer une valeur, comme c'est souvent le cas en ce qui concerne les valeurs intermédiaires, par exemple (*On the Independency of Parliament*; H III 121).

Cela ne signifie pas cependant qu'il n'y ait pas de sens moral hors de la convention, comme le pense C. Stewart, entraîné par l'idée qu'il faut sauver les analyses de Hume en les transportant du domaine causal dans le domaine logique (S13; 184ss). Dans une telle interprétation, c'est finalement l'idée importante de la convention en tant que correctrice des tendances naturelles qui reste sacrifiée.

Il est évident aussi que Hume refuse l'opposition contemporaine entre la morale en tant que caractéristique linguistique — usage spécifique du langage caractérisé par certaines expressions telles que l'emploi du verbe devoir — et le sentiment individuel qui devient, au niveau linguistique, l'objet d'une description (cf. par ex. K2; 48s). Car, pour Hume, l'expression d'un certain type de sentiment dans certaines situations conventionnellement définies constitue bien le jugement moral (et non plus une simple description neutre, par exemple).

783* Les deux principes de l'empirisme sceptique sont en effet les suivants: premièrement qu'il faut concentrer son attention sur les idées plutôt que sur les mots («it is of greater consequence to attend to things than to verbal appellations» EPM ap4; H IV 287), et deuxièmement que le critère définitif du sens des termes, en philosophie, est dans les impressions, si bien qu'il faut encore se demander à propos des idées de quelles impressions elles dérivent (EHU 2, H IV 17).

Certes, dans certains ces ces règles paraissent devenir caduques, comme lorsqu'il s'agit de définir ce qu'est une idée ou un souvenir précis, ou la nature des valeurs morales, ou encore l'essence du signe; car il importe alors justement de comprendre le dérivé en tant que tel, en tant qu'il ne se réduit pas à l'impression. Toutefois il suffit de se souvenir ici du fait que les idées sont aussi des impressions, de même que les mots ou les sentiments esthétiques, pour voir que ces exceptions apparentes ne représentent en vérité que des cas d'application plus compliquée des principes de l'analyse.

783** C'est l'ordre des mots, celui des théories qu'on construit en suivant naïvement les habitudes linguistiques, qui pervertit notre entendement naturel, car cet ordre du discours enferme la conscience des hommes dans la convention ou la pure conscience linguistique séparée de ses racines naturelles: «it seems () that systems and hypotheses have perverted our natural understanding.» (EPM 9,1; H IV 245).

789* Sur ce point nous rejoignons la remarque de A. Matheron sur les divers niveaux de généralité où se rencontrent la raison et l'intuition (M22; 176).

781* L'explication du modèle d'une nature humaine supérieure en tant que pure réflexion du désir en deçà de l'imagination que donne R. Misrahi (M29; 194s), n'en présente encore qu'un aspect qui, à lui seul, ne rend pas compte de sa fonction morale de critère de sélection. Il en va de même de la définition de l'idéal humain par le conatus proposée par E.M. Curley, où il signifierait l'essence de l'homme en tant que, pris en lui-même, absolument, il s'efforce de se conserver tel quel (C12; 384ss); car, vu ainsi, l'individu est une pure expression de la substance, au delà du bien et du mal. Or l'idéal doit permettre le passage entre la puissance absolue et le conatus en situation dans le monde, où il est déjà en un autre et doit se chercher d'abord comme un autre, même si cet autre se révèle finalement être sa propre immanence.

792* Nous ne pensons pas comme M. Gueroult (G14; II 614) que le «quadam» se rapporte à la conception des notions communes elles-mêmes; car elles sont bien des idées adéquates, des connaissances intuitives. De notre avis, il se rapporte plutôt à leur application, qui implique une certaine abstraction par rapport aux choses singulières réelles. Il est vrai toutefois que cette application donne en retour aux notions communes un certain caractère abstrait par rapport aux choses qu'elles servent à expliquer partiellement.

G.H.R. Parkinson propose une inter-

prétation judicieuse de ce «quadam» en observant qu'il pourrait signifier l'un des aspects de l'éternité de Dieu, c'est-à-dire l'un des attributs ou des modes infinis (P1; 169s). *On pourrait aussi penser en* effet que la raison comprend les choses à partir d'un mode infini quelconque, c'est-à-dire sous un certain aspect d'éternité. Les deux sens peuvent d'ailleurs se lire ensemble.

794* La démonstration que Spinoza donne de cette proposition diffère de la nôtre, car elle part d'un point différent; mais les deux raisonnement se rejoignent et s'expliquent également par leur contexte.

794** G. Fløistad semble confondre ces deux niveaux de la raison lorsqu'il met en relation le modèle de l'homme avec le sens éthique de la philosophie spinoziste pour en déduire que, dans ce système, toute connaissance est dépendante de la perspective humaine (F6; 169).

795* Il faut probablement attribuer aux divers changements de perspective dont est susceptible notre connaissance la division de l'*Ethique* en cinq livres comportant chacun ses propres axiomes et développant ainsi un argument partiellement autonome. En effet, il est normal que chaque point de vue exige ses propres principes, alors qu'on comprendrait mal pourquoi la déduction ne serait pas parfaitement continue s'il y avait un point de vue unique.

Les cinq perspectives déterminant la division principale de l'*Ethique* pourraient être les suivantes: 1) l'entendement, 2) l'âme humaine individuelle, 3) la nature totale, 4) la nature humaine, 5) la liaison des perspectives.

Inutile d'insister sur le fait que la perspective de chaque livre ne se con*fond* pas avec son objet.

795** Dans la mesure où l'éthique rationnelle composte une certaine extériorité entre les termes de la raison et les actions concrètes du conatus, il nous paraît juste de distinguer avec G. Dufour-Kowalska, outre le stade ultime de la béatitude, deux formes de l'éthique rationnelle: la formelle et la concrète (D17; 221ss); bien qu'en un sens elles ne constituent qu'une seule figure de l'éthique.

796* Nous arrivons donc à un classement des sens du bien et du mal analogue à celui que découvre l'analyse textuelle de J. Wetlesen, qui distingue un bien et un mal de l'imagination, un bien et un mal de la raison, et enfin un bien sans contraire (ou au delà de la distinction bien—mal) de l'intuition (W4).

803* Comparer la recherche philosophique à la chasse — à l'exemple de Locke (*Essai* i, L18; 6) —, c'était peut-être désigner dans la philosophie l'activité de la noblesse de l'esprit. C'était aussi reprendre l'idée pascalienne de la valeur de la vérité par le recherche dont elle fait l'objet (*Pensées* 203, P6; 100). Seulement, Hume replace cette théorie du divertissement dans un autre contexte, où, jugé au plaisir qu'il apporte, le divertissement reçoit une valeur positive, même s'il n'est pas encore en soi le plus grand bonheur; et, par là, Hume se rapproche plus encore d'un Hobbes (*Leviathan* 8, H16b; III 61s).

Chap. K

816* Ici, Spinoza et Hume s'accordent pour insister sur l'origine polythéiste de la religion juive et sur le polythéisme sous-jacent, voire parfois patent, des Hébreux de l'Ancien Testament (NHR 6; H IV 331n & TTP 2; S III 39).

827* Il est vrai, comme le relève A. Malet (M9; 118ss&278ss & M10; 112ss), que Spinoza reconnaît au Christ une excellence particulière, celle d'avoir mieux compris qu'aucun autre philosophe l'utilité de la prophétie extérieure, ce qui suppose une science certaine des voies concrètes qui mènent les ignorants au salut, science dont l'étendue dépasse les facultés habituelles de l'homme, vu qu'elle implique une connaissance très reste de la nature, voire une connaissance exhaustive du monde, si elle est vraiment certeine.

Toutefois cette nature du Christ est d'abord un objet de foi, en tant qu'elle concerne un prophète (TTP 1; S III 21), et elle est ensuite un symbole ou un nom de la lumière naturelle elle-même, de l'entendement infini ou de l'idée de Dieu (E 4,68s; S II 262). Il n'y a donc pas lieu de lire dans ces passages un quelconque acte de foi du philosophe dans une nature surnaturelle de Jésus; et cela

d'autant moins qu'on sait à présent que Spinoza accordait peu d'importance à publier ses opinions sur ce point et laissait à la prudence de son éditeur une certaine marge d'action pour ne pas choquer de front les superstitions dominantes (cf. la lettre de Spinoza à L. Meyer publiée dans Hes et dans RP 167—2, 1977, p. 276s — cf. aussi S17; 171ss).

En fait, la communication directe avec Dieu qui distingue le Christ des autres prophètes est la caractéristique propre du sage, ce pourquoi l'esprit du Christ peut servir à définir la sagesse (Ep 73; S IV 308, cf. aussi Z3; 190ss).

829* Vu que Spinoza commence par poser la distinction entre la question du sens de l'Ecriture et celle de la vérité, pour aboutir à la distinction entre la foi et la raison, on se demandera peut-être s'il n'est pas victime d'une pétition de principe. Il n'en est pourtant rien, car la méthode d'interprétation de l'Ecriture suspend seulement le rapport à la vérité, sans le nier pourtant, tandis que la conclusion constate que l'Ecriture se présente elle-même comme visant autre chose que la vérité. La méthode a donc permis de fonder légitimement cette conclusion, si bien qu'elle échappe à l'objection de S. Zac, qui reproche à Spinoza d'avoir prétendu interpréter les Ecritures par elles-mêmes, alors qu'il aurait cherché en fait à y retrouver sa propre philosophie (Z4; 174&215).

833* A. Matheron établit dans le détail la correspondance entre les dogmes de la foi catholique et les principes de l'éthique spinoziste (M20; 94ss). Nous le rejoignons là très largement.

835* Si Spinoza refuse de confondre l'exégèse des Ecritures avec la spéculation philosophique, contrairement à Maïmonide, il est néanmoins une idée de ce philosophe (et d'autres) qu'il peut conserver sans contradiction, savoir celle que la vérité pure ne peut pas être dévoilée directement au vulgaire, de sorte que le philosophe doit parfois s'exprimer plus obscurément, voire de façon apparemment contradictoire par rapport à ses vrais principes spéculatifs (M7; I 28s&69).

Ainsi Spinoza établit-il par exemple les dogmes de la religion naturelle dans un langage qui s'adresse à l'imagination et doit permettre justement mille interprétations, dont la plupart sont inadéquates. Et il n'y a à cela aucun inconvénient, tant qu'on n'interprète pas de tels dogmes — dont la destinée est uniquement pratique — comme les principes obligatoires de la philosophie. Il ne s'agit même pas en effet, pour Spinoza, d'interdire de chercher dans la révélation des opinions métaphysiques. Il importe seulement de distinguer parfaitement le commandement moral, obligatoire, qui s'y exprime, de la recherche de la vérité, qui, elle, reste libre, se nourrit de ce qui lui convient, le prend où elle veut, dans la tradition ou ailleurs, et n'aboutit de toute façon que sous la conduite de la raison.

843* Ainsi, en sublimant les perfections du dieu anthropomorphe afin de pouvoir lui attribuer les qualités de l'homme à un degré incomparablement plus grand que celui qui s'observe dans l'humanité, le dévot du monothéisme se rapproche-t-il en effet du théisme ou de la raison causale; et en outre, en voulant porter les perfections de son dieu à l'infini, il rejoint extérieurement les thèses de la pure philosophie ou de la raison intuitive, abolissant de son idée de Dieu jusqu'à la forme anthropomorphe dont il était parti.

On pourrait interpréter les personnages des *Dialogues* comme représentant ces trois aspects de la religion ou de la raison (la religion ou raison passionnelle, la causale, et l'intuitive). Dans cette interprétation, Déméa défendrait la perspective de la passion, Cléanthes, celle de la raison causale, et enfin Philon, celle de la pure philosophie. Quant à Pamphile, il représenterait l'homme de bon sens, qui tend naturellement vers la solution pratiquement la plus vraisemblable, c'est-à-dire celle de Cléanthes. Etant d'ailleurs entendu que les trois personnages sont des hommes complets et qu'ils ont par conséquent ce bon sens commun qui leur permet de dialoguer.

On s'est souvent posé la question de savoir lequel de ces personnages représente Hume. Mais, quelles que soient les raisons qui doivent nous faire incliner à penser que Philon est son porte-parole le plus authentique, il reste faux à notre avis de vouloir situer l'auteur dans l'un de ses personnages comme s'il s'en servait pour entrer en controverse avec d'autres doctrines étrangères à la sienne. Si Philon a un certain privilège sur ses interlocuteurs, ce n'est pas parce qu'il représenterait mieux la personnalité de l'auteur ou ses croyances, mais parce qu'il défend le point de vue strictement philosophique. Et si Cléanthes sort vainqueur, c'est parce que la perspective de la raison causale est celle de la sagesse pratique.

C'est pourquoi il ne suffit pas, à l'instar de N. Kemp Smith (K3; 80ss), de montrer que Philon domine intellectuellement Cléanthes et Déméa, dont le discours est rationnellement moins co-

hérent, pour prouver que Hume s'identifie à Philon,

Certes, Hume réplique bien à l'un de ses critiques qu'il ne peut pas lui imputer les sentiments des deux adversaires dans son dialogue, car un seul personnage peut être supposé représenter l'auteur dans ce genre de composition (L 81; I 173). Et E.C. Mossner s'appuie sur ce passage pour en déduire que l'un des personnages des *Dialogues* (Philon en l'occurence) doit représenter Hume (M36). Cependant, il se pourrait aussi bien que tous les personnages se meuvent dans le monde conceptuel de l'auteur sans qu'aucun n'y représente sa personne, et que Hume ait seulement voulu avertir son critique de l'impossibilité de passer directement de l'opinion des personnages (qui sont multiples) à ses opinions personnelles (qui ne font pas du reste l'objet de ce dialogue). Dans ces conditions, il est plus aventureux encore, quelles que soient les ressemblances effectives, de vouloir trouver des correspondants réels à tous les personnages, comme E.C. Mossner, par exemple, qui voit Butler en Cléanthes et Clarke en Déméa (M35; 334ss).

La thèse opposée, de J. Noxon, selon laquelle aucun des personnages ne représentemit Hume, dont l'intention aurait été de montrer la futilité de ce genre de discussion (N6), toute suggestive qu'elle soit (cf. note 886*), est exagérée aussi. Assurément, il n'est pas futile de montrer la futilité d'une chose, mais si telle avait été l'intention de Hume, il faut avouer qu'il aureit mis beaucoup d'art à la cacher: probablement parce que le plaisir du jeu ne lui paraissait pas vain!

855* Nous ne suivons donc pas S. Zac lorsqu'il accuse Spinoza de contredire son principe de l'explication de l'Ecriture par elle-même dans le TTP. Cet interprète estime que, puisqu'il s'agissait de libérer la théologie et la «religion universelle» des spéculations philosophiques, le spinozisme aurait dû être mis entre parenthèses dans cet ouvrage (Z4; 167). Or, au lieu de cela, Spinoza oppose sa doctrine à celle de la Bible — à propos des miracles, par exemple (Z4; 200) —, ou il cherche à la retrouver dans les Ecritures — chez Salomon et Paul surtout (Z4; 167). Par là il affaiblit sa démonstration en l'attachant à une philosophie particulière, au lieu de la tirer des seules Ecritures (Z4; 172). Par suite, Spinoza n'accomplit-il pas à son tour ce qu'il reproche à Maïmonide, savoir de confondre l'interprétation de la Bible avec la spéculation philosophique?

Nous ne le croyons pas; car il ne s'agit pas pour Spinoza de renoncer à la raison ou à la philosophie pour s'abandonner aux suggestions des Ecritures. La confusion à éviter est uniquement celle qui élève le sens de la Bible au rang d'un critère de vérité afin de le faire ensuite concorder autant que possible avec celui de la raison. En revanche, Spinoza ne s'interdit en aucune manière d'opposer la vérité au sens des Ecritures, comme il l'entreprend explicitement à propos des miracles, qui, dit-il expressément, ne regardent que la philosophie en tant qu'ils sont supposés être des phénomènes naturels (TTP 6; S II 95). Et rien ne lui interdit non plus de trouver davantage de philosophie chez Salomon, Jésus et Paul que chez d'autres prophètes, tant qu'il distingue rigoureusement leurs lumières — par lesquelles ils entrent dans la discussion philosophique — de leur autorité — qui ne concerne que la religion extérieure.

Toutefois, peut-être était-il maladroit de la part de Spinoza de mettre en avant sa philosophie, s'il voulait convaincre les croyants assez larges d'esprit que la théologie et la philosophie doivent rester distincts (Z4; 185s)? Mais c'est aux philosophes — ou, comme dit L. Strauss, aux philosophes potentiels parmi les chrétiens (S17; 163) — que Spinoza s'adresse, car, pour prouver que l'intention de la Bible est indifférente à la raison, il doit forcément comparer le sens des Ecritures avec la vérité. Et, pour prouver que ce sens n'est pas opposé pourtant à la raison, il ne peut mieux faire que de montrer que tous les prophètes ne furent pas dépourvus de lumières naturelle. Enfin, on ne révèle jamais les limites d'une chose sans les dépasser. C'est pourquoi le Hollandais ne veut pas libérer la religion de toute philosophie, mais celle-ci de toute autorité; et c'est pour cela qu'il doit situer la religion révélée dans sa vérité, vérité qui ne se déduit justement pas du sens des Ecritures, mais de la raison — ou, ici, du spinozisme (puisque c'est la forme de la raison chez Spinoza), qui ne doit donc justement pas être mis entre parenthèses.

A. Guzzo observe judicieusement que Spinoza veut en vérité soumettre la religion à la philosophie, ce pourquoi il distingue rigoureusement entre la pure interprétation des Ecritures, qui ne corrige pas les fautes que l'interprète croit y trouver, et la valorisation du contenu ainsi mis à jour, qui se fonde sur la philosophie ou la seule lumière naturelle (G17; 225).

Il est vrai pourtant, comme le note L. Strauss (S17; 167), que Spinoza suggère que si les Ecritures contenaient des affirmations expresses concernant l'existence d'événements naturellement impossibles, il faudrait en conclure que

ces passages y auraient été insérés par des mains sacrilèges (TTP 6; S III 91). Pour garder le contact entre la Bible et la raison, le philosophe ne devait-il pas ici contredire son principe de la séparation de la théologie et de la philosophie?

Mais, s'il est vrai que les Ecritures n'enseignent que les lois civiles et morales, tout enseignement expresse concernant les faits naturels dépasserait leur compétence et contredirait son intention, si bien qu'il devrait se comprendre *soit* comme une *image*, *soit* comme un élément étranger à la doctrine sacrée. Et si l'évidence était pour leur authenticité? Alors on effet la Bible serait opposée à la vérité; et le philosophe devrait la dénoncer comme nuisible. Néanmoins Spinoza juge qu'il n'a pas besoin d'en venir là, et que l'enseignement moral positif domine assez pour prouver l'intention raisonnable des auteurs bibliques. Car, même s'ils s'adressent à l'imagination, ils ne parlent pas contre la raison. Et si l'exégèse spinoziste interdit de chercher des spéculations dans les livres sacrés, si elle demande que la théologie découvre les commandements moraux dans la forme même où ils s'expriment, sans vouloir faire de cette forme un cercan philosophique, elle ne demande jamais pour autant de renoncer à la raison et se fonde elle-même sur la raison. Si la Bible, si la théologie ont leur droit d'existence à côté de la philosophie, ce ne peut donc être, pour Spinoza, que dans la mesure où elles n'y contredisent pas, quoiqu'elles ne s'élèvent pas jusqu'à la raison.

La question du miracle est donc bien cruciale: s'il est vrai que la résurrection du Christ dans son sens matériel, par exemple, soit un dogme, alors les textes qui veulent imposer cette croyance sont absurdes et ne méritent que le blâme du spinoziste. Mais est-ce un dogme? C'est une question de science probable. Et la compréhension qu'a Spinoza de la Bible le fait pencher, après examen aussi objectif que possible, vers une interprétation plus favorable. Ici, en effet, il faut choisir. On peut bien laisser l'imagination courir, on ne peut être contre la raison.

857* Spinoza développe aussi une critique de l'argument par analogie similaire à celle de Hume, en montrant que si Dieu devait se manifester par une voix (ou une quelconque réalité accessible à l'imagination), il serait impossible de jamais s'assurer qu'il s'y exprime vraiment (TTP 1; S III 18-19).

861* Par ce procédé, ainsi que le note V. Delbos, Spinoza use du *samirationalisme* des théologiens pour le contraindre à un rationalisme complet (D5; 70).

862* On peut imaginer d'ailleurs que le fruit de la connaissance soit effectivement mauvais pour l'ignorant, au premier abord, justement parce qu'un esprit naïf reste incapable de comprendre les essences selon leur vérité. C'est ainsi que la lecture du meilleur ouvrage de philosophie peut nuire à l'ignorant, qui ne sait l'interpréter que suivant l'imagination. Aussi Spinoza écrivit-il en latin et demeura-t-il opposé à la publication de ses œuvres en langues vulgaires.

868* Ce qui frappe en effet le théiste, c'est l'universalité de l'ordre. Et pourtant, vu que les sciences de la nature ne laissent aucune place à la chance et conçoivent toutes choses comme gouvernées par des lois stables et inviolables, vu en outre que ce déterminisme est le produit naturel de l'imagination et de sa tendence vers la régularité, l'homme de sens ne devrait pas tant s'étonner de l'ordre de la nature, mais il devrait au contraire être persuadé de l'impossibilité pour les choses de dévier tant soit peu de leur disposition actuelle: «Chance has no place, on any hypothesis, sceptical or religious. Every thing is surely governed by steady, inviolable laws. () Instead of admiring the order of natural beings, we should clearly see that it was absolutely impossible for them, in the smallest article, ever to admit of any other disposition.» (Philo, DNR 6; H II 420). (Bien entendu le scepticisme envisagé dans ce passage n'est pas l'absolu, mais celui qui regarde l'existence de Dieu seulement.) En effet, l'ordre, c'est la banalité de l'expérience commune, l'habituel au sens strict, et c'est pourquoi il n'est guère de nature à étonner.

L'étonnement face à l'ordre en général a pourtant sa raison d'être chez le philosophe, qui trouve l'ordre comme donné en fait, imposé sans nécessité logique, comme nécessaire pour ainsi dire dans sa contingence. Alors, l'étonnement du philosophe est celui qui reste au fond du doute du sceptique radical, dans le refus de croire entièrement ce que la raison ne peut démontrer.

869* V. Delbos constate l'existence chez Spinoza d'une finalité interne (où le tout devient la raison de la partie) opposée à la finalité externe, qu'il critique au contraire (D5; 89). Mais cet interprète semble ensuite oublier l'importance de cette distinction, lorsqu'il voit une contradiction du spinozisme dans le recours indirect à cette notion de finalité qu'implique son éthique du

dépassement de la subjectivité (D5; 173ss, cf. aussi B9; 18s).

Admettons que le spinozisme soit un effort pour se délivrer de la subjectivité, en tant que la subjectivité peut signifier cette vision partiale de l'imagination humaine qui projette sur les choses nos passions. Dans ce cas, l'intention de l'éthique de Spinoza n'impliquе aucune projection de cette subjectivité sur l'être, aucune finalité externe dans la nature, puisque le présupposé subjectif est justement dévoilé comme purement contingent, aussi puissant soit-il dans l'imagination humaine. Par conséquent, quand Spinoza dit, par exemple, que les choses sont en Dieu, où elles découlent nécessairement de son essence, il est faux de chercher dans ce rapport les propriétés de la création extérieure, comme si les modes sortaient de Dieu, ce qui reviendrait justement à introduire de nouveau en Dieu l'incompréhensibilité et la subjectivité que Spinoza en avait éliminées. De même, si une chose s'explique par son essence et celle de Dieu, c'est d'une façon immanente, et non extérieure, si bien qu'il n'y a là aucun substitut de l'idée de prédordination par les fins; et il est donc faux de dire que les êtres soient protégés par la puissance infinie de Dieu des hasards de la mécanique (D5; 175), comme si les lois physiques n'exprimaient pas également ce même Dieu.

Contre cette tendance à identifier la rationalité avec l'intentionalité ou la finalité, P. Macherey a raison d'insister sur le fait que l'éternité (c'est-à-dire la propriété de l'intellect) exclut toute extériorité et toute finalité en ce sens (M1; 256ss, cf. aussi A7; 74s & S8; 1136ss — quoique le second exprime aussi son scepticisme sur la valeur définitive de la réfutation spinoziste du finalisme).

Cette confusion de la cohérence rationnelle immanente (ou de la finalité interne) avec la finalité externe prend une forme plus subtile chez E.E. Harris, qui attribue à Spinoza une pensée téléologique, dans laquelle le tout déterminerait les parties comme de l'extérieur, le tout étant déjà en puissance ce qu'un processus d'organisation la fera devenir en acte (H6; 129). Cette conception aboutit à mettre du changement en Dieu (H6; 156), ce qui contredit directement au spinozisme.

Non, la critique spinoziste de la finalité rend caduque toute distinction entre la puissance et l'acte; et il est donc vain de chercher à la réintroduire dans sa conception du déterminisme universel et des individus.

870* Ailleurs (HHR 15; H IV 361), Hume exprime pour son compte cet argument de Philon, quoiqu'il en sous-entende alors la conclusion et ne dise pas expressément que les attributs moraux de Dieu soient indéductibles.

876* Dans une lettre de 1743 (NL 6; 13-14), Hume pousse à ses ultimes conséquences cette logique de la religion, et montre que, comme Dieu dépasse toute idée que nous pouvons nous en faire, il ne peut plus être non plus un authentique objet de passion, ni de prière, la dévotion devant se dépouiller de toute image et aller jusqu'à se libérer de sa réthorique.

877* Ce scepticisme devrait donc se comprendre dans le sens du vrai scepticisme antique qui, selon F. Caujolle-Zaslawsky, consiste justement en une suspension du jugement face à toute thèse susceptible de s'opposer à une antithèse (C4).

A vrai dire, Huma donne ici un tour de plus au raisonnement. Le scepticisme radical, ou proprement philosophique, indique les limites de la raison, qui sont marquées par la contradiction. Par suite, dès qu'on peut soutenir deux thèses opposées, la raison au sens strict est suspendue. C'est pourquoi elle ne se prononce pas sur Dieu, par exemple. Mais la raison probable la relaie, et aussitôt les nécessités pratiques, l'expérience, l'instinct, nous font choisir entre les opposés.

Néanmoins, nous pouvons également hésiter ici, différer certaines décisions, et soutenir ainsi un scepticisme pratique touchant les questions qui peuvent rester en suspens pour l'homme actif parce qu'elles dépassent le rôle de la raison probable dans le maintien de la vie. C'est à ce niveau (qui se définit par l'incarnation de la raison abstraite dans une attitude concrète de la personne) que Philon porte ici le scepticisme. Hume distingue en effet le scepticisme purement théorique ou abstrait de celui qui a une portée pratique. Certes, formellement c'est le même, mais l'un ne nous autorise pas à le prendre pour guide dans la vie et la réalité, tandis que l'autre s'incarne dans une attitude concrète, et es possibilité dépend chaque fois des objets sur lesquels le doute porte. Par exemple, le scepticisme me fait douter si le feu brûle ou non; la vie ne permet pas, elle, que je reste en suspens dans cette question. Par contre, non seulement le scepticisme veut que je doute si Dieu (défini de telle ou telle manière à partir de l'argument analogique) existe ou non, mais la vie, ou la raison probable, peut aussi s'accommoder de ce doute (même lorsqu'elle n'en permet pas l'expression).

Sur cette question, voir également l'excellente présentation du scepticisme de Hume et de son rapport au pyrrhonisme antique de R.H. Popkin (P16).

878* Du reste, en un sens, l'existence de Dieu ne contient rien de plus que le concept de Dieu lui-même, car l'existence n'est pas une qualité qui s'ajoute aux autres, mais la pure présence de ces qualités, indépendamment du mode sous lequel elles sont perçues: «The belief of the existence joins no new idea to those, which compose the idea of the object. When I think of God, when I think of him as existent, and when I believe him to be existent, my idea of him neither encreases nor diminishes.» (THN 1,3,7; H I 395). C'est pourquoi, comme nous le verrons, l'existence au sens absolu se prouve toujours à priori et forme l'objet par excellence de cette preuve.

878** Le procédé utilisé ici pour éliminer l'adversaire est approprié au niveau où la dispute a lieu. A celui qui refuse la convention et, par là, les conditions de toute discussion — c'est-à-dire la reconnaissance des éléments de la réalité indispensables à toute relation sociale —, à ce sauvage-là, on ne peut répondre qu'en lui manifestant l'exclusion qu'il a déjà prononcée implicitement contre lui-même, et en le bannissant dans le désert où il veut se retirer.

Tel est, par exemple, le sens de l'argument contre le sceptique radical: il consiste à l'enfermer dans son doute et à ne pas le prendre au sérieux dans ses décisions pratiques (car pourquoi l'écouter s'il ne sait pas ce qu'il dit?). Cet argument ne prouve pas la fausseté absolue du scepticisme, mais bien sa fausseté par rapport à l'ordre dans lequel il voudrait se faire connaître. Autrement dit, le scepticisme radical ou l'athéisme absolu (ils ne se confondent d'ailleurs pas) ne sont pas intrinsèquement faux; ils sont condamnables moralement lorsqu'ils s'expriment directement, et ridicules dans la conversation à cause de l'incongruité qu'il y a à vouloir établir la discussion en commençant par nier ses conditions. (Sur ce procédé de la «réfutation» des fautes contre la convention, cf. aussi B12.)

880* Nous sommes d'accord ici avec J.C.A. Gaskin pour insister sur le fait que la réfutation de la preuve à priori par Cléanthe ne vaut qu'à condition que l'idée de Dieu fasse partie des matières de fait (G1; 60ss). Mais, tandis que cet interprète ne voit pas d'autre possibilité de donner un sens à l'idée de Dieu — faute de comprendre la «conception» humienne autrement que comme une relation logique —, nous verrons au contraire que cette restriction limite effectivement la portée de l'argument.

881* C'est pourquoi d'ailleurs, la défense de l'argument par analogie entreprise par R.G. Swinburne — qui conteste un à un les arguments de Hume tout en admettant que l'on peut estimer trop faible l'analogie entre les machines et le monde (S21; 207ss) — est vaine, puisque Hume organise déjà tous ses arguments en fonction de la démonstration de la faiblesse de cette analogie.

886* Dans cette perspective, on pourrait reprendre pour l'interprétation des *Dialogues* les suggestions conjuguées de G.J. Nathan et de J. Noxon. Le premier désire montrer que Hume soutient dans cette œuvre l'idée d'un Dieu immanent, et il attribue à chaque personnage une fonction précise dans l'argument total: Déméa prouve l'incompréhensibilité de Dieu, Cléanthes, sa rationalité, et enfin Philon, son immanence (N3). Le second situe encore Hume au delà de ses personnages, dans le retrait agnostique du sceptique modéré (N6)... Mais on peut aussi préférer donner à ces personnages des positions plus complexes...

886** Le philosophe ne peut donc pas attendre l'expérience d'une nouvelle croyance, qui serait la foi religieuse, comme le pense A.L. Leroy (L9; 369s), puisque toute croyance concernant l'ordre de la nature dans sa totalité tombe avec l'analogie dans un degré inférieur de probabilité. La certitude est simplement d'un autre ordre.

889* Toute l'étude des formes de l'ironie humienne de J.V. Price part de ce présupposé et donne ainsi à l'ironie humienne la forme de l'entithèse (P24), alors qu'elle relève plutôt de la logique de la double négation. (Une tendance analogue se retrouve aussi dans l'interprétation de Spinoza en tant qu'écrivain exotérique par L. Strauss (S17; chap. 5).)

892* A ce sujet, W.A. Earle observe également que l'argument ontologique est purement analytique pour celui qui ne confond pas l'existence-essence de la substance avec l'existence dépendante des modes (E1; 216), et il note que cette preuve fait retrouver l'existence non représentative (E2; 224).

893* Nous verrons que l'existence des modes dont il est question ici n'est que l'existence réelle de Hume, à la-

quelle s'oppose l'existence absolue, celle de l'essence idéale. C'est cette même distinction qu'on retrouve dans l'*Ethique* (E 2,8&c; S II 90-91). En tant qu'elles appartiennent à la réalité extérieure et qu'elles sont de simples modes finis de la substance, les choses peuvent être inexistantes. Néanmoins leurs essences formelles et objectives conservent toujours leur existence absolue, en tant qu'elles font partie des attributs de Dieu (exactement de la même manière que, chez Hume, l'idée d'un objet non existant existe, elle, absolument). Par conséquent, quand les choses singulières n'existent pas comme représentations, quand elles sont seulement comprises dans les attributs de Dieu, ou comme existences absolues, alors, leurs idées n'ont plus non plus d'existence probable ou réelle, elles ne sont plus représentatives, mais n'expriment plus que leur substance, ou, ce qui revient au même, elles appartiennent directement à l'idée de Dieu: «Quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit.» (E 2,8c; S II 91).

894* Contre l'objection faite à Spinoza que la définition de la substance comportait déjà la démonstration de l'existence de la substance unique, si bien que les premières propositions de l'*Ethique* devenaient inutiles, K. Cramer a établi que tel n'était pas le cas, vu que la définition de la substance ne donne que le critère pour juger de ce qui doit être conçu comme substance, et non pas sa nature concrète — ou leur nature, rien n'interdisant à priori qu'il existe plusieurs êtres satisfaisant à ce critère (C9, cf. aussi G14;1 47&49).

Nous savons que, pour avoir utilisé la méthode géométrique, Spinoza n'a pas voulu pour autant constituer une science abstraite à priori, comme on le croit trop facilement. (Cf. J8; 117s.)

898* Il est donc impossible de prouver d'abord l'existence nécessaire d'une substance à un seul attribut pour passer ensuite à la preuve de l'existence de Dieu, comme le veut M. Gueroult (G14; I 124ss). Car si l'existence à un seul attribut était prouvée, et partant, réelle, alors jamais on ne pourrait former l'idée de Dieu, qui entrerait en contradiction avec celle de cette substance. Et inversement, puisque Dieu existe, il n'y a pas de substance à un seul attribut, et jamais Spinoza n'a pu prouver l'existence d'un tel être.

En vérité la progression des propositions 7 à 11 est toute différente. La première établit seulement la propriété primordiale de toute substance, à savoir la cause de soi, et alors la seconde peut montrer que Dieu est une substance, ou que la substance, c'est Dieu.

Cette portée diverse des deux proposition s'exprime d'ailleurs dans la forme de leurs énoncés: la prop. 7 affirme seulement que la nature de la substance implique l'existence, sans poser l'existence effective d'aucun être. Et effectivement, outre cette propriété de la cause de soi, nous ne connaissons encore rien de l'essence des substances à ce moment du raisonnement, et nous ne savons pas même si plusieurs essences diverses peuvent avoir la propriété d'être cause de soi. Le résultat de cette preuve est donc seulement le suivant: si la nature d'un être implique la substantialité, alors cet être existe nécessairement, ou bien, aucune fiction n'est jamais l'idée d'une substance. Or il appartient à la prop. 11 de donner pour la première fois un contenu à la notion de substance, et c'est pourquoi elle ne se contente pas d'affirmer que la nature de Dieu implique l'existence, mais ajoute aussitôt que Dieu existe nécessairement (ce qui n'était nullement prouvé de la substance abstraitement conçue dans la prop. 7). En effet, la cause de soi devient effective dès qu'elle s'avère appartenir à un être positif. La démonstration de cette proposition peut donc se référer au résultat de la prop. 7 et le dépasser, parce qu'elle s'élève du niveau abstrait de la substance en général (7) au niveau concret de la substance définie comme l'être absolu, la seule substance effectivement concevable, c'est-à-dire Dieu.

A. Doz a développé aussi contre la thèse de M. Gueroult un argument similaire à celui-ci (D15; 223ss & D16).

Il est amusant de relever que, malgré son aveuglement sur la philosophie de Spinoza, Condillac, dans son *Traité des Systèmes* (C8; I 208), a perçu la différence des deux propositions et veut en faire une interdiction de passer de l'une à l'autre.

On trouve également chez P. Lachièze-Rey des considérations sur le sens de «infini en son genre» par rapport à la preuve de l'existence de la substance qui confirment le caractère hypothétique de la démarche spinoziste (L1; 100ss &222s).

901* Contre l'interprétation de M. Gueroult, A. Donagan a donc raison de rappeler que, si les attributs sont divers, ils ne constituent pas plusieurs substances, mais expriment tous la même essence ou nature de Dieu (D13; 176ss).

901** Notre interprétation rejoint

sur ce point celle de G.H.R. Parkinson, qui dit que la substance est en soi et est conçue par soi, tandis que l'attribut est conçu par soi, mais est en un autre, à savoir la substance (P3; 30). Cette détermination de l'attribut n'entraîne aucune confusion avec les modes qui, s'ils sont aussi en autre chose, ne sont pas en revanche conçevables par soi. Comme le signale G.H.R. Parkinson, le fait que l'attribut soit attribué à la substance indique déjà que, en tant que prédiqué, il doit être «en elle». Au demeurant, si Spinoza prouve que l'attribut doit être conçu par soi, il ne démontre jamais par contre qu'il soit en soi (cf. aussi G14; I 427).

901*** C'est une difficulté analogue que propose H.H. Joachim lorsqu'il regrette que les attributs soient simplement rassemblés dans la substance sans qu'on comprenne comment ils constituent un être unique tout en restant distincts (J8; 103ss). Or, demande-t-il, n'y a-t-il pas une contradiction entre l'unité et la variété dans la substance? entre sa parfaite positivité et la négation qu'implique la différence des attributs?

En fait, étant expressifs, les attributs, quoique différents, ne se limitent pas, mais se comprennent mutuellement, ainsi que nous le verrons.

902* Nous comprenons donc ce couple de démonstrations autrement que M. Gueroult, qui supposa que la première concerne l'attribut (ou la substance à un attribut), tandis que la seconde concernerait Dieu (G14; I 206ss). Cette interprétation conduit à une difficulté que son auteur signale (G14; I 208), car pourquoi, après avoir prouvé que la substance comporte une infinité d'attributs, Spinoza se soucierait-il encore de mieux définir une substance à un attribut? En vérité, Spinoza montre justement que la substance n'est divisible ni par ses attributs, ni par ses modes, de sorte que ni les uns ni les autres ne sont concevables hors de Dieu. (Cf. aussi note 101*.)

904* Ici encore, notre explication diverge de la thèse de la genèse réelle de Dieu à partir des substances à un attribut (G14; I 125ss).

906* Ceux qui reprochent à Spinoza de tout fondre dans l'unité indistincte de la substance unique (comme Hume après Bayle, comme Hegel et bien d'autres) interprètent Spinoza comme s'il avait soutenu que Dieu était une substance à un seul attribut, ce qui serait absurde en effet, attendu que cette thèse supprimerait le discours qui la soutient et qu'elle annihilerait plus sûrement encore son insensé défenseur que le scepticisme radical.

De même, c'est à tort que S. Breton soupçonne Spinoza d'attribuer à Dieu une infinité d'attributs par un souci de dévotion (B14; 175), qui ne saurait avoir sa place dans la philosophie spinoziste.

906** C'est ainsi que H.C. Sigwart considère la substance spinoziste comme dépourvue en soi d'essence et recevant son essence de ses attributs (S7; 105ss). Nul mystère alors qu'il en vienne bientôt à reprocher à Spinoza de n'avoir pas su déduire de ce pur être vide la diversité des modes (S7; 134).

Nous verrons que, de toute façon, la question ne se pose pas sous cette forme, si bien que c'est en vain que les critiques (par ex. J3) s'évertuent à montrer comme un soi-disant défaut du système ce qui est l'une de ses qualités, savoir son fondement sur la perception concrète de la substance dans les attributs (et non pas la déduction de l'être concret à partir de sa définition abstraite).

907* Nous accepterions donc de *dire avec E.E. Harris* que le *principe* de différenciation de l'unité divine est dans son infinité même (H6; 64), quoique nous ne pensions pas comme ce critique que la nature divine s'explique simplement comme totalité, même si elle s'exprime aussi de cette façon, médiatement, parce que la coexistence des attributs produit nécessairement la totalité des modes. Autrement dit, la nature naturante est bien la cause de la totalité, mais sans que cet effet l'explique entièrement ou immédiatement.

909* Nous refusons donc l'interprétation brunschvicgienne de l'attribut comme une intelligence de la substance qui ne serait pas la raison intrinsèque de son essence (B25; 40). En vérité les attributs, bien qu'unis dans la substance, ne sont pas pour autant confondus en elle, comme le suppose cette interprétation (B25; 43).

911* On a souvent reproché à Spinoza de n'avoir pas su déduire les modes de la substance, en confondant cette déduction avec celle de la multiplicité à partir de l'unité, faute de constater que pour Spinoza l'unité est toujours déjà multiple.

Même A. Guzzo, qui remarque pourtant que la multiplicité est dans la substance, s'étonne de voir Spinoza admettre cette multiplicité comme un fait au lieu de la déduire (G17; 133s) et veut que ce soit un défaut du système que de poser la multiplicité sans la tirer d'ail-

leurs (G17; 126ss). Et pourtant Spinoza n'a jamais défini Dieu autrement que comme la substance constituée d'une infinité d'attributs, ni prétendu trouver l'infini hors du monde des choses finies (sans compter que, pour lui, Dieu ou l'infini est au delà du nombre, de l'unité comme de la pluralité).

Il n'est pas non plus dans l'esprit du spinozisme de concevoir les modes infinis comme les termes d'une émanation progressive vers les modes finis. Et l'on a donc beau jeu, après les avoir interprétés de cette façon, d'en conclure que Spinoza n'a fait que pallier vainement à son impuissance supposée de déduire vraiment le fini de l'infini. En vérité, comme l'observe aussi L. Robinson (R7; 212), la relation entre le mode infini médiat et les modes finis n'est pas celle d'une émanation, mais le rapport de tout à parties.

Telle est par exemple l'une des critiques principales de P. Siwek (S9; 233ss), qui reproche en outre à Spinoza de recourir à l'expérience pour établir l'existence des modes finis et voit dans ce procédé l'aveu de son échec (S9; 238); comme si le Hollandais avait jamais renié l'expérience, ainsi que le croient bien à tort certains interprètes (cf. par ex. S9; 218ss).

Ce faux problème (comme bien d'autres) a été répandu par Hegel, qui imagine que la substance devrait être une sorte de corbeille magique dont «sort» toute chose, alors que Spinoza en aurait fait au contraire le trou où tout disparaît (*Logique* 2,1,3,1c. *Hist. Phil.* 3,2,a2 — H12; VI 196ss & XX 166ss).

S. Zac nous paraît avoir raison ici de dire que, à priori ou à postériori, les attributs sont autant d'all y an irréductibles et incommensurables (Z6; 240). (Cf. aussi J8; 66s.) Simplement, nous hésiterions à parler à ce propos d'une diversité de substances (Z6; 241).

Dans ce sens, L.C. Rice va jusqu'à prétendre que Spinoza passe de l'existence à l'essence et procéda à postériori (R2); une interprétation qui peut avoir eu moins sa justification polémique.

Cependant, nous n'irions pas jusqu'à suivre A. Naess (N2) dans son identification (suggestive d'ailleurs) des choses particulières avec un Dieu fini, autre face, équivalente, du Dieu infini; car il reste que Dieu s'exprime dans les modes sans être constitué par eux, même s'il ne leur préexiste pas.

(Voir aussi note 103*.)

916* Sur ce point, cf. aussi K4; 558.

916** Il est donc évident que, dans la pensée bumienne, ni l'atomisme ne conteste l'union, ni le scepticisme, la certitude de l'ordre actuel. Par suite, c'est réduire cette philosophie à l'un de ses aspects partiels que de prétendre qu'elle proclame comme son principe absolu la priorité du chaos sur l'ordre, ainsi que le font M. Malherbe (M11; 94 & M14; 69) et D. Deleule (D6; 158).

917* Si l'on ne tient pas compte du fait que toute perception considérée en elle-même est éternelle, et qu'elle ne devient temporelle qu'extérieurement, il est impossible de comprendre la notion d'identité telle que Hume la conçoit, puisqu'elle signifie une différence de vitesses dans une succession d'événements éternels en soi.

C'est faute d'avoir donné son importance à cette définition que H.H. Price peut juger qu'il faut, dans cette explication de l'identité, substituer à l'idée d'une perception immuable celle d'une série perceptive monotone (P22; 47ss).

919* Cette interprétation représente un phénomène étrange, puisqu'un terme de Leibniz a été utilisé pour lire Spinoza selon un sens de ce terme qui ne convenait ni à l'un ni à l'autre des deux penseurs. Car, paradoxalement, le parallélisme leibnizien est encore plus spinoziste que celui qu'on attribue à Spinoza. En effet, les attributs sont plus proches des monades que de ces mondes parallèles indifférents l'un à l'autre et se perdant dans l'inconnu qu'on a cru découvrir chez le Hollandais. Peut-être d'ailleurs Leibniz, dans sa monadologie, n'a-t-il fait que développer dans son propre style les idées de Spinoza: la doctrine des expressions autonomes du même ordre ou de la même nature, toutes comprises dans ce même être que, tout à la fois, elles constituent ensemble et expriment chacune. D'un certain point de vue, on pourrait même interpréter la philosophie leibnizienne (cf. par ex. L8) comme une tentative paradoxale de vulgariser le spinozisme en l'adaptant aux préjugés de la religion extérieure. (Cf. aussi F10; 225ss.)

923* Hume est même si persuadé de cette sorte d'unité existentielle des perceptions qu'il contrebalance sa thèse de l'unité de l'idée et de son existence par des affirmations de résonnance spinoziste. Par exemple, il met en évidence le fait que chaque perception ne remplit pas absolument l'existence, mais coexiste avec d'autres, ou participe d'une même existence commune (comme les attributs en Dieu), en définissant une passion (c'est à dire une perception du complexe) comme une existence originale (c'est-à-dire une impression) ou, ce qui revient au même,

comme une modification de l'existence: «A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence.» (TNN 2,3,3; N II 195). Certes, on pourra faire remarquer que c'est une passion que Hume définit ainsi, et qu'il n'aurait probablement pas employé ce terme pour une impression primaire. Or les passions ajoutent en effet quelque chose aux pures perceptions, une manière d'être senties ou d'exister, et c'est pourquoi il est justifié de les nommer des modifications de l'existence. Cependant, loin d'éloigner Hume de Spinoza, cette constatation les rapproche, car pour Spinoza également, les modifications représentent des manières de s'exprimer de la substance ou des attributs; et pas plus qu'il n'y a d'attributs sans modes, il n'existe de perceptions sans sentiments ou sans manière d'apparaître.

928* D.W. Livingston proposa une excellente analyse des rapports de la signification et du temps chez Hume, et il montre à ce propos que si les idées impliquent une situation temporelle, le temps lui-même, qui est impliqué dans toute signification, est antérieur à ses modes (le présent, le passé et le futur), qui n'apparaissent que par référence à la nature passionnelle de l'esprit ou de la personne concrète (L17; 229ss).

928** A. Naess insiste sur le fait que E 1,28 ne signifie pas la détermination des choses singulières selon l'ordre commun de la nature. Il observe qu'il y a plusieurs types de déterminations atemporelles; la délimitation, l'imanation, ou le rapport de classes de causes et d'effets. Alors, partant de la relative indétermination temporelle qu'il y a dans ce dernier type, il suppose que le déterminisme spinoziste ne concerne que les essences, ou les classes de choses, et non leur série temporelle; ce qui lui permet de lier à ce déterminisme dépourvu de tout antédéterminisme une notion de la liberté conçue comme relative indétermination (N1).

Mais, à nos yeux, cette façon d'éliminer le temps est contraire à la manière dont Spinoza conçoit les choses. Car d'une part l'entendement comprend toutes les relations de l'intérieur, le temps y compris, et de l'autre, les choses se déterminent comme finies par le report à l'extérieur de la relation, à l'infini, le temps jouant ici le rôle du modèle même de l'idée de série sur laquelle s'appuie la prop. 28. Or il n'y a là aucune contradiction, car l'éternité diffère autant de la durée temporelle que l'étendue de l'espace, et, inversement, elle l'exclut tout aussi peu. Inutile donc de chercher à évacuer la durée du déterminisme. En outre, vouloir réintroduire la contingence dans la liberté, cela revient à lier cette dernière à l'imagination et à ôter par conséquent son pouvoir libérateur à la connaissance.

929* Le reproche fait à Spinoze d'exclure toute nouveauté d'existence par sa conception de la causalité, du fait que la cause contient déjà son effet (B15; 159), implique donc une confusion de l'entendement et de l'imagination.

Chap. L

946* C'est pourquoi, comme le rappelle H. de Dijn, le déterminisme spinoziste n'est pas un fatalisme, puisqu'il laisse l'homme vivre dans une perspective où les possibles existent (D4; 30). Nous croyons même, contrairement à ce critique (D4; 34), que ce déterminisme ne comporte en vérité aucune prédétermination, vu que les essences n'y précèdent pas l'existence du point de vue de Dieu.

955* Il n'y a donc pas lieu de dénoncer chez Spinoza, ainsi que le fait L. Kolakowski, la contradiction entre deux mouvements, l'un vers la liberté comme résignation et fuite du monde actif, et l'autre vers la liberté politique, comme condition concrète de la vie sociale (K8; 292ss).

956* Ce caractère de théorie médicale des passions et de remède direct qu'a la philosophie spinoziste est bien mis en évidence par S. Hampshire (H2; 555ss).

959* La technique spinoziste de libération des passions peut donc se concevoir comme une sorte de théorie thérapeutique psychologique relativement autonome par rapport à la fin ultime de la sagesse. On comprend alors comment Spinoza a pu être, avec Nietzsche, l'inspirateur principal de Freud (cf. H15; 165ss) et pourquoi la psychanalyse peut partager nombre de ces principes avec la théorie spinoziste des passions,

comme l'ont remarqué (depuis 1927 déjà, cf. A2) maints critiques (cf. par ex. H4; 314ss).

961* Il va de soi que cette éternité n'est pas à confondre avec l'immortalité dans le sens d'une vie prolongée à l'infini dans la durée, car l'éternité ne s'explique en aucune façon par la durée, qui du reste n'ajoute rien à la perfection d'un être. La plupart des critiques de Spinoza sont d'accord sur ce point (cf. par ex. B1; 76, B13; I,1 166, B16; 10ss, D7; 293, D18, G17; 166s, H5; 129ss, H6; 243ss, J3; 286ss, M30; 81, P1; 174ss, W6; 81s, Z3; 196 & Z6; 32).

Toutefois certains se sont demandé si la rupture apparente du parallélisme dans l'idée d'une âme existant indépendamment du corps, ou si l'utilisation du verbe «remanet» pour désigner la vie éternelle de l'âme une fois le corps détruit, ou si d'autres indices encore n'indiquaient pas l'intention de Spinoza de désigner une vie après la mort, et si une théorie de l'immortalité n'était pas compatible avec son système (cf. par ex. B2, D14; 241ss, K7 & L7; II,I 535).

Nous verrons cependant qu'il n'y a pas de rupture du parallélisme (au sens limité que ce terme peut avoir chez Spinoza) dans la théorie spinoziste du salut. Et quant au verbe «remanet», il désigne simplement ce qui reste lorsqu'on ôte la représentation, sans qu'il puisse y avoir ici la moindre signification temporelle. Car qui jugerait nécessaire de faire intervenir la durée lorsque je dis par exemple: trois moins deux: reste un?

Nonobstent, la tendance à l'interprétation temporelle de l'éternité est si vivace qu'elle domine jusqu'à certains de ceux qui se sont élevés contre l'idée que Spinoza ait défendu l'immortalité de l'âme. Ainsi, R. Misrahi comprend cette éternité comme la vérité éternelle exprimant notre entendement qui survit en fait dans la mémoire des autres hommes et s'immortalise en droit dans le tableau idéal du monde (M28; 249s).

Parmi les interprétations qui tentent d'attribuer à Spinoza une théorie de l'immortalité, la plus subtile est probablement celle d'A. Matheron (M20; 149ss), parce qu'elle commence par admettre la différence entre l'éternité et la durée, pour les relier finalement par une argumentation ingénieuse. Etant éternel, dit cet auteur, la partie éternelle de notre esprit est immortelle en ce sens qu'elle n'est pas anéantie par la mort du corps, mais subsiste, d'une existence qui n'est pas la durée. Autrement dit, elle «existera» d'une existence sans rapport à la durée, même une fois le corps détruit (M20; 163).

Et nous voilà sur la corde raide! Car que signifie ce futur? S'il désigne simplement une conclusion logique, il est inutile; et s'il signifie un futur temporel, alors l'éternité est mise en rapport avec la durée au moment même où ce rapport est nié. Et inutile de répliquer que l'éternité est contemporaine de tous les temps (M20; 184), car c'est encore la mettre dans la durée et vouloir l'expliquer par elle. Assurément, dans la perspective de l'histoire, de la vie temporelle ou de l'imagination, l'éternité peut être représentée comme à-venir (M20; 164). Mais justement, l'éternité reste inconcevable pour l'imagination ou du point de vue de l'histoire.

Maintenant, supposé que cette représentation pût avoir sa justification, d'une quelconque manière, il ne s'ensuit pas encore que Spinoza ait éprouvé le besoin de spéculer sur le sort de notre âme éternelle après la mort.

Le philosophe ne ment pas, répond A. Matheron, et Spinoza pose comme principe de la théologie que l'obéissance suffit à sauver les ignorants: il faut donc que ceux-ci puissent avoir d'autres vies où, dans des circonstances plus favorables, ils atteindront à la science, qui est le seul salut. Par suite, Spinoza croit à la réincarnation.

Cependant, contrairement à ce que prétend A. Matheron (M20; 149s), la certitude purement morale accordée à ce principe de la théologie ne signifie pas que, sans évidence entière, ce principe soit accepté pourtant comme vrai. Non, elle signifie seulement la probabilité de ce principe, c'est-à-dire sa valeur pratique: les hommes ont plus de chance de parvenir au salut s'ils obéissent et sont persuadés de la valeur de l'obéissance aux préceptes de la vraie religion. (Remarquons d'ailleurs, avec M. Francès (F8; 335), que la signification de ce terme de salut, comme celle des dogmes de la religion universelle ou de la nature de l'éternité de l'âme, reste floue à l'intention du vulgaire, n'y ayant aucune raison que la sincérité du philosophe interdise dans un cas plus que dans l'autre une certaine obscurité ou ambiguïté. Au reste, que la sincérité du philosophe puisse s'interpréter d'une façon plus nuancée, L. Strauss le montre abondamment (S17; 179ss) — cf. aussi CT 2,12,3; S I 75.)

Et supposé même que cette certitude morale se fonde sur une vision prophétique de vies multiples pour chaque individu, le spinozisme n'aurait aucune caution à lui donner. Car, certes, l'essence de chaque chose est, dans la nature extérieure, son conatus. Mais il n'existe pas par contre d'essences hors de l'existence qui puissent, de derrière le monde en quelque sorte, s'efforcer d'entrer dans

l'existence. Le spinozisme ne connaît pas de pures virtualités dynamiques, comme le supposent A. Matheron et d'autres critiques (par ex. M19; 18,56&574s, M21; 370 & D13; 249s). En effet, le conatus est la manière dont les choses expriment la puissance actuelle de Dieu dans l'existence extérieure, il est leur être dans la réalité, de telle façon qu'il n'est plus rien hors d'elle. Quant à l'essence éternelle des choses, elle n'a aucun rapport à la durée, si bien qu'elle ne peut pas tendre non plus à exister dans l'extériorité, étant par ailleurs déjà pure existence ou éternité. En aucune manière l'essence éternelle ne peut donc attendre hors du temps «l'occasion de s'insérer dans le cours du monde», comme dit A. Matheron (M20; 229).

Non, du fait que chaque essence existe nécessairement ou éternellement, il ne suit nullement que toute essence doive se réaliser dans l'existence extérieure; seul l'inverse est vrai, savoir que toute chose réelle dans la durée a sa cause dans une existence éternellement actuelle. Et si tout le réel est effectivement concevable, il ne s'ensuit nullement que tout le concevable se réalise un jour ou l'autre, voire plusieurs fois dans le temps, comme l'imagine A. Matheron (M20; 227). Bref, le système de Spinoza ne soutient pas plus la théorie de la réincarnation que n'importe quelle autre doctrine de la vie après la mort.

Nous ne voyons pas non plus que l'admission par Spinoza d'affections innées ne conforte cette interprétation, comme le pense J. Wetlesen (W6; 89); car il est simplement nécessaire qu'un corps soit affecté pour exister dans le système de la nature.

Enfin nous n'acquiesçons pas non plus aux conclusions de G. Fløistad, qui, après avoir noté justement que l'esprit, la conscience de soi et le genre de connaissance atteint sont identiques au conatus dans la Pensée, en déduit que la science intuitive ou le salut consiste en une identification de l'âme avec le tout, d'où il tire une connaissance universelle de tout ce qui peut lui arriver, si bien qu'en anticipant son avenir, le sage se perçoit activement comme largement le même, ou comme éternel (F6; 45ss). Car ne voit-on pas qu'une telle éternité ne serait toujours qu'un simple mode de la durée?

962* A ceux qui (comme Hegel, confondant pensée et désir ou pensée finale (*Logique* 2,1,3,1c, *Hist. Phil.* 3,2,a2, H12; VI 196 & XX 166ss&178s)) ont cru que le Dieu de Spinoza ne pensait pas, H.G. Hubbeling rappelle fort à propos que non seulement il est constitué par la pensée (qui est l'un de ses attributs), mais qu'il est capable d'amour de soi, l'amour étant un mode de la pensée (H20). Du reste une telle question ne peut se poser que si l'on imagine faussement la substance hors de ses modes. (Cf. aussi W9.)

963* L'opposition entre les joies temporelles et la béatitude éternelle, entre la prudence et la sagesse, a frappé J. Wetlesen, qui cherche à voir chez Spinoza deux stratégies de libération ordonnées à ces deux buts, l'une graduelle et l'autre instantannée, ces deux voies restant incommensurables entre elles et dessinant différemment un même chemin de la sagesse (W6; 305).

Nous verrons cependant qu'il existe un lien réel entre ces aspects apparemment irréconciliables et que la sagesse est effectivement continue, sans quoi l'éthique n'aurait d'ailleurs plus guère de sens, si ce n'est purement relatif. C'est pourquoi aussi nous croyons que H.G. Hubbeling a raison de dire que si le spinozisme est un mysticisme, c'est seulement par sa structure intellectuelle (la «dialectique platonicienne» ou «de l'infini»), et non pas par un fondement sur une expérience sentimentale (H18).

966* Il faut donc insister avec G.H.R. Parkinson et M. Gueroult sur le fait que la science du troisième genre comporte un aspect déductif et ne s'oppose pas sur ce point à la connaissance du second genre (P1; 186ss & G14; II 446ss).

Toutefois il ne se déduit nullement de là, comme le voudrait W. Schmidt, que la science intuitive soit discursive, c'est-à-dire abstraite (S3; 62s). Si les démonstrations sont les yeux de l'intelligence, elles ne constituent pas pour autant son véritable objet. Aussi est-il faux que les modes soient des résultats inertes (S3; 70), négatifs (S3; 82), d'une pure déduction abstraite.

Il ne s'ensuit pas non plus, comme le pense J. Bleiberg, que la science intuitive soit l'aboutissement (ou le processus entier) d'une recherche empirique (B8; 146ss).

E.M. Curley va dans ce sens jusqu'à renverser le rapport que nous voyons entre la raison et l'intuition, en faisant de la première la saisie des fondements universels de la science (des attributs ou de Dieu et des modes infinis) et, de la seconde, la déduction des essences des choses finies, l'expérience étant à l'origine de cette science et intervenant largement dans l'intuition (C11; 56ss).

L'argument est suggestif, mais, outre qu'il ne rend plus compte de l'exemple constant de Spinoza de la recherche de la quatrième proportionnelle (exemple qui, il est vrai, ne peut être parfaitement

adéquat, quoiqu'il reste privilégié), il attribue la connaissance de Dieu à la raison et à l'intuition seulement de manière dérivée, comme son fondement, à l'inverse de ce que dit Spinoza (E 5,27d; S II 297).

966** J. Wetlesen suggère une intéressante comparaison entre cette idée du corps éternel et le concept phénoménologique du corps transcendental (W6; 19).

967* De diverses façons, certains critiques ont souligné la parenté et la solidarité de l'intuition et de la raison (J8; 182s, P1; 186ss, & G14; II 446& 453ss&470ss).

969* E.E. Harris paraît confondre ces deux voies et ne concevoir l'adéquation que dans son sens représentatif, ce qui l'incite à poser une sorte de débordement des idées par rapport à leur objet, l'idée adéquate visant alors l'objet dans la lumière du tout de la nature extérieure (H6; 237ss & H9; 21ss); ce qui, nous le savons, est au contraire le propre des imaginations.

Cette limitation de la pensée à la représentation (et partant, de l'intellect à la raison, voire à l'imagination) conduit à ne plus comprendre Dieu que sous la forme de la totalité, c'est-à-dire d'un mode infini médiat (H6; 244s & H9). C'est ainsi également que L. Brunschvicg, concevant l'adéquation comme synthèse, réduit Dieu à la totalité, et qui pis est, à un tout indépendant de ses parties, si bien que la science intuitive devient la science du tout en soi (B25; 69&116s, cf. aussi C1; 23&41).

969** Concevant Dieu uniquement comme un tout, ou comme un mode infini médiat, et le monde spinoziste comme une simple monadologie, E.E. Harris tente de bloquer ces deux voies en une seule et d'interpréter la différence des modes de connaissance comme une différence de distinction dans la représentation du tout (H10; 128ss). Alors, naturellement, si la sagesse est la conscience de Dieu et de ce qui suit de son essence (H10; 134), il se pose toujours la question de savoir comment l'homme pourrait s'élever à une science exhaustive de la réalité transcendante qui se manifeste en lui; et c'est la possibilité de la sagesse qui devient plus que douteuse.

971* J. Wetlesen préfère expliquer le caractère graduel de la sagesse éternelle par une distinction entre la connaissance intuitive, absolue, et la conscience progressive que nous en prenons (W6; 311).

Il ne nous paraît pas possible cependant de distinguer chez Spinoza l'idée ou la connaissance, d'une part, de la conscience, de l'autre. En outre cette interprétation soustrait encore la sagesse à l'éthique, ou la béatitude à la philosophie, puisqu'il n'y a pas dans le spinozisme de technique de la prise de conscience distincte de celle de l'organisation des idées et, partant, de l'organisation du corps. (Il ne s'agit pas, évidemment, de tomber dans l'autre extrême et de vouloir réduire toute l'éthique à une branche de la seule physique des corps, comme le propose de manière suggestive D.R. Lachterman (L2; 92ss).)

971** L'idée que Spinoza (le fondateur de l'exégèse historique de la Bible) ait pu n'avoir aucun sens de l'historicité de l'homme, comme l'a cru par exemple K. Jaspers (J5; 862ss), constitue donc une totale méprise. Car, que l'absolu soit éternel ne signifie en aucune façon la suppression de l'histoire, mais au contraire sa nécessité. Certes, le temps, l'imaginatinu, la finitude, le mal sont des négations pour la raison. Mais concevoir le négatif comme négatif, ce n'est pas le méconnaître, comme le pense Jaspers, c'est l'expliquer vraiment. Et loin que l'individu disparaisse dans la science intuitive, comme beaucoup l'ont craint, il y est conçu dans son existence nécessaire et la plus réelle, dans sa vie actuelle, si bien que le rationalisme de Spinoza n'exclut rien de son horizon, contrairement à ce que croit cet interprète avec bien d'autres (J5; 891ss).

973* Si l'activité du sage se comprend sous l'attribut de la pensée, essentiellement, cela n'est pourtant pas encore une raison de limiter l'activité à la pensée, comme le fait R.N. Beck, qui distingue la pensée comme le principe d'activité active et les autres attributs comme principes d'activité passive (B5; 9). Cette thèse — comme celle de E.E. Harris que la pensée serait l'activité proprement dite de Dieu, dont le mouvement ne représenterait qu'un degré de perfection inférieur (H7; 110ss) — n'est guère spinoziste sous cette forme, quoiqu'elle touche cependant un trait de la pensée de Spinoza occulté par l'interprétation traditionnelle de son soi-disant *parallélisme absolu*. Et, *dans ce sens*, une affirmation telle que celle de J.B. Wilbur disant que le temps appartient à la perspective de l'extension, tandis que l'éternité est propre à celle de la vraie pensée (W9; 80, cf. aussi M19; 25ss), nous paraît pouvoir se justifier.

Quant à l'étendue, il n'est guère possible de lui donner cette importance,

et si, par exemple, Spinoza dit que nous ne savons pas ce que peut le corps, il indique seulement par là une condition essentielle de notre science des corps et ne cherche pas à nous inciter à nous y consacrer entièrement, comme le pense G. Deleuze (D9; 28s). Déjà H.C.W. Sigwart interprétait le procédé spinoziste d'explication de la vie humaine dans le temps par les affections du corps comme signifiant une prépondérance du corps, voire la dépendance de l'âme par rapport à lui, d'où il conclusit à une inconséquence de Spinoza (S7; 80). De son côté, pour faire de Spinoza un matérialiste, A. Deborin oppose plutôt l'explication naturelle ou mathématique à l'explication morale et anthropomorphique, que l'étendue à la pensée, entre lesquels ce critique veut voir au contraire une dialectique (D3).

973** Ainsi la dissymétrie entre la pensée et les autres attributs — l'une étant plus étendue que les autres, comme le dit Tschirnhaus (et mille autres après lui), ou la première comprenant tous les autres, comme l'exprime plus adéquatement H.H. Joachim (J8; 137) — ne pose-t-elle plus de problème particulier. Et il n'est pas étonnant même que Spinoza conçoive que les différents modes d'une même chose dans des attributs différents aient différentes idées dans la pensée (Ep 66; S IV 280). En effet, comme chaque attribut se conçoit par soi, il y a dans la pensée une conception différente et autonome pour chacun. Ce qui n'empêche pas que, en tant que Dieu s'exprime comme pensée, toutes ces conceptions deviennent des modes de la pensée, qui s'expliquent par elle; car alors les autres attributs n'apparaissent plus directement comme tels.

975* O. Brunet remarque fort justement que le beau ou le plaisir de la contemplation a pour condition chez Hume la correspondance de structure entre l'objet et l'esprit, de telle sorte que ce dernier jouit de sa propre activité dans la contemplation (B18; 530s).

Chap. M

1004* Chaque philosophie authentique comporte donc, sinon une théorie de la différence des philosophies, du moins la puissance de s'expliquer sa singularité dans la diversité des vérités.

Ainsi, F. Brunner a montré que le néoplatonisme pouvait rendre compte de la diversité des philosophies à partir de son propre point de vue en distinguant la vérité, en tant que qualité inhérente aux philosophies, de la source de toute pensée au delà d'elles. En effet, grâce à cette distinction, il est possible de respecter la diversité historique des philosophies et des vérités, en accordant à chacune d'elles le droit de manifester la totalité du réel, sans pour autant renoncer à l'unité, qui est définie comme dépassant toute intelligence ou toute philosophie, en dépit de sa tendance à se manifester sous plusieurs formes ou dans plusieurs vérités (B23; 313s).

Il est vrai que cette solution se propose encore comme la vérité des vérités, de sorte qu'en élevant au-dessus des autres une forme de pensée particulière (celle du néoplatonisme justement), elle réduit la thèse de la pluralité des vérités à une simple hypothèse de travail provisoire, destinée à être dépassée. Pourtant, il est vrai aussi que le piège de la réduction de la diversité à l'unité dans le point de vue totalitaire d'où s'expliquerait cette diversité peut être déjoué dans la mesure où cette solution se pose elle-même ironiquement comme sujette à être dépassée (B23; 315), si bien qu'elle échappe à la contradiction en l'intériorisant. Ce qui n'empêche pas du reste qu'une telle solution ne peut devenir effective que dans un dialogue concret (c'est-à-dire dans cette mise en question de soi par les autres vérités historiques que la reconnaissance de leur multiplicité implique (B23; 306)).

Peut-on dans ces conditions concevoir les philosophies comme des moyens — indispensables mais non définitivement adéquats à leur fin — d'exprimer la vérité silencieuse (B22; 203ss)? Oui, dirions-nous, si ce silence n'est pas la vérité transcendant toute philosophie et indépendante de ses expressions particulières, si, comme l'écrit F. Brunner; «ce n'est pas malgré les philosophies ni contre elles qu'il faut affirmer ce silence premier, mais avec elles et en elles, sinon il n'y a pas de vérité, il n'y a pas de philosophie parfaite et il n'y a pas de conciliation possible de l'histoire de la philosophie et de la philosophie.»

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Abréviations:

Revues:

C	Chronicon Spinozanum, La Haye
CS	Cahiers Spinoza, Paris
EA	Etudes anglaises. Grande-Bretagne - Etats-Unis, Paris
EP	Les Etudes Philosophiques, Paris
I	Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences, Oslo
JHP	Journal of the History of Philosophy, La Jolla, Cal.
KS	Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift, Berlin
M	Mind. A Quarterly Review of Philosophy, Oxford
P	Philosophy. The Journal of The Royal Institute of Philosophy, London
PAS	Proceedings of the Aristotelian Society, London
PBA	Proceedings of the British Academy, London
PPR	Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal. Buffalo
PQ	The Philosophical Quarterly, St Andrews
PR	The Philosophical Review, Ithaca, N Y
PS	Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, Dordrecht & Boston
RF	Rivista di Filosofia, Torino
RFD	Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Roma & Milano
RIP	Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles
RM	The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly, Washington, D.C.
RMM	Revue de Métaphysique et de Morale, Paris
RP	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, Paris
RPR	Raison Présente, Paris.
RS	Revue de Synthèse, Paris
RSF	Rivista Critica di Storia della Filosofia, Firenze
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne
TM	The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Enquiry, LaSalle, Illinois
TP	Tijdschrift voor Philosophie, Leuwen & Utrecht
V	Vivarium. A Journal for Medieval Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages, Assen
ZPP	Zeitschrift für Philosophische Forschung, Meisenheim/Glan

Ouvrages collectifs:

Ba	R. Bayer (éd.), *L'Unité de la Science; la Méthode et les Méthodes. Travaux du IX^e Congrès international de Philosophie.* Vol. V. Paris, 1937.
Br	*Métaphysique, Histoire de la Philosophie. Recueil d'Etudes offert à Fernand Brunner.* Neuchâtel, 1981.
CaPM	Spinoza: *Œuvres complètes.* trad. R. Caillois, M. Francès & R. Misrahi. Paris, 1954

Ch	V. C. Chappell (éd.), *Hume: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, Indiana, 1966.
Cif	*Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. Vol. 12. Firenze, 1961.
Ed	P. Edwards (éd.), *The Encyclopedia of Phylosophy*. New York, 1967.
Ef	*Encyclopédie française*. t. 19, Paris, 1957.
EiJ	*Entretiens in Jerusalem on Spinoza — his Thought and Work*. The International Institute of Philosophy, Jerusalem, 1977.
Gr	*M.* Grene (éd.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame, Indiana, 1979[2].
Gue	*Hommage à Martial Guerault. L'Histoire de la Philosophie: ses Problèmes, ses Méthodes*. Paris, 1964.
He	S. Nessing (éd.), *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit*. La Haye, 1962[2].
Hes	S. Nessing (éd.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*. London, Henley & Boston, 1978.
HuBa	G. Huber (éd.), *Philosophie une Christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth*. Basel & Stuttgart, 1960.
LiKi	D. W. Livingston & J. T. King (éd.), *Hume. A Re-evaluation*. New York, 1976.
Mo	G. P. Morice (éd.), *David Hume. Bicentenary Papers*. Edinburgh, 1977.
Pe	D. F. Pears (éd.), *David Hume. A Symposium*. London, 1963.
Per	Ch. Perelman (éd.), *Philosophie et Méthode. Actes du Colloque de Bruxelles*. Bruxelles, 1974.
ShBi	R. W. Shahan & J. I. Biro (éd.), *Spinoza: New Perspectives*. Norman, Oklahoma, 1978.
SoSt	L. Sonntag & N. Stolte (éd.), *Spinoza in Neuer Sicht*. Meisenheim, 1977.
Tic	*Proceedings of the Tenth International Congress of Phliosophy*. Vol. 1. Amsterdam, 1949.
ToMo	W. B. Todd (éd.), *Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*. Edinburgh & Austin, 1974.
vdB	van der Bend (éd.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. Assen, 1974.
Wet	J. Wetlesen (éd.), *Spinoza's Philosophy of Man*. Oslo, Bergen & Tromsö, 1977.
Wi	J. B. Wilbur (éd.), *Spinoza's Metaphysics*. Assen & Amsterdam, 1976.

*Les renvois aux notes sont indiqués entre deux traits obliques.

A 1 AARON R. I. *Hume's Theory of Universals*. PAS 42, 1942. / 142*, 589* /

2 ALEXANDER Bernhard *Spinoza és a pszichoanalizis (Spinoza und die Psychoanalyse)*. C 5, 1927. / 959* /

3 ALQUIE Ferdinand *Le Savoir philosophique*. in Ef. Paris, 1957. / 4*, 4** /

4 — *Signification de la Philosophie*. Paris, 1971. / 4* /

5 ANDERSON Robert Fendel *Hume's First Principles*. Lincoln, 1966. / 476* /

6 — *The Location, Extension, Shape, and Size of Hume's Perceptions*. in LiKi. New York, 1976. / 475* /

7 APPUNN Charles *Spinoza*. Paris, 1927. / 869* /

8 ARDAL Páll S. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh, 1966. / 647*, 665*, 687* /

9 — *Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume's* Treatise. in LiKi. New York, 1976. / 687* /

10 — *Convention and Value*. in Mo. Edinburgh, 1977. / 589* /

11 ATKINSON R. F. *Hume on «Is» and «Ought»: A Reply to Mr. MacIntyre*. in Ch. Notre Dame, 1966. (rééd. de PR 70, 1961.) / 667* /

A
12 AYER Alfred J. *The Foundations of Empirical Knowledge.* New York, 1940. / 259** /

B 1 BAENSCH Otto *Ewigkeit und Dauer bei Spinoza.* KS 32—1, 1927. / 961* /
2 BALTHASAR N. *L'Immortalité consciente de l'Ame humaine et la Mortalité du Corps de l'Homme chez Spinoza.* TP 3—1, 1941. / 961* /
3 BARATONO Aldechi *L'Unità di Spinoza.* RF 18—3, 1927. / 498** /
4 BAYLE Pierre *Dictionnaire historique et critique.* éd. Des Maizeaux, 4 vol. Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht, 1740. / 20*** /
5 BECK Robert N. *The Attribute of Thought.* in Wl. Assen & Amsterdam, 1976. / 973* /
6 BENNETT Jonathan *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes.* Oxford, 1971. / 51*, 452*, 591* /
7 BERKELEY George *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne.* éd. A. A. Luce and T. E. Jessop. 5 vol. London, Edinburgh, 1952-57. / 521* /
8 BLEIBERG Jacob *Ueber den Begriff der Intuition bei Spinoza.* in Be. Paris, 1937. / 966* /
9 BLONDEL Maurice *Dialogues avec les Philosophes. Descartes - Spinoza - Malebranche - Pascal - Saint Augustin.* Paris, 1966. / 869* /
10 BOATRIGHT John R. *Hume's Account of Moral Sentiment.* RIP, 1972—1-2. / 460*** /
11 BOSS Gilbert *Hume et Spinoza; la Philosophie et la Superstition.* RTP, 1975—3. / 744* /
12 — *«I promise»; les Fonctions du Langage chez Hume et Austin.* RTP 110—1, 1978. / 589*, 772*, 878* /
13 BREHIER Emile *Histoire de la Philosophie.* Paris, 1968. / 37**, 961* /
14 BRETON Stanislas *Spinoza; Théologie et Politique.* Paris, 1977. / 906* /
15 — *Spinoza, l'Imaginaire et l'Admirable.* in Br. Neuchâtel, 1981. / 929* /
16 BRUCAR I. *Spinoza und die Ewigkeit der Seele.* in He. La Haye, 1962^{2}. / 961* /
17 BRUNET Olivier *David Hume. La Signification de sa Pensée.* EA 7, 1954. / 16**, 380* /
18 — *Philosophie et Esthétique chez David Hume.* Paris, 1965. / 380*, 406*, 648**, 975* /
19 BRUNIUS Teddy *David Hume on Criticism.* Uppsala, 1952. / 406* /
20 BRUNNER Constantin *Die Attribute.* in SoSt. Meisenheim, 1977. (Extrait de *Materialismus und Idealismus.* Potsdam, 1928.) / 35* /
21 BRUNNER Fernand *De L'Unité de la Vérité.* in HuBa. Basel & Stuttgart, 1960. / 6* /
22 — *Histoire de la Philosophie et Philosophie.* in Gue. Paris, 1964. / 4**, 1004* /
23 — *Histoire de la Philosophie et Philosophie.* RTP, 1972—5. / 1004* /
24 BRUNSCHVICG Léon *L'Expérience humaine et la Causalité physique.* Paris, 1922. / 205* /
25 — *Spinoza et ses Contemporains.* Paris, 1951 (1971^{5}). / 419*, 750*, 909*, 969* /
26 BURTON John Hill *Life and Correspondence of David Hume.* Edinburgh, 1846. / 16** /
27 BUTLER Ronald J. Distinctiones rationis, *or the Cheshire Cat which Left its Smile Behind it.* PAS 76, 1976. / 142* /

C 1 CAILLOIS Roland *Introduction aux Œuvres complètes de Spinoza.* in CaFM, Paris, 1954. / 989* /
2 CAPALDI Nicholas *Hume's Theory of the Passions.* in LiKl. New York, 1976. / 887* /
3 CASTIGNONE Silvana *Diritto naturale e Diritto positivo in David Hume.* RFD 39, 1962. / 729* /
4 CAUJOLLE-ZASLAWSKY Françoise *L'Interprétation du Scepticisme comme Philosophie du Doute religieux.* RTP 1977—2. / 877* /
5 CHISHOLM Roderick M. *On the Observability of the Self.* PPR 30—1, 1969. / 657* /
6 CHRISTOFF Daniel *Le Penser et l'«Impensé» dans la Réception des Textes philosophiques.* in Br. Neuchâtel, 1981. / 10* /
7 CLARK R. Jerald *Chisholm and Hume on observing the Self.* PPR 33—3, 1973. / 657* /
8 CONDILLAC Etienne de *Œuvres complètes.* Paris, 1821-1622. / 18*, 898* /
9 CRAMER Konrad *Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinozainterpretation.* ZPF 31—4, 1977. / 894* /
10 CURLEY E. M. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation.* Cambridge, Massachusetts, 1969. / 20***, 320*, 333* /
11 — — *Experience in Spinoza's Theory of Knowledge.* in Gr. Notre Dame, 1979[2]. / 966* /
12 — *Spinoza's Moral Philosophy.* in Gr. Notre Dame, 1979[2]. / 791* /

D 1 DAL PRA Mario *L'Astrazione nella Filosofia di Hume.* RSF 22—4, 1967. / 460* /
2 DARBON André *Etudes spinozistes.* Paris, 1948. / 313* /
3 DEBORIN A. *Spinozismus und Materialismus.* C 5, 1927. / 973* /
4 DE DIJN H. *The Possibility of an Ethic in a Deterministic System like Spinoza's.* in Wet. Oslo, Bergen & Tromsø, 1977. / 946* /
5 DELBOS Victor *Le Spinozisme.* Paris, 1950. / 73*, 679*, 861*, 869* /
6 DELEULE Didier *Hume et la Naissance du Libéralisme économique.* Paris, 1979. / 618*, 916** /
7 DELEUZE Gilles *Spinoza et le Problème de l'Expression.* Paris, 1968. / 114*, 179*, 330*, 342*, 420*, 961* /
8 — *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume.* Paris, 1980[3]. / 457*, 648**, 708* /
9 — *Spinoza. Philosophie pratique.* Paris, 1981[2]. / 420*, 973* /
10 DE RUVO Vicenzo *Il Problema della Verità da Spinoza a Hume.* Padova, 1970[2]. / 819* /
11 DESCARTES René *Œuvres Philosophiques.* éd. F. Alquié. Paris, 1963-1973. / 263*, 496*, 521* /
12 DILTHEY Wilhelm *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.* in «Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften», vol. 2, Leipzig & Berlin, 1914. / 313* /
13 DONAGAN Alan *Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics.* in Gr. Notre Dame, 1979[2]. / 901* /
14 — *Spinoza's Proof of Immortality.* in Gr. Notre Dame, 1979[2]. / 961* /
15 DOZ André *Remarques sur les Onze Premières Propositions de l'Ethique de Spinoza.* RMM, 1978—2. / 898* /
16 — *Réponse à Mlle Dreyfus à propos du Spinoza de Martial Guerault.* CS 3, 1980. / 898* /
17 DUFOUR-KOWALSKA Gabrielle *L'Origine: L'Essence de l'Origine; l'Origine selon l'«Ethique» de Spinoza.* Paris, 1973. / 795** /

D

18 DUFRENNE Mikel *Dieu et l'Homme dans la Philosophie de Spinoza.* in «L'Homme, Métaphysique et Conscience de Soi.» Neuchâtel, 1948. / 961* /

19 DUNIN BORKOWSKI Stanislaus von *Spinoza.* 4 vol. Münster i. W., 1933-1936. / 16** /

E 1 EARLE William A. *The Ontological Argument in Spinoza.* in Gr. Notre Dame, 1979^{2}. (rééd. de PPR 11, 1951.) / 892* /

2 — *The Ontological Argument in Spinoza: Twenty Years Later.* in Gr. Notre Dame, 1979^{2}. / 892* /

3 EISENBERG Paul D. *How to Understand* De Intellectus Emmendatione. JHP 9—2, 1971. / 619* /

4 ERDMANN J. E. *Die Grundbegriffe des Spinozismus.* in «Vermischte Aufsätze», Leipzig, 1848. / 35* /

F 1 FLEW Antony *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Inquiry.* London, 1961. / 19*, 288*, 296*, 556*, 589*, 591* /

2 — *On the Interpretation of Hume.* P 38, 1963. / 667* /

3 — *«Not Proven» — At Most.* in Ch. Notre Dame, 1966. / 667* /

4 — *Infinite Divisibility in Hume's* Treatise. in LiKi. New York, 1976. / 378* /

5 FLØISTAD Guttorm *Mind and Body in Spinoza's Ethics.* in Wet. Oslo, Bergen & Tromsø, 1977. / 961* /

6 — *Reality or Perfection.* in Hes. London, Henley & Boston, 1978. / 794** /

7 — *Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics.* in Gr. Notre Dame, 1979^{2}. (rééd. de 112, 1969.) / 325*, 583*, 769** /

8 FRANCÈS Madeleine *La Liberté politique, selon Spinoza.* RP 148—3, 1958. / 961* /

9 FREUDENTHAL J. *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart, 1904. / 16** /

10 FRIEDMANN Georges *Leibniz et Spinoza.* Paris, 1962^{2}. / 919* /

G 1 GASKIN J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion.* London & Basingstoke, 1978. / 589*, 880* /

2 GEBHARDT Carl *Rembrandt und Spinoza.* KS 32—1, 1927. / 16** /

3 — *Spinoza. Vier Reden.* Heidelberg, 1925. / 16** /

4 — (éd.) *Spinoza — Lebensbeschreibungen und Gespräche (Jelles, Lucas, Kortholt, Bayle, Colerus, Stolle-Hallmann). (Baruch de Spinoza, Sämtliche Werke in sieben Bänden.* vol. VII.) Hamburg, 1977^{2}. / 16** /

5 GILSON Etienne *Index scolastico-cartésien.* Paris, 1979^{2}. / 88* /

6 GOLDSCHMIDT Victor *Remarques sur la Méthode structurale en Histoire de la Philosophie.* in Br. Neuchâtel, 1981. / 10** /

7 GOUHIER Henri *L'Histoire et sa Philosophie.* Paris, 1952. / 9***, 10* /

8 — *La Philosophie et ses Publics.* in Per. Bruxelles, 1974. / 9*** /

9 GRANGER Gilles Gaston *Sur la Connaissance philosophique.* RIP, Paris, 1959. / 4** /

10 GREEN Thomas Hill *General Introduction to the Philosophical Works of David Hume.* in «David Hume. The Philosophical Wozkss», éd. T. H. Green & T. H. Grose, London, 1886. / 657* /

11 GROOS Karl *Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie.* Leipzig, 1924. / 6** /

12 GUEROULT Martial *Logique, Architectonique et Structures constitutives des Systèmes philosophiques.* in EI. Paris, 1957. / 10* /

13 — *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz.* Hildesheim & New York, 1970. / 330* /

G Gueroult M.
14 — *Spinoza. I: Dieu. II: L'Ame.* Paris 1961 & 1974. / 68*, 73*, 101*, 259*, 342*, 359**, 871*, 420*, 498*, 544*, 792*, 894*, 898*, 901**, 902*, 904*, 969*, 987* /
15 — *Le «Spinoza» de Martial Gueroult.* RP 167—3, 1977. / 326* /
16 — *Dianoématique. II: Philosophie de l'Histoire de la Philosophie.* Paris, 1979. / 8*, 8**, 9*, 9** /
17 GUZZO Augusto *Il Pensiero di Spinoza.* Torino, 1964². / 673*, 855*, 911*, 961* /

H 1 HAMELIN Olivier *Essai sur les Eléments principaux de la Représentation.* Paris, 1952. / 226* /
2 HAMPSHIRE Stuart *Spinoza's Theory of Human Freedom.* TM 55—4, 1971. / 956* /
3 — *Two Theories of Morality.* Oxford, 1977. / 498** /
4 — *Spinoza and the Idea of Freedom.* in Gr. Notre Dame, 1979². (rééd. de PBA 46, 1960.) / 684*, 959* /
5 HARDIN C. L. *Spinoza on Immortality and Time.* in ShBi. Norman, 1978. / 961* /
6 HARRIS Errol E. *Salvation from Despair; A Reappraisal of Spinoza's Philosophy.* La Haye, 1973. / 498**, 542*, 679*, 869*, 907*, 961*, 969* /
7 — *The Order and Connection of Ideas.* in vdB. Assen, 1974. / 973* /
8 — *The Body—Mind Relation.* in Wi. Assen & Amsterdam, 1976. / 969* /
9 — *Finite and Infinite in Spinoza's System.* in Hes. London, 1978. / 966* /
10 — *The Essence of Man and the Subject of Consciousness.* in Wet. Oslo, Bergen & Tromsø, 1978. / 969** /
11 HASEROT Francis S. *Spinoza's Definition of Attribute.* PR 62—4, 1953. / 35* /
12 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich *Werke.* éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel, 20 vol. Frankfurt, 1971. / 4**, 24*, 428*, 911*, 962* /
13 HEIDEGGER Martin *Der Satz vom Grund.* Pfullingen, 1971. / 216* /
14 HENDEL Charles W. *Studies in the Philosophy of David Hume.* Indianapolis, 1963. / 19*, 132*, 396*, 568**, 589*, 591*, 647* /
15 HESSING Siegfried *Freud et Spinoza.* RP 167—2, 1977. / 959* /
16a HOBBES Thomas *Opera philosophica quae latine scripsit omnia.* éd. G. Molesworth, 5 vol. Londoni, 1839. / 326*, 707* /
16b — *The English Works.* éd. W. Molesworth, 10 vol. London, 1839. / 287*, 632*, 699*, 803* /
17 HÖFFDING Harald *Die Verflechtung der Probleme in Spinozas Philosophie.* KS 32—1, 1927. / 497* /
18 HUBBELING H. G. *Logic and Experience in Spinoza's Mysticism.* in vdB. Assen, 1974. / 963* /
19 — *La Méthode axiomatique de Spinoza et la Définition du Concept de Dieu.* RPR 43, 1977. / 365* /
20 — *Hat Spinozas Gott (Selbst-)Bewusstsein?* ZPF 31—4, 1977. / 962* /
21 — *Spinoza.* Freiburg & München, 1978. / 16** /
22 — *The Logical and Experiential Roots of Spinoza's Mysticism — an Answer to Jon Wetlesen.* in Hes. London, Henley & Boston, 1978. / 43* /
23 HUDSON W. D. *Hume on Is and Ought.* PQ 14, 1964. / 667* /
24 HUNTER Geoffrey *Hume on Is and Ought.* P 37, 1962. / 887* /
25 — *A Reply to Professor Flew.* P 38, 1963. / 667* /

H
26 HUSSERL Edmund *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transcendentale Phaenomenologie.* La Haye, 1954. / 556* /
27 HUTCHESON Francis *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue.* London, 1725. / 670*, 707* /

J 1 JACOBI Friedrich Heinrich *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.* Ulm, 1795. / 287* /
2 — *Spinoza Büchlein.* in «Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik» éd. F. Mauthner. München, 1912. / 287* /
3 JACOBS Wilhelm G. *Faktizität und System. Überlegungen zu Spinozas «Ethik».* ZPF 31—4, 1977. / 906** /
4 JACOBSON Nolan Pliny *Gotama Buddha et David Hume.* RP, Paris, 1966—2. / 17* /
5 JASPERS Karl *Die Grossen Philosophen.* München, 1957. / 769*, 971** /
6 JESSOP T. E. *Some Misunderstandings of Hume.* RIP, 1952—2. / 130* /
7 — *Hume: Philosopher or Psychologist? A Problem of Exegesis.* RSF 22—4, 1967. / 130*, 225*, 556* /
8 JOACHIM Harold N. *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata).* Oxford, 1901. / 35**, 333**, 544*, 894*, 901***, 911*, 961*, 967*, 973** /
9 JONES Peter *Strains in Hume and Wittgenstein.* in LiKi. New York, 1976. / 647* /
10 JUHG Gertrud *Die Affektenlehre Spinozas. Ihre Verflechtung mit dem System und ihre Verbindung mit der Überlieferung.* KS 32—1, 1927. / 325* /

K 1 KANT Immanuel *Werke.* éd. W. Weischedel, 12 vol. Frankfurt, 1968. / 205*, 289* /
2 KEMP J. *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume.* London, 1970. / 781*** /
3 KEMP SMITH Norman *Hume's Dialogues concerning Natural Religion.* éd. et introd. N. Kemp Smith. Oxford, 1935. / 843* /
4 — *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines.* London, 1941. / 20***, 130*, 647*, 916* /
5 KHAMARA E. J. & MACNABB D. G. C. *Hume and his Predecessors on the Causal Maxim.* in Mo. Edinburgh, 1977. / 215* /
6 KING James T. *The Place of the Language of Morals in Hume's Second* Enquiry. in LiKi. New York, 1976. / 775*, 781* /
7 KNEALE Martha *Eternity and Sempiternity.* PAS 69, 1969. / 961* /
8 KOLAKOWSKI Leszek *The two Eyes of Spinoza.* in Gr. Notre Dame, 1979[2]. (trad. par O. Swan de «Dwoke Oczu Spinozy», *Antynome Wolnosci*.) / 955* /

L 1 LACHIÈZE-REY Pierre *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza.* Paris, 1932. / 898* /
2 LACHTERMAN David R. *The Physics of Spinoza's* Ethics. in 8hBi. Norman, 1978. / 971* /
3 LAIRD John *Hume's Philosophy of Human Nature.* London, 1932. / 20*** /
4 — *Hume's Account of Sensitive Belief.* M 48, 1939. / 527* /
5 — *Impressions and Ideas: A note on Hume.* M 52, 1943. / 585* /
6 LAUENER Henri *Hume und Kant: eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren.* Bern & München, 1969. / 289* /

L

7 LEIBNIZ Gottfried Wilhelm *Philosophischer Briefwechsel*. in «Sämtliche Schriften und Briefe», éd. Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 2-I. Darmstadt, 1926. / 961* /

8 — *Discours de Métaphysique*. éd. H. Lestienne. Paris, 1975. / 380*, 819* /

9 LEROY André-Louis *La Critique et la Religion chez David Hume*. Paris, 1929. / 646*, 886** /

10 — *Les Procédés du Bon Sens et la Méthode de la Science de l'Homme pour David Hume*. in Ba. Paris, 1937. / 594* /

11 — *L'Idée de Nature humaine d'après David Hume*. in Tic. Amsterdam, 1949. / 457* /

12 — *Statut de l'Objet extérieur dans la Philosophie de Hume*. RIP, 1952—2. / 556* /

13 — *David Hume*. Paris, 1958. / 646*, 658* /

14 — *Le Rôle de David Hume dans la Philosophie moderne*. RSF 22—4, 1967. / 646* /

15 LEVY-BRUHL Lucien *L'Orientation de la Pensée philosophique de David Hume*. RMM, 1909. / 409* /

16 LIBERA Alain de *A propos de quelques Théories logiques de Maître Eckhart: Existe-t-il une Tradition médiévale de la Logique néoplatonicienne?* RTP 113-1, 1981. / 359* /

17 LIVINGSTON Donald W. *Hume's Historical Theory of Meaning*. in LiKl. New York, 1976. / 556*, 928* /

18 LOCKE John *An Essay Concerning Human Understanding*. éd. P. H. Nidditch. Oxford, 1975. / 150*, 647*, 803* /

M 1 MACHEREY Pierre *Hegel ou Spinoza*. Paris, 1979. / 428*, 869* /

2 MACHIAVELLI Niccolò *Opere politiche*. éd. M. Puppo. Firenze, 1969. / 729** /

3 MACINTYRE A. C. *Hume on «is» and «Ought»*. in Ch. Notre Dame, 1966. (rééd. de PR 68, 1959.) / 867* /

4 MACNABB D. G. C. *David Hume; his Theory of Knowledge and Morality*. London, 1951. / 20**, 226*, 409*, 475*, 569*, 593*, 648*, 857*, 708*, 765* /

5 — *Hume, David*. in Ed, Vol. 4. New York, 1967. / 226*, 385* /

6 — *Michotte and Hume on Mechanical Causation*. in ToMo. Edinburgh & Austin, 1974. / 258* /

7 MAÏMONIDE (Moseh ben Maimoun) *Le Guide des Egarés. Traité de Théologie et de Philosophie*. Trad. S. Munk, 3 vol. Paris, 1960. / 835* /

8 MALEBRANCHE Nicolas *Œuvres complètes*. éd. A. Robinet et al. 20 vol. Paris, 1958-67. / 20***, 239* /

9 MALET André *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée biblique*. Paris, 1966. / 259*, 827* /

10 — *La Religion de Spinoza au Point de Vue chrétien*. RS 89-91, 1978. / 827* /

11 MALHERBE Michel *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris, 1976. / 406*, 457*, 708*, 916** /

12 — *Le Problème de l'Identité dans la Philosophie sceptique de David Hume*. RIP, 1976—1-2. / 657* /

13 — *L'Empirique et le Transcendantal dans les Philosophies de Hume et de Kant*. RMM, 1978—4. / 897* /

14 — *Kant ou Hume ou la Raison et le Sensible*. Paris, 1980. / 708*, 916** /

15 MARION Jean-Luc *Le Fondement de la* Cogitatio *selon le* De Intellectus Emendatione. *Essai d'une Lecture des paragraphes 104-105*. EP, 1972—3. / 420* /

M

16 MARK Thomas Carson Ordine geometrico demonstrata: *Spinoza's Use of the Axiomatic Method.* RM 29—2, 1975. / 365*, 769* /

17 — *Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas.* in ShBl. Norman, 1978. / 330*, 335* /

18 MARTINETTI Piero *Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti.* RF 18—3, 1927. / 37**, 313** /

19 MATHERON Alexandre *Individu et Communauté chez Spinoza.* Paris, 1969. / 644*, 961*, 973* /

20 — *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza.* Paris, 1971. / 833*, 961* /

21 — *Remarques sur l'Immortalité de l'Ame chez Spinoza.* EP, 1972—3. / 961* /

22 — *L'Anthropologie spinoziste?* RS 89-91, 1978. / 789* /

23 MAUNO Constance *Hume's Treatment of Simples.* PAS 35, 1935. / 94* /

24 — *On the Nature and Significance of Hume's Scepticism.* RIP, 1952—2. / 404* /

25 METZ Rudolf *David Hume; Leben und Philosophie.* Stuttgart, 1929. / 397**, 556*, 647*, 762* /

26 MICHAUD A. *Remarques sur le Phénoménalisme et l'Atomisme de D. Hume.* EP, 1973—1. / 556* /

27 MICHOTTE A. *La Perception de la Causalité.* Louvain, 1946. / 258* /

28 MISRAHI Robert *Spinoza face au Christianisme.* RP 167—2, 1977. / 961* /

29 — *La Possibilité théorique et pratique de l'Ethique dans le Système de Spinoza.* RS 89-91, 1978. / 791* /

30 MOREAU Joseph *Spinoza et le Spinozisme.* Paris, 1971. / 680*, 961* /

31 — *Le Paradoxe socratique.* RTP 110—3, 1978. / 680* /

32 MOREAU Pierre-François *Spinoza.* Paris, 1975. / 356* /

33 MOSSNER E. C. *Philosophy and Biography: The Case of David Hume.* PR 59, 1950. / 16* /

34 — *The Life of David Hume.* Edinburgh, 1954. / 16** /

35 — *The Enigma of Hume.* M 45, 1936. / 843* /

36 — *Hume and the Legacy of the «Dialogues».* in Mo. Edinburgh, 1977. / 843* /

37 MUGNIER-POLLET Lucien *La Philosophie politique de Spinoza.* Paris, 1976. / 537**, 717* /

38 MURALT André de *La Structure de la Philosophie Politique moderne. D'Occam à Rousseau.* in «Souveraineté et Pouvoir», Cahiers de la RTP, Genève, Lausanne & Neuchâtel, 1978. / 718* /

N 1 NAESS Arne *Is Freedom consistent with Spinoza's Determinism.* in vdB. Assen, 1974. / 928** /

2 — *Spinoza's Finite God.* RIP 135, 1981. / 911* /

3 NATHAN George J. *Hume's Immanent God.* in Ch. Notre Dame, 1966. / 886* /

4 NEILL William H. D. *Some Attacks on Causality prior to Hume.* V 4, 1966. / 206* /

5 NEU Jerome *Emotion, Thought and Therapy.* London & Henley, 1977. / 644* /

6 NOXON James *Hume's Agnosticism.* PR 73, 1964. / 843*, 886* /

7 — *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods.* Oxford, 1973. / 19* /

8 — *Remembering and Imagining the Past.* in LiKl. New York, 1976. / 568* /

P 1 PARKINSON G. H. R. *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford, 1954. / 73*, 263*, 274*, 330*, 792*, 961*, 966*, 967* /
2 — *Language and Knowledge in Spinoza*. I 12, 1969. / 769** /
3 — *Being and Knowledge in Spinoza*. in vdB. Assen, 1974. / 901** /
4 — *«Truth Is Its Own Standard»: Aspects of Spinoza's Theory of Truth*. in ShBi. Norman, 1978. / 333* /
5 PASCAL Blaise *Pensées*. éd. J. Chevalier. Paris, 1962. / 803* /
6 PASSMORE J. A. *Hume's Intentions*. London, 1980[3]. / 94*, 226*, 385*, 867* /
7 — *Hume and the Ethics of Belief*. in Mo. Edinburgh, 1977. / 304* /
8 PASTORE Annibale *Il Principio del Metodo sperimentale nella Filosofia di Spinoza*. RF 18—3, 1927. / 325* /
9 PEARS D. F. *Hume's Empiricism and Modern Empiricism*. in Pe. London, 1963. / 386* /
10 — *Hume on Personal Identity*. in Pe. London, 1963. / 847* /
11 PEIRCE Charles Sanders *Hume on Miracles*. in «Collected Papers of Charles Sanders Peirce» éd. C. Hartshorne & P. Weiss, vol. 6. Cambridge, Mass., 1935. / 288* /
12 PENELHUM Terence *Hume on Personal Identity*. PR 64, 1955. / 610* /
13 — *Hume*. London & Basingstoke, 1975. / 566*, 610*, 847* /
14 PIAGET Jean *La Construction du Réel chez l'Enfant*. Neuchâtel, 1971[5]. / 258* /
15 PLOTIN *Ennéades*. V. éd. trad. É. Bréhier. Paris, 1966. / 37* /
16 POPKIN Richard N. *David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism*. PQ 1, 1951. / 877* /
17 POPPER Karl *Logik der Forschung*. Tübingen, 1969[3]. / 220* /
18 — *The Open Society and its Enemies*. London, 1945. / 229* /
19 — *Conjectural Knowledge: my Solution of the Problems of Induction*. RIP, 1971—1-2. / 220* /
20 PRÉPOSIET Jean *Spinoza et la Liberté des Hommes*. Paris, 1967. / 74* /
21 — *Bibliographie spinoziste*. Paris, 1973. / 16** /
22 PRICE H. H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940. / 507*, 511*, 527*, 657*, 917* /
23 — *The Permanent Significance of Hume's Philosophy*. P 15—1, 1940. / 252* /
24 PRICE John Vladimir *The Ironic Hume*. Austin, Texas, 1965. / 889* /
25 PROCLOS *Eléments de Théologie*. trad. J. Trouillard. Paris, 1965. / 342* /

R 1 REID Thomas *The Works of Thomas Reid*. éd. S. Etheridge, 4 vol. Charlestown, Mas., 1813-16. / 51*, 138*, 168*, 292*, 656*, 761* /
2 RICE Lee C. *Methodology and Modality in the First Part of Spinoza's Ethics*. in vdB. Assen, 1974. / 911* /
3 RICHARDS Thomas J. *Hume's Two Definitions of «Cause»*. PQ 15, 1965. / 460** /
4 RICŒUR Paul *Histoire et Vérité*. Paris, 1955. / 6* /
5 ROBINSON J. A. *Hume's Two Definitions of «Cause»*. PQ 12, 1962. / 460** /
6 — *Hume's Two Definitions of «Cause» Reconsidered*. in Ch. Notre Dame, 1966. / 460** /
7 ROBINSON Lewis *Kommentar zu Spinozas Ethik*. Leipzig, 1928. / 114*, 428*, 496*, 911* /
8 ROBISON Wade L. *David Hume: Naturalist and Meta-sceptic*. in LiKi. New York, 1976. / 248* /
9 RÖD Wolfgang *Spinozas Idee der Scientia Intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption*. ZPF 31—4, 1977. / 313*, 642* /

R
10 RUSSELL Bertrand *A History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. New York, 1945. / 205*, 226*, 762* /

S 1 SAVAN David *Spinoza and Language*. PR 67, 1958. / 769** /
2 SCHELLING Friedrich Wilhelm J. von *Werke. Auswahl in drei Bänden*. éd. O. Weiss. Leipzig, 1907. / 103* /
3 SCHMIDT Wolfgang *Intuition und Deduktion. Untersuchungen zur Grundlegung der Philosophie bei Spinoza*. in K. Peter, W. Schmidt, H. H. Holz, «Erkenntnisgewissheit und Oéduktion. Descartes, Spinoza, Leibniz.» Darmstadt & Neuwied, 1975. / 428*, 966* /
4 SCHMUELI Efraim *The Geometrical Method, Personal Caution, and the Idea of Tolerance*. in ShBi. Norman, 1978. / 769* /
5 SHAFTESBURY Anthony Earl of *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*. éd. J. M. Robertson, 2 vol. London, 1900. / 632*, 870*, 707* /
6 SIEVERT Donald *Hume, Secret Power, and Induction*. PS 25, 1974. / 302* /
7 SIGWART Heinrich Christoph W. *Der Spinozismus*. Tübingen, 1839. / 906**, 973* /
8 SIWEK Paul *La Finalité dans la Philosophie de Spinoza*. in Tic. Amsterdam, 1949. / 679*, 869* /
9 — *Spinoza et le Panthéisme religieux*. Paris, 1950^2. / 911* /
10 SMITH Adam *The Theory of Moral Sentiments*. éd. D. D. Raphael & A. L. Macfie. Oxford, 1976. / 704* /
11 SOURIAU Etienne *L'Instauration philosophique*. Paris, 1939. / 8*, 8**, 9*, 9** /
12 — *De l'Invention en Philosophie*. in Ef. Paris, 1957. / 4** /
13 STEWART Carole *The Moral Point of View*. P 51, 1976. / 781*** /
14 STEWART John. B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York & London, 1963. / 452*, 593*, 687* /
15 STOVE D. C. *Hume, Probability, and Induction*. PR 74, 1965. / 258*** /
16 — *Probability and Hume's Inductive Scepticism*. Oxford, 1973. / 258*** /
17 STRAUSS Leo *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Illinois, 1952. / 827*, 855*, 889*, 961* /
18 STRAWSON P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's* Critique of Pure Reason. London, 1966. / 604* /
19 — *Liberty and Necessity*. in EIJ. Jerusalem, 1977. / 274* /
20 SULLIVAN Celestine J. *Spinoza and Hume on Causation*. in Cif. Firenze, 1961. / 206* /
21 SWINBURNE R. G. *The Argument from Design*. P 18—164, 1968. / 881* /

T 1 TERRASSE Louis *La Doctrine spinoziste de la Vérité d'après le Traité de la Réforme de l'Entendement*. C 3, 1923. / 750* /
2 TWEYMAN Stanley *Hume on Separating the Inseparable*. in ToMo. Edinburgh & Austin, 1974. / 93*, 781** /

V 1 VIOLETTE R. *Méthode inventive et Méthode inventée dans l'Introduction au «De Intellectus Emmendatione» de Spinoza*. RP 167—3, 1977. / 420* /

W 1 WAND Bernard *Hume's Account of Obligation*. in Ch. Notre Dame, 1966. (rééd. de PQ 6, 1956). / 735* /
2 WARNOCK G. J. *Hume on Causation*. in Pe. London, 1968. / 527* /

W

3 WEINBERG Julius R. *Ockham, Descartes, and Hume; Self-Knowledge, Substance, and Causality.* Madison & London, 1977. / 206* /

4 WETLESEN Jan *Normative Reasoning in Spinoza; Two Interpretations.* In vdB. Assen, 1974. / 796* /

5 — *Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation.* in Hes. London, Henley & Boston, 1979. / 43* /

6 — *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom.* Assen, 1979. / 17*, 679*, 961*, 963*, 986**, 971* /

7 WHITEHEAD Alfred North *Process and Reality. An Essay in Cosmology.* Cambridge, 1929. / 396* /

8 WILBANKS Jan *Hume's Theory of Imagination.* La Haye, 1968. / 406* /

9 WILBUR J. B. *Is Spinoza's God Self-conscious?* in Wi. Assen & Amsterdam, 1976. / 962*, 973* /

10 WOLFF Robert Paul *Hume's Theory of Mental Activity.* PR 69, 1960. / 848* /

11 WOLFRAM Sybil *Hume on Personal Identity.* M 88, 1974. / 610* /

12 WOLFSON Harry Austryn *Spinoza's Mechanism, Attributes, and Panpsychism.* PR 46, 1937. / 35* /

13 — *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning.* 2 vol., New York, 1969^{2}. / 35* /

Z 1 ZABEEH Farhang *Hume, Precursor of Modern Empiricism.* La Haye, 1960. / 385*, 772* /

2 — *Hume's Problem of Induction: An Apraisal.* in LiKl. New York, 1976. / 258*** /

3 ZAC Sylvain *L'Idée de Vie dans la Philosophie de Spinoza.* Paris, 1963. / 827*, 861* /

4 — *Spinoza et l'Interprétation de l'Ecriture.* Paris, 1965. / 829*, 855* /

5 — *La Morale de Spinoza.* Paris, 1972^{3}. / 680* /

6 — *Philosophie, Théologie, Politique, dans l'Œuvre de Spinoza.* Paris, 1979. / 911*, 981* /

INDEX
DES CITATIONS ET DES REFERENCES

Exemple: E,1,2; II 47 — D'18, 101** : référence à l'*Ethique*, livre 1, prop 2, éd. Gebhardt, vol.2, p. 47, dans la note 19 du chapitre D1 et dans la note 101**.

SPINOZA

CT 1,1,5; I 16 — 335*
1,1n4; 18 — D'14
1,2,29; 27 — D'14, D'33
1,3,n1; 35 — D'14
1,6,4; 41-2 — C'"20
2,p,n; 52 — H'19
2,4,n1; 58 — 70*
2,4,5-8; 60-1 — I'43
2,12,3; 76 — 961*
2,24,13;107 — K"8

CM 1,1; I 233-5 — D'9
1,1; 234 — D'2, D'28
1,3; 240 — D'36
1,4; 244 — 108*
1,5; 245 — D'27
1,6; 245-6 — D'17
246 — D'16, K'"20
2,5; 257 — D'13
258 — D'8, D'12

TIE; II 7 — L'27, L'28
8 — I'43, J'"24
8-9 — L'25
9 — L'26
10 — C'1, 420*
11 — F'"11, J'9, J'"26, K'"55
12 — 85*
14 — C'"8, G'"21, G'"22, G'"28, G'"30
15 — J'2
15n — I"18
15-6 — J'7
16 — F'35, G'"24, J'6, J'"1
17 — D"23, E'2, G'27
18 — E"7, E"48, E"8, E"47, J'6
19 — D'"2, E"15
19-20 — E"5
22 — G"19, H'2
22n — J"24
24 — F'27
24n — G'"41
25 — J'24
26 — F'24, F'28, F'28
27 — F'30, F'90
28 — 48*
31 — D'"21, D'"32, G"7, L"25
33 — J'"27, J'"28
34 — E'"1, F'48
35 — F'89
36 — F'2, F'3, F'5, F'"4
36-7 — F'11
37 — F'6, F'8, F'10
38-9 — F'31
39 — D'31, F'36, F'38, F'63, G'"23, L'29, M16

E 1, d1; II 45 — F'72, K'"2
d2; 45 — D'32, K'"10
d3; 45 — B"1, F'32, K'"26
d4; 45 — B"2, G'21, K'"5, K'"16, 35*
d5; 45 — B"3, C'"17, F'33, K'"33
d6; 45 — B"6, D'20, D'25, K'"25
d7; 46 — F'38, J'"18
d8; 46 — D'30, E'"77, F'47, F'70
a1; 46 — C'"18
a2; 46 — C'"19, F'34
a3; 48 — F'54
a4; 46 — D'22
a5; 46 — E'8
a6; 47 — C'"10, G'1
a7; 47 — K'"1
1; 47 — F'53, K'"4
2; 47 — D'19, 101*
3; 47 — E'8, F'66
4; 47 — K'"5
4d; 47 — D'29, 70*
5; 48 — F'73
5d; 48 — F'55
6; 48 — F'"7, K'"7
6c; 48 — F'"12
8c'; 48 — K'"8
7; 49 — B"9, 98**, 101*
8; 49 — K'"9, 99**
8s1; 49 — K'"11
8s2; 50 — E"74, 330*
51 — E"73
9; 51 — K'"12
10; 51 — D'26, D'50, K'"16
10s; 52 — C'"6, C'"12, D'49, G'33, K'"17, K'"19
11; 52 — D'25, 101**

11d; 53 — F'79, G"'14, G"'15
11d2; 53 — K"'14
11s; 54 — K"'15
12; 55 — K"'22, 98**, 101*
12d; 55 — D'18, G"14
13; 55 — K"'23, 99**, 101*
13c; 56 — K"'24
14; 56 — D'15, K"'13
14c1; 56 — D'15
15; 56 — E'79, F'42, G"35, K"'27
15d; 56 — F'44
15s; 59 — C"'4, C"'5, C"'6, D'46, F"11, G"38, 101*
16; 60 — C"'21, G'87, K"'28, 488*
16d; 60 — F'88, K"'21, K"'34
16&c1-3; 60-1 — 99**
17; 61 — 99**
17s; 63 — E"70, E"71, F'84
18; 63 — E"75, K"'28
19; 64 — D'23, E"77, K"'30, 99**
19d; 64 — K"'31
20; 64 — E"78, F'75
64-5 — C"'14, K"'32
20d; 64-6 — G'22
20c2; 65 — D'24, 99**
21; 65 — G'37, K"'46
21d; 65 — B"5
22; 66 — K"'47
24; 67 — F'82, H"37, K"'35
24c; 67 — F'80, H"37
25; 67 — F'83, K"'36
25c; 68 — B'9, F'74, K"'52
28; 69 — D'47, E"76, F'7, G'7, G'35, K"'51, K"'57, 178*, 928**
29; 70 — E"2, E"'9
29d; 70 — E"3
29s; 71 — C"'18
30; 71 — C"'11, C"'16, C"'27, D'48
31d; 72 — I"17
34; 76 — E'4, F'76
34d; 77 — E"4, F'78
35; 77 — F'57, F'77
ap; 78 — E"'19, E"'20, H"1, K"24, K"25
79 — K'11, K'12
79-80 — E"'22, K"'26, K"27
81 — E"'21, H"'32, K'13
83 — D'10, M4

2, d1; 84 — G"20
d2; 84 — H'27
d3; 84 — I"15
d4; 85 — F'22
d7; 85 — C"'29
a1; 85 — 481*
a3; 85-6 — I"16, J'1
a5; 86 — G'40, K"'63
1; 86 — E"4
1s; 88 — G'31, 488*
5; 88 — 563*
5d; 88 — E'3
6; 89 — D'21, G'32
7; 89 — E'6, F'49, G'34, K"'48, 898*
7c; 89 — E'5, F'50, G"'27
7s; 90 — F'45, G'42, G'43, K"'49, K"'50, 114*
8&c; 90-1 — 596*, 893*
9; 91-2 — 596*
9d; 92 — E'7
10; 92 — G'24, G'92
10d; 92-3 — G'25
10c; 98 — G'24
10-13; 93-6 — D'42
11; 94 — G'2, 898*
11c; 94-5 — C"'26, F'51, F'66, G"48, G"51, 342*, 506*
18; 96 — D"'8, F'59, F'64, G'3
13c; 96 — G"47, H'22
13s; 96-7 — L'29
11; 97 — G"'19
11-7; 97-101 — G"40
a2; 99 — G"'18
d; 99-100 — G"53
d&14-7; 99-101 — D'38, H'35
17s; 101-2 — F"'2, H'35
102 — G"41
14; 103 — I"33
15; 103 — G'6, H'14, 502*
16; 103 — G'8
16c1&2; 104 — G'9
17; 104 — D"'26, G"'41
17c; 105 — D"'20
17cd; 105 — G'12
17s; 105 — F'12, F'13, G'23, C"12, M18
106 — D"'17, D"'27, G'6, G'8, G"28, G"'16, I"11, J'24
18; 106 — D"'7
18s; 106-7 — D"'10
107 — D"'9, D"'13
19; 107 — F'60, F'65, G"1, H'16, H'24
19d; 108 — G"'31, H'21, H'23
20; 108 — H'13, I"15
20d; 108 — K"'48
21; 109 — G"'25
21s; 109 — G"'26, G"'29
23; 110 — G"2, H'18, H'24
24; 110 — G"5, H'15
24d; 110 — H'25, 502*

25; 111 — G"10
26; 112 — G'24
26c; 112 — G'11
26cd; 112 — F'56
26d; 113 — C"'25, G"'21
26s; 113 — H'17
26c; 114 — G"15
28s; 114 — C"'22, C"'32, D'34, D'38, F"'8, G'26, G"64
31; 115 — H"39
31c; 115 — E"9, G"'13
32; 116 — F'48
32d; 116 — F'20
33; 116 — J'20
34; 116 — F'21
35&d; 116-7 — J'21
35s; 117 — J"25
38; 117 — F'25
37; 118 — C"'28, F"'3, G"'20, 576*
38; 118 — C'9, G"'18
38d; 118 — C'10
118-9 — C"'24
38c; 119 — C'5, F"37
39; 119 — C'6, C"'33, G"'13
39d; 119 — C'11, C"'24
40; 120 — F'91, I"20
40s1; 120 — D'40
120-1 — C'7, D'7
121 — C'12, I"'8, M5, 47*
40s2; 122 — C'2, C"'15, F'1, I"6, K"'54, 47*, 420*
41; 122 — C'8, G"'17
42; 123 — C'3
43; 123 — F'52
43d; 123-4 — C'4
43s; 124 — F'29, J'3-5, J'13
124-5 — F'67
125 — 330*
44; 125 — E"1
44c1; 125 — E"8
44c2; 126 — E"66, F'81, F"'5, G"54, J"'11
45; 127 — F'40, G"3
45s; 127 — G"4, 373*
46; 127-8 — F'41, 506*
47s; 128-9 — J"23
129 — M13
46&c; 130-1 — 333*
48s; 131 — J'18, J'19
132 — J"28
134 — 753*
135-6 — L'31

3, p; 137 — K"'58
138 — C"'35, C"'36, D"'3, D"'4, I"12, J"'16
d1; 139 — I"6
d3; 139 — D"'5, H"'12, H"'13, I"7
post2; 139-40 — D"'18
1; 140 — I"6
2s; 143 — E"'18, E"'24, E"'25, I'34
144 — I"10, 274*
3; 144 — I'3, I"9
3d; 145 — 613*
6d; 146 — 108**
7; 146 — F"'23, H'26
7&8; 146-7 — F'61
8; 147 — H"38, I"26
9; 147 — I"27
9s; 147 — H'28
148 — H'29, H'41
11s 148 — H"23
149 — H"24
14; 151 — D"'7
16; 152-3 — D"'6
18d; 154 — D"'19
27; 160 — I"'21
27s; 160 — I"'20
29; 162 — I"'22
29s; 162-3 — I"'23
32s; 165 — H"'22
39s; 170 — H'43
46d; 175 — 158**
51; 178 — H'43, M6
51s; 178 — M9
56; 184 — H"'14
56d; 184 — H"'21
184-5 — H"'19
56s; 185 — H"'20
57d; 186 — H"'15
ad,d2&3; 191 — H'42
ad6; 192 — H"'18
ad13ex; 194 — H"5
ad23-24; 198 — I"'20
ad33; 200 — I"'20
agd; 203 — 648*

4, p; 205 — I'34
207 — C"'28, I"29
208 — I'42
209 — I"28
d1; 209 — I'41
d8; 210 — I"4
1; 211 — J'22
1d; 212 — J'23
1s; 212 — G"'1
3; 212 — H"10, I'35
4c; 213 — I'36
7; 214 — I'33
8; 215 — H"'16, I'39
8d; 215-6 — H"'17, I'40, I"19
9; 218 — D"'30, H"22
14; 219 — I'32
15; 220 — I'37
17c; 221 — I'34
18s; 222 — L'24
223 — I"'4
20s; 224 — H"11, H"28
21; 225 — I'1
22c; 225 — I"3
23; 225 — I'2, I"9
24; 226 — I'4
25; 226 — H"27

26; 227 — I'"21
26d; 227 — I"13
27; 227 — I"22
28; 228 — U'"23, L'28
29d; 228 — I'"1
30; 229 — J'"13
31; 228-30 — I'"2
31c; 230 — I'"8
34; 231 — I'"5
35; 232 — G"52, I'"6
232-4 — I"39
35d; 233 — I'"7, J'"22
35c2; 233 — I'"36
35s; 234 — I'"4
37s1; 236 — K"30
37s2; 237 — I'"45, I'"51, I'"52, I'"54
38; 239 — I"34
39s; 240 — H'18
43; 242 — H"8, I"35
45s; 244 — H"2, I"36
47; 245 — I'"58
47d; 246 — H"12
47s; 246 — I'"59
50&c; 247 — I'"33
50s; 247 — I'"35
52-54; 248-50 — I'"37
55-58; 250-3 — I"38
59; 254 — I'34, J'"6, J'"7
59d2; 255 — J'"8
62; 257 — H"21, J'"12
64; 259 — J'"14
64c; 259 — J'"15
65; 259 — H'50
66; 260 — H"20
67; 261 — J'"19, J'"20
68; 261 — J'"21
68s; 262 — 827*
72; 264 — H"35, J'"4
ap8; 268 — I'"46
ap31; 275 — H"2, H"16

5, a2; 281 — F'46
1; 281 — G'"42
2; 281 — L'32
3; 282 — J'"5, L'33
4; 282 — F'68, L'34
4s; 283 — J'"9, J'"17, L'35
5d; 284 — E'"19
6; 284 — L'37
7; 285 — L'38
7d; 285 — J'"10, L'89
8; 286 — L'40
9; 286-7 — L'41
10; 287 — L'44
10s; 287 — L'42
14; 290 — L'45
15; 290 — L'46
16; 280 — L'47
17; 291 — L'50
18; 291 — L'48
18s; 292 — L'49
19; 292 — L'51
20; 292 — M10
20s; 293 — I'"13, L'36, L"26
21; 294 — L"1
22; 295 — L"2
23; 295 — L"3
23d; 295 — F'62
23s; 296 — F'92, L"16
24; 296 — L"17
25; 296 — L"18
26; 297 — L"20
27; 297 — L"19
27d; 297 — 966*
28; 297 — L"21
28d; 298 — L"22
29; 298 — L"14
29s; 298 — L"15
29s; 298-9 — F'69
30; 299 — L"5
30d; 299 — F"71, L"4
31; 299 — L"12
32c; 300 — L"7
33; 300 — L"8
33s; 301 — L"6
35; 302 — L"9
36; 302 — L"10, L"11
36s; 303 — M19
38s; 304 — L"23
39; 304 — L"24
40c; 306 — L"27
40s; 306 — L"13, L"28
41; 306 — L'52
42; 307 — L"31, L'48

TTP p; III 5-6 — H'"3
8 — H"14, H"15, H"33
7 — H"17
12 — K"31
1; 15 — K"32
16 — K"33
18-9 — 857*
21 — 827*
28 — K'33
2; 29 — K'34
30 — K'35, K'36
31 — K'27, K'37
32 — K'38
39 — 816*
4; 58 — D'"6, D'"7
60 — L'30, 78*
64-5 — K'39
65 — K'40
5; 70 — I'59
76 — F'17, K'58, K'60
76-7 — F'16
6; 81 — E'"11
82 — E'"12, E'"13
82-3 — E'"14
83 — E'"15
84 — E'"16, E'"44, E'"53
85 — E'"17
86 — E'"23, J'"11
95 — K'44, 855*
7; 97-8 — K'16, K'41
98 — F'14, F'16, K'22
99 — K'23
100 — K'24, K'26
102 — C'"30, C'"34, D'44, F'19
112 — H'"18, K'25
8; 116 — K'62

10; 145 — K'48
11; 151-8 — K'29
12; 160 — J"22
163 — K'34
13; 167 — K'30
168 — K'42, K'50
179 — K'51, K'52
171 — K'38
14; 174 — K'28, K'31
175 — K'31
177 — K'32
177-8 — K'49
178 — K'53
179 — K'43, K'47
15; 181-2 — K'45
185 — F'16, K'46, K'61
187 — K'62
16; 189 — G"45, G"45, I"'40-44
190 — I"'48
191 — I"'10, I"'52
192 — I"'57
193 — 719*
196 — I"'50, I"'55
17; 201 — I"'55
19; 229 — K"28
235 — H"30
20; 239 — I"'55, M4
240 — M14
245 — M14
246 — H"30
5n; 252-3 — J"'2

TP 1,5; III 275 — I'38
2,2; 278 — K3'"
2,4; 275 — I"'39
277 — I"'42
2,5; 277 — G"39, I"'48, L'2
2,8; 279 — I"'47
2,14; 281 — I"'9
2,15; 281 — I"'53
2,24; 284 — 579**
3,2; 284 — I"'56
3,3; 285 — I"'55
5,2; 295 — I"'51
5,1; 297 — I"'24
6,3; 297-8 — I"'60
7,6; 410 — I"38
11.2; 358-9 — 719*

Ep 9; IV 46 — C"'7, 35**
10; 47 — F'4, F'9
12; 53 — D'41
55-6 — F"9
57 — D'35
57-8 — D'1, F"'9
59 — F"1, F"3
50-1 — D'43
21; 128 — D'11
30; 166 — G"42
32; 170 — G"43
170-1 — G"44
172-3 — G"49
174 — G"50
50; 240 — F"'10
54; 252 — I"30
58; 255 — E"'41
60; 279 — F'23
54; 278 — C"'31, E"72, G'85, G'37
73; 308 — 827*
75; 312 — I"'49
76; 320 — M20
322 — H"28
323 — H"3

Lettre à Meyer in RP; — 827*

HUME

THN I; 1 306 — K'"56
306-7 — H'10
307 — D"10, K"23
308 — D"11
1, 1, 1; 311 — C"1, E'"43
312 — C"2, C"6
313 — C"5
315 — 51**
316 — J"16
3; 317 — D'"14, D'"16
318 — D'"11, D'"25, G'"7
318-9 — 406*
319 — C"4
4; 319 — D"2, D"3, D"4, D"6, D"8, D"9, D"19, 128**, 152*
321 — D"13, D"20
5; 322 — D"7, F'"25, 152*
322-3 — D"15, D"17
323 — D"16, D'"28, E"18, E"60, F"28
6; 324 — B'6, B'7, D"25, H'32, H'33
324-5 — B'8, D"27, H'84
7; 326 — C'"3, D'3, D'6
327 — D'4, G'"3, G'"34, J"2, 63*
327-8 — D'5, G'"36, J"10
328 — C'"1, J"11, J"12
329 — J"9
330 — J"13
332-3 — D'7
2, 1; 334 — F"2
335 — F"5
2; 337 — F"8
338 — D'"24, F"6, F"14
3; 341 — F"10
342 — F"15
4; 346 — D'"23, F"7, F"13, F"16, F"41
347-8 — F"5'
349 — E"18, F"32
350 — F"18
351 — F"17
354 — F"21
356 — F"19
357 — F"20
5; 358 — F"13, F"41
364 — J"14
364-5 — G'19
365-6 — J"7
6; 371 — G'14, G'20, G"66
8, 1; 372 — H"21, 381*
378 — F"29, F'"24
374 — F"22, F"24
2; 375 — F"42, F'"24, F'"26
376 — F'"28, 738*
377 — E"28, F'"28, 152*
378 — E"22
3; 380 — F'"27
380-1 — F"33
381 — E"14
381-3 — 215*
382 — E"20
383 — E"21
5; 385 — D'"15
386 — D'"29, G'"10
387-8 — F"53
6; 388 — F"37, F'"30
390 — F"35
393 — 130**
394 — F'"33
7; 395 — F"46, 878*
396 — F"51
396-7n — 738*
8; 399 — F"56
402 — F"54
403 — E"34, 738*
404 — E"69
405 — E"35, E"36
406 — J"16
9; 406 — G'"33, G'"39, G'"40
407 — 404*
407-8 — G'"8
408 — G'"9
411 — 404*
414 — 404*
414-15 — F"57
415 — F"48, H"32
10; 420 — H'"30, 406*
422 — F"58
11; 423 — J"3
424 — E"57, E"59
12; 430 — E"64, E"65, E"56
431 — E"68
431-2 — E"67
433 — E'"55
434 — E'"29
13; 443 — J'"40, M5
446 — J"6
14; 451 — E"37
452 — G'"32
453 — E"42
457 — J"1, J"17
458 — E"50
459 — E"51, E"53, E"54
460 — E"55
462 — J"16

483 — G'36
483-64 — F'"32
15; 466 — D"21, E'"28
487 — D"22
488 — I"26
16; 471 — E'"1, G'37
4, 1; 472 — F'"13, F'"17
472-3 — K'"19
473 — F'"19
474 — F'"18, F'"18
474-5 — E'"48
475 — E'"49
2; 478 — G"6
480 — G"13, J'12
481 — G"14, G"16
482 — G"17, G"18
483 — G"21, G"22
483-4 — G"28
484 — G"24, G"29
485 — G"30, G"31
485-6 — 526*
486 — G"32
487 — G"55, G"56, G"57, G"58
488 — G"59
489 — D"18, K'"42, K'"43
489-90 — G"61, K'"44
490 — K'"45
492 — G"63, G'"4
494 — G'"11
495 — G"60, G"65
496 — G'"5
497 — G'"6
499-500 — G'36
501 — G"60
504 — G"62
505 — G'"2, H'1
3; 508 — G'"12
4; 516 — G"28
5; 517 — B"7
518 — B"8
520 — 372*
523 — B'2
524 — B'1, D'48
526 — B'4, B'5
527 — B'3
6; 533 — H'3
534 — H'4, J"1
534-5 — H'5
536 — J"20
538 — H'30
540 — H'31
540-1 — K"38
541 — H'6, H'7
541-2 — H'11
542-43 — H'12
543 — H'20, J"21
7; 544 — E'"8
547 — 408*
548 — F'"31
549 — E'"7, E'"26
550 — J"28
551 — E'"27
ap; 555 — K'"37
555-7 — 51*
559 — D"1, D"28, F'"21, F'"22, J'10, K'"40, K'"41

2, 1, 1; II 75-6 — H'"1
76 — G'15, H'38
2; 77 — 647*
78 — H'"10
6; 89 — H'"8
8; 95-6 — H'"28
96 — H'"29, I'7
10; 107 — H"40
108 — H"41, H'"7
11; 111 — G'"35, I'"19, 887**
112 — H'"9
2, 2; 131 — H'4
132 — H"22
4; 141-2 — H'"30
142 — H'"9
5; 152 — J"30
6; 152-3 — D"12, H'"4, 645*
10; 174 — 644*
175-6 — 656*
3, 1; 181 — H'36
2; 191 — I"24
3; 193 — F'"36, I'21
195 — G'"38, I'10, J'15, 665*, 923*
4; 199 — L"32
8; 214 — I'5
9; 215 — H'51
10; 223 — G'"38, J"25
225-6 — J'"26
227 — J'"27
3, 1, 1; 234 — G'14, I'31
235 — I'20, I'24
236 — I'15, I'26, J'14
236-7 — I'25
241n — I'12
243 — I'12
245 — H'40, I'16, I'29
2; 248 — I'19
247 — H'"23, I'16
247-48 — H'"24
2, 1; 252 — I'"23
254 — J"8
2; 258 — I'"11
259 — I'"12, I'"13
260 — I'"25, I'"26
261 — L'6
261-2 — I'"28
262 — I'"29
263 — 726**
265 — I'"15
268 — F"40
5; 285 — J"31
286 — J"32
289 — J"33
6; 299 — I'"37
7; 301-2 — I'"30
303 — I'"31
3, 1; 334 — H'"8

335 — I"23, J"5
340-1 — J"47.
341 — J"40, J"42
345 — J"'39
2; 353 — I"37, L'10
355-6 — I"37
3; 358 — J"'36
359 — J"40

DNR 1; II 378 — M19
1; 383 — L'16
232-4 — L'22
384 — J"'28
388 — H"22
2; 392 — K"6
393 — K"7
396 — K"12-14
397 — H"15
3; 402 — K"19
403 — K"18
4; 410 — K"21
5; 411 — K"17
413 — K"8
414-5 — K"9
6; 416 — K"10
420 — 868*
7; 422 — K"16
8; 425 — K"11
10; 437 — K'9
12; 460 — K'55
460-1 — K'56
462-3 — K'57
455 — K"20
459 — M3

Of the Delicacy of Taste and Passion;
III 92 — L"30, L"35
92-3 — L"31

Of the Origin of Government;
III 113 — I"'14

On the Independency of Parliament;
III 121 — 781***

Of Superstition and Enthousiasm;
III 145 — H"'4
146-8 — H"36

Dignity or Meanness of Human Nature;
III 156 — I"38

The Epicurean;
III 201 — H'47
203 — H'48

The Stoic;
III 205 — L'14
209 — 871*

The Platonist;
III 213 — K"3, L"28

The Sceptic;
III 214 — M6
217 — M15
217-8 — I'23
218-9 — H"'26
219 — I'11
220 — L'4, L"29
221 — L'5, L'7, L'9, L'11
221-2 — G'28, I'13
223 — L'17, L'20, L'21
224 — L'18
225 — L'16

Of Polygamy and Divorces;
III 232 — M8

Of Simplicity and Refinement in Writing;
III 240 — L"36

Of National Characters;
III 249 — G"13

Of Tragedy;
III 261 — L"33, L"39
264 — L"34

Of the Standard of Taste;
III 266 — J"36, J"38, M11
267 — J"34
268 — H"'25, H"'26, J"35
271 — L"38
272 — J"44
274 — L"30
276 — G'30
277-8 — L"37
278 — J"46
279 — M12
280 — M7

Of Commerce;
III 289 — M9

Of Refinement in the Arts;
III 299 — H"2, I"36

Of Public Credit;
III 363 — E"'46
372-3 — H"28

Of the Populousness of Ancient Nations;
III 381-2 — M21

Of the Original Contract;
III 446 — G'2, 726**9
450 — 719*

EHU 1; IV 6 — I"32
7 — J"'28, J"'30
8 — E"'3, H"18, H"28, J"29, L"40
10 — 62*
12 — J"'31
2; 14 — E"17, F"33
14-5 — C"7
15 — C"3
16 — 51**
16-7 — J"15
17 — 783*
3; 17 — 126*, 128**
18n4 — 384*

18-8 — C'''2
4,1; 20 — F''23
20-1 — F''26
21-2 — F''40
23 — D''14, E'''51
24 — E''10
25 — E''11
26 — E''12
27 — D''24, E''13, K''1
4,2; 30 — E''23, E''24, E''25
31 — E''16, E''28, F''26, F''31, F''5
32 — E''27
34 — E'''4
5,1; 35 — J''33
37 — E''29, E''30, E''33
38 — E''32, F''52
40 — F''51
5,2; 41 — F''43, F''44, F''45
42 — F''46, F''47, F''49, F''50
46 — F''55, G'35
6; 47 — E''56
47n — F''59, F'''1
48 — E''61
49 — E''62, E''63
7,1; 50 — I''25
51 — E''38, E''39
52 — E''40
53 — E''41
54 — E''44
55 — J'11
56 — B''43, E''45
56n — H'37
59-60 — E''46
60 — E''47
7,2; 62 — E''52, 646*
63 — E''52, E'''2
63 — F''32, 206**
64n — H'37, J''18, 286*, 687**
8,1; 66 — J''4
67 — E'''30, E'''31
68 — E'''32
70 — E''33, E'''34
70-1 — E'''35
72 — B''36, E'''37
75 — E'''38
77 — E'''39
78 — E'''40
3,2; 80 — I''24
84 — E'''5
9; 86 — F''27
10,1; 88 — E'''54
89-90 — E'''46
93 — E'''42
10,2; 95 — E''31, E'''45, E'''50
107 — K'20
108 — K'19
11; 115 — L'12
120 — K''23, L'19
121 — K'63
12,1; 122 — 242*
124 — G'16, G'17, G''9, G''10
124-5 — G'13
125 — G'''37
126-6 — G'18
126 — G'39, G''25, G''33
126-7 — G'41, G''27
127 — F''12
12,2; 128 — F''4, F'''14
128n1 — F''6
129 — F''15
129n — F'''20, J''13
12,3; 132 — M1, M2
133 — J'''32, L'1, L''41
133-4 — M17, 361*
134 — F''30
136 — F''34

DP 1; IV 139 — H'44, H'45, H'46
140 — H'''5, 845*
2; 144 — H'''6
146-7 — I'16
147 — I'17
3; 157 — I'''19
4; 161 — H'''11
5; 161 — I'''22
6; 163 — L''32

EPM 1,1; IV 172 — I'18
173 — J'37
3,1; 185 — I''14
3,2; 191 — 726*
193n — J''33, J'''3
4; 197 — I''15
5,1; 204 — I'''16, 719*
206 — I'6
5,2; 207 — I'9, I'''17
207-8 — I''39
208 — I'''19
209 — I'''18
210 — J'''34
214 — J''41, J''43
214n — I''24
215 — J''39, J''40
216-7 — I''38
6,1; 220 — I'''32
222 — H'''11, I'30
223 — H''9, I''2
7; 233-4 — I''37
236 — L'3
8; 243 — I''38
9,1; 245 — 783**
248 — J'''35
249 — J'''37
251 — J'''38
253 — M2
9,2; 254 — H'49, I''1
ap1; 258 — I'8
262 — I'13, I'14
263 — H'''27
264 — I''11
265 — I'27, I'28
ap2; 269-70 — 665*
271 — H'51
ap4; 278 — J''19
287 — 783*

NHR 1; IV 309 — K''2
1; 311 — K'5
2; 313 — K''4
314 — K'1

315 — K'2
316 — H"13
3; 316 — G'19, H'9, K'18
317 — H"6, K'3
317-8 — K'14
5; 327 — K'4
327-8 — K'2
6; 330 — K'6
330-1 — K"5
331n — 816*
8; 334 — K'10
335 — K'10
10; 339 — H"7, K'7
11; 341 — H"'2K'17
341-2 — K'16
12; 348 — H"34, K'21
349 — H"33
13; 352 — H"6
354 — K'8
14; 359 — K'54
360 — H"19, H"31
15; 361 — L'3, 870*
363 — K'15

Of the Immortality of the Soul;
IV 399 — D"26
401 — H"29
403 — H"25
405 — H'39

L 16; I 39 — 94*
66; 139 — I'28
81; 173 — 843*
169; 313 — 710*

NL6; 13-4 — 876*

A; 9 — 593*
13-4 — F"'30
17 — F"31

LG; 3 — 20*
13 — 20*

TABLE DES MATIÈRES ANALYTIQUE

LA DIFFÉRENCE DES PHILOSOPHIES

HUME ET SPINOZA

Avant-Propos IX

A. Introduction
  I. La Diversité des philosophies
    1. La Réduction à l'unicité 1
    — Prétention à la vérité absolue et relativité historique — La philosophie pérenne et le progrès de la philosophie — Le cercle du scepticisme historique
    2. La Théorie des vérités multiples 5
    — Les conditions d'une théorie de la diversité des philosophies — La philosophie comme instauration du réel — La philosophie des philosophies comme étude des conditions de l'instauration philosophique
    3. Le Dialogue des philosophies 9
    — Comment pénétrer dans la différence des philosophies — Résultats possibles de la discussion philosophique
  II. La Confrontation Hume—Spinoza
    1. Conditions du choix 13
    2. Hume et Spinoza 15
    — Les personnes — Les systèmes
    3. Caractéristiques de la méthode 17

B. La Substance-substrat
  I. La Critique humienne
    1. Les Objections du *Traité* contre le spinozisme 19
    — Spinoza dans le rôle d'épouvantail pour les théologiens — Les trois objections de Bayle et de Hume
    2. Critique de ces objections 23
    3. Le Substrat et la collection des qualités 24
    4. Identité et identification 27
    — La substance spinoziste ne sert pas à l'identification des choses — Comment la critique humienne la vise tout de même
  II. La Substance spinoziste
    1. Substance et attribut 30
    — La substance définie comme conçue par soi — L'attribut

(B II)
identifié au mode — L'attribut identifié à la substance
2. La Substance comme première certitude 35
— Les divisions substance—modes et substance—qualités — Las divisions «en soi—en un autre» et «par soi—par un autre»

C. Le Connaissable et le distinct
I. Les Domaines de l'opinion et de la science
1. Les Genres de la connaissance 41
2. Imagination et raison 44
—Les notions universelles — l'expansion et confusion imaginaire, la sélection et précision rationnelle
II. La Géographie du champ perceptif
1. Copie et composition 50
—La division humienne des perceptions — Le rapport des idées aux impressions
2. L'Analyse 54
— La division impressions—idées et les principes d'association
III. Différence et universalité
1. Idée générale et induction 58
— La critique spinoziste des généralisations confuses de l'imagination — L'acceptation humienne des limites de l'induction
2. La Différence réelle 62
3. La Différence modale 63
— Implication d'une différence non réelle par la notion commune — Distinctions réelle et modale, et modes de connaissance
4. La Distinction réelle dans la substance 67
— Le problème de la conception d'une différence réelle dans le spinozisme — (La différence réelle et l'indivisibilité substantielle) — Le problème de la différance des attributs
5. L'Aliénation existentielle du mode 76
6. La Notion commune 78
— La comparaison rationnelle — La propriété commune comme mode infini

D. La Distinction de Raison et la Mécanique de l'Imagination
I. Distinction de raison et être de raison
1. Conséquences de la méconnaissance de la distinction modale 87
— La confusion imaginaire selon Spinoza — La précision des idées de l'imagination selon Hume — Le cercle vicieux de la négation de la différence modale
2. Mécanisme de la distinction de raison 92
3. Etre de raison, propres et distinction de raison 94
— L'être de raison expliqué par la mécanique de la distinction de raison — (Les propres comme non propres)
4. Attributs et propres 99
— Les propres de Dieu et la comparaison des attributs — Les

(D I)

propres de Dieu et la comparaison des modes
5. L'Etre de raison et l'être d'Imagination 106
— Etres de raison, propres et définitions dans le domaine des modes — De l'usage des êtres de raison et d'imagination — Rapport de l'être de raison à la vérité — Rapport de l'être de raison à la notion commune
6. Le Cercle de l'abstraction 114
— La distinction de raison dérivée de la modale — Monopole de la distinction de raison dans le panthéisme — Parentés des types de différences et contradiction du panthéisme
II. La Connexion des images
1. Dialectique de la séparation et de l'union 123
— Le problème de la liaison des différents — L'être contextuel des perceptions: association et indépendance
2. Les Principes d'association 129
3. L'Atomisme perceptif 131
— La simple n'est pas originel — Le complexe expliqué par l'association des simples — Le cercle du composant et du composé
4. Ressemblance et identité 138
— L'universalité de l'identité — La relation à soi et aux autres
5. La Différence par relation 142
— La relation comme «propriété commune» — Implication circulaire de la ressemblance, de la différence et de la distinction de raison
6. Substance et identité 146
— Implication circulaire de la causalité et de la ressemblance — Le mode de penser circulaire de l'empiriste — La substance comme structure — La critique du primat de l'identité
III. Critique de l'imagination
1. Structure de l'imagination 156
— Fonction propédeutique de la critique de l'imagination — L'accord des deux systèmes sur le mécanisme imaginaire — Accord sur la mémoire
2. Mémoire et temps imaginaire 161
— L'extra-temporalité des images et l'hétéronomie de la mémoire — Que la division idée—impression n'explique pas la temporalité — Comment celle-ci s'explique par la hiérarchie des degrés de vivacité et la succession
3. La Temporalité dans le conflit des images 169
— La lutte des images et les différences de vivacité comme origine de la temporalité — L'image comme affect et les différences d'intensité — Le fondement de la durée dans le conatus — (Le conatus des images)
4. La Source de la durée 179
— La tendance à la représentation en tant que source d'illusion — La compréhension de l'ordre imaginaire dépasse l'imagination — La causalité, intellectuelle ou imaginaire?

E. La Causalité
I. Causalité et Déduction
1. La Science selon l'ordre des causes 185
— Cause et idée intellectuelle — Le modèle de la nature — La science par les causes n'est-elle pas nécessairement intellectuelle?
2. La Représentation des causes 191
3. Causalité et identité 194
— Inhérence de l'effet dans la cause — Le lien de l'entendement à l'identité — Avantage de la position spinoziste
II. Nécessité et Probabilité
1. L'Implication 198
— Importance de la différence modale — Conditions de la critique de la méthode axiomatique — La puissance comme présence de l'effet dans sa cause
2. Temporalité et extériorité causale 202
— La possibilité ou contingence — L'accord sur les deux définitions de la cause — Les prémisses de la discussion sur la causalité — L'extériorité de la cause et de l'effet — L'extériorité temporelle et l'indépendance de l'«effet»
3. Critique de l'existence, non-contradiction et cause de soi 211
— Opposition de la causalité et de la contradiction — L'existence sans cause
4. Structure du rapport causal 216
— La répétition des séquences causales — Causalité et différence temporelle — La ressemblance dans la répétition
5. Inférence et habitude 222
— Le problème de la transcendance causale — L'habitude comme principe causal — L'habitude comme description ou comme cause de l'inférence
6. Nécessité et puissance 228
— Le cas de l'inférence à partir d'une seule expérience — Le fait de la nécessité causale
7. Le Lieu de la puissance 233
— Méthode de la réfutation de l'idée de puissance — La puissance, absente des objets extérieurs — La puissance, absente de la volonté — La puissance, inimaginable en Dieu
8. Le Sens de la nécessité 240
— L'aporie de la conception imaginaire de la nécessité — La «nécessité» dans le terme de nécessité — La nécessité dans l'inférence — La nécessité comme inférence
9. La Probabilité 249
— Le problème de la nature de l'inférence entre nécessité et probabilité — La probabilité de chance — La chance et la causalité comme modes de la probabilité — Valeur du postulat de l'analogie du futur et du passé
10. L'Extériorité causale dans la chaîne des modes finis 258

(E)
III. Le Déterminisme naturel
1. La Conséquence sceptique de l'empirisme 262
— La raison comme instinct — Antinomie du scepticisme et de la philosophie naturelle
2. Le Déterminisme absolu et la réduction à l'ignorance 266
— Nécessité du déterminisme — Réfutation déterministe du miracle — Réduction à l'ignorance de la croyance aux miracles — Réduction à l'ignorance de la croyance au libre arbitre — Nature de la réduction à l'ignorance — La volonté dans le déterminisme — Portée philosophique du ridicule
3. Déterminisme imaginaire et liberté 278
— La nécessité comme effet — Réfutation empirique de la liberté d'indifférence — La liberté dans le déterminisme universel probable
4. Régularité causale contingente et miracle 287
— La preuve automatique contre les miracles — La passion de la surprise et son remède
5. La Résurrection du sceptique 291
6. La Puissance du probable 293
— Arbitraire du choix empirique pour le déterminisme — L'improbabilité pratique du miracle
7. Science et sagesse pratique 297
— La justification pratique du déterminisme — L'habitude mise en échec par l'admiration — Les stratégies de traitement de l'exception — Justification de la stratégie du savant

F. Raison et Certitude
I. Idée adéquate et Causalité
1. Causalité successive et causalité atemporelle 305
— Valeur de l'objection contre le concept de cause de soi — Différence entre la cause expérimentale et la cause intelligible
2. Suite des causes éternelles et enchaînement des causes finies 311
— Les causes immuables comme propriétés communes — Les causes infinies comme causes de l'ordre causal des causes finies — La faille entre la science rationnelle et la science empirique — La déduction abstraite de l'ordre naturel par les lois — La valeur positive de l'expérience dans la science spinoziste
3. L'Histoire de la nature 320
— Le fondement empirique de l'histoire de la nature — Les prémisses intellectuelles et les empiriques — L'expérience scientifique comme cueillette de notions communes — Le lien de la raison et de l'expérience — Les diverses sortes d'idées claires dans l'expérience
4. Adéquation et déduction 326
— Le problème de la liaison des notions communes — L'idée adéquate — Adéquation, clarté et distinction, et simplicité — Adéquation, perfection et absoluité — Le problème de

(F I)

l'intelligence, ou de la déduction des idées adéquates — Conciliation de la déduction et de l'adéquation dans les notions communes

5. L'Implication causale 338
— La double inhérence: explication et enveloppement — La participation de l'esprit humain à l'entendement divin — La conception des notions communes comme déduction

6. Séparation et union de la cause et de l'effet 345
— L'aporie de la définition de l'antériorité logique de la cause ou de la substance — La durée comme propre à l'imagination — L'imagination comme aspect partiel de l'intelligence — La causalité ou la différence de l'identique — Comment l'effet reste distinct de sa cause

7. La Consécution immanente, réelle et géométrique 358
— Le paradoxe de la coïncidence de la distinction et de l'identité entre la cause et l'effet — La relation entre la chose et la propriété expliquée sur le modèle géométrique — La différence modale et la déduction comprises à partir de ce modèle — La démonstration comme lieu de la causalité intelligible

II. Croyance et Evidence

1. L'Espace 366
— Limites de l'imagination et seuil perceptif — Critique de l'espace vide — Comment ni l'espace ni le temps ne sont des substances — L'imprécision de la géométrie

2. L'Indéfini 376

3. La Certitude des relations d'idées 379
— Géométrie à priori et géométrie à postériori — Certitude et causalité

4. Démonstration et contradiction 382
— Rôle de la ressemblance et de la contradiction dans la «knowledge» — Le rapport de la raison humienne à l'imagination — Le certain comme fondement du probable — La certitude engendrant le scepticisme radical — La raison comme frontière de l'imagination

5. Ressemblance et abstraction 392
— La raison en tant que science des relations — L'espace, exemple de relation abstraite — Raison de la double nature de la géométrie — La science certaine chez Hume et Spinoza

6. La Croyance 401
— La connaissance des matières de fait — Nature de la croyance — Aspect dynamique de la croyance — La croyance dans l'inférence — (La croyance dans son rapport à l'association perceptive) — Le caractère ralatif de la croyance — Vivacité et conatus

III. Raison et Imagination

1. Les Degrés de la connaissance 416
— L'enjeu de la définition de la causalité — Les tripartitions humienne et spinoziste de la connaissance — Significations de l'inférence et de la déduction causales — La conception

(F III)
humienne de la causalité comprise par celle de Spinoza
2. Raison et abstraction 425
— Comparaison des notions communes et des relations d'idées — Critique des sciences abstraites — La raison dans son rapport à l'abstraction et à l'intuition
3. A priori causal et abstrait 431
— La science «a priori causa» — L'à priori abstrait — Le paradoxe du caractère conditionné-inconditionné de l'à priori abstrait
4. Le Scepticisme de la raison 435
— La démonstration non causale — Le paradoxe des contradictions de l'intuition — Portée du scepticisme de la raison — Les limites de la démonstration abstraite
5. Raison et genèse de l'extériorité 443
— Les difficultés des deux conceptions de la science — Le problème de l'union de l'intuition et de l'imagination dans la raison — Distinction de la puissance et de l'existence par la causalité en Dieu et dans les modes
6. Association et comparaison 446
— La question de l'utilité de la «knowledge» — Les relations d'idées et les matières de fait, et la division des relations — La causalité vue dans sa nécessité par l'empiriste
7. La Science du probable 453
— La science certaine du probable — Sens de la division des relations en philosophiques et naturelles — Intuition causale ou intuition non causale — État du débat

G. Idée et Objet
I. Physiologie et parallélisme
1. La Production physique des images 463
— L'idée de la réalité extérieure peut-elle provenir de l'imagination? — L'incapacité de l'imagination à représenter vraiment le monde extérieur
2. Idéalisme rationnel et réalisme instinctif 467
— Contradiction entre l'explication physiologique de la perception et l'empirisme radical — Réponse par la tendance de l'imagination à se dépasser — Insuffisance de cette réponse — L'illusion du monde extérieur — L'explication empiriste du réalisme spontané
3. L'Incarnation et la partialité imaginaire 477
— L'âme comme élément de la réalité — Les conditions de la perspective singulière des âmes — Rapport des perspectives imaginaire et intellectuelle — Critique de l'idéalisme imaginaire
4. La Perspective naturelle 485
La mise en perspective imaginaire — L'accusation d'idéalisme retournée contre Spinoza
5. Parallélisme ou harmonie des idées et des choses 489
— L'extériorité réciproque de la pensée et de l'étendue — L'autonomie des attributs comme expressions de Dieu —

(C I)

Parellélisme ou harmonie entre la pensée et la réalité

6. Critique du parallélisme 493
— L'impossibilité de penser une réalité absolument différente de la pensée — L'identité ontologique des attributs — L'«idéalisme» de Spinoza

II. La Réalité commune

1. Les deux Faces de l'idée 501
— La question du réaltsme pretique — Le passage de l'imagination à l'intelligence — Les idées intellectuelles au cœur des imaginations — Modes et modes de modes
2. Images et corps 507
— Le problème de la corporéité de la réalité extérieure — La distinction de l'image et du corps représenté — Comment l'imagination distingue l'apparence du réel et corrige ses propres illusions — La nature des images selon l'entendement — Monde extérieur et corps propre
3. L'Espace extérieur 517
— La vraie nature des corps comme modes de l'étendue — Critique de la conception cartésienne du monde extérieur
4. Le Système réel imaginaire 523
— Le monde extérieur défini comme le cadre stable de notre expérience — L'auto-dépassement de l'imagination vers la cohérence extérieure — Le réalisme dévoilé comme erreur
5. Modes et parties de la nature 530
— Le problème de la conception de parties dans le spinozisme — Situation du corps dans l'Étendue — Situation de l'esprit dans la Pensée — Valeur ambiguë du concept de partie chez Spinoza
6. Partialité et participation 536
— L'individu, la totalité et la substance — Nature de la partialité des modes
7. La Réalité comme totalité cohérente 542
— La conscience du monde extérieur née du contrepoint de la raison et de l'imagination — Cohérence réelle, ou cohérence fictive — Les notions communes impliquées dans l'idée de la cohérence
8. L'Imagination face à la totalité réelle 547
— La dépendance des notions communes par rapport à l'idée de substance divine — Le problème de l'auto-dépassement de l'imagination dans la supposition de la cohérence de la réalité extérieure
9. Totalité et identité 552
— L'identité comme inattention aux petites différences — Analogie de la notion commune et de la relation d'idées — Hume et Spinoza ne sont pes idéalistes

III. L'Intentionnalité

1. La Nature de l'illusion réaliste 556
— Le problème de l'être de l'illusion — La nature perceptive des objets extérieurs

(G III)

2. Le Système de la réalité 565
— L'extériorité du monde née du rapport des systèmes impressif et idéel — Distinction de l'existence absolue et de l'existence réelle — Comment l'illusion et la réalité deviennent synonymes — L'illusion et l'erreur comme produits caractéristiques de l'imagination
3. Les deux Types de rapports constitutifs des choses 574
— Les objets des notions communes — Les rapports de la raison dans les images — Identité des rapports constitutifs des choses et des pures relations d'idées
4. La Relation de l'idée à son idéat 579
— L'idée distincte de son idéat — Différence des attributs et distinction de l'idée et de l'idéat — Les aspects formel et objectif de l'idée
5. La Représentation 584
— La représentation de l'absent — La représentation comme relation externe — Différence entre signification et représentation — La représentation comme définition de l'idée — La représentation comme union entre l'existence et la réalité — Le cas de la fiction
6. Les deux Systèmes 595
— L'articulation de la probabilité et de la certitude — Analogie des deux conceptions de l'intentionnalité

H. Morale et Nature. Le Monde de la Vie pratique
I. Le Sujet pensant et agent
1. Le Sujet pensant et la personne 598
— La question de la valeur pratique de la philosophie — La dissolution du sujet — Analyse empiriste de l'esprit personnel
2. La Conscience individuelle de soi 608
— L'identité composite de l'âme-mode et la confusion de sa conscience de soi — L'idée de nous-même en nous et en Dieu — Les composants et les affections de l'individu
3. L'Agent 614
— Le conatus comme essence de l'individu — Le dynamisme de la substance complexe — Rapport constitutif et conatus — La volonté, et l'identité de l'âme et du corps
4. Le Bien 622
— La relativité des valeurs — (La question de l'hédonisme) — Solidarité de Hume et de Spinoza en morale
II. La Superstition triste
1. Les Contre-valeurs de la crainte 627
— La crainte, cause de l'inversion des valeurs — Le cycle de la crainte dans l'état de misère
2. La Tyrannie de et par la superstition 632
— La superstition entretenue par le pouvoir politique — Des idéaux avancés pour justifier les superstitions — Parasitisme et hypocrisie des superstitions
3. Les Deux Puissances 638

(H)
III. La Nature des passions
1. Les Passions et l'action 642
— Le problème de la valeur dynamique des sentiments — Caractéristiques des passions — Le moi comme objet et effet des passions — Le caractère dynamique des passions
2. Les Affects 649
— Les affects en tant que les modifications mêmes du désir — Les passions définies par leur objet — L'image en tant qu'affect
3. Le Rapport des passions à leur objet 653
— Le problème de l'autonomie des sentiments par rapport à leurs objets — La beauté comme exemple d'impression secondaire — Analogie du plaisir et de la croyance — Comment le sentiment reste distinct de son objet

I. Connaissance et Action
I. Morale et vérité
1. Raison et jugement moral 660
— Le problème de la vérité des valeurs — Le rôle de la raison dans les jugements sur le bien en soi et l'utilité — Le jugement moral des actes humains, dérivé du sentiment
2. L'Inertie de la raison 668
— Le sentiment esthétique et la raison comparés sous l'aspect du dynamisme — Rôle de la raison passionnelle ou des passions calmes — Conflit entre le rationalisme et l'émotionalisme chez Hume et chez Spinoza
3. La Raison éthique 675
— Comment pouvons-nous voir le meilleur et choisir le pire? — Les vrais biens et l'idéal de l'homme parfait — Comment il est possible de choisir consciemment le mal
II. De la Passion à l'action
1. La Raison-vertu 681
— La conduite «raisonnable» — L'identité de la raison et de la vertu — L'éthique rationnelle déduite de la nature humaine
2. Les deux «Vertus» 687
— Les actions comme indices du caractère dans le jugement moral — Différence entre la vertu-force et la vertu louable — Différence entre l'instinct de conservation et la recherche de la perfection
3. La Science et la vie 692
— Critique d'une sagesse limitée à la science — La science et l'activité du corps — L'harmonie des joies — Analogie des deux morales esthétique et rationnelle
III. Société et justice
1. La Collaboration des hommes 698
— La raison comme union des hommes — Le bon sens à l'origine de la société
2. Les Passions sociales 702
— Le fondement instinctif de la sociabilité — La sympathie et l'imitation des sentiments comme premier lien social —

(I III)
La partialité de la générosité
3. La Raison sociale 708
— La raison correctrice — La raison et le pur intérêt véritable de l'homme
4. Les Droits de l'homme 711
— La justice comme valeur sociale suprême — Le droit absolu de l'individu à réaliser tout ce qu'il peut
5. Les Droits des citoyens 715
— La justice en tant que droit commun — Rapport du droit des particuliers et du droit commun — La justice, mère de la raison
6. Le Sens de la justice et la convention 721
— La justice, différente de la générosité — L'utilité essentielle de la justice — La justice comme vertu artificielle — L'accord des deux théories politiques
7. Le Sens de l'obligation 730
— Les devoirs artificiels et le sens de l'obligation — Conciliation du calcul utilitaire et du jugement moral dans le cas de la justice — La valeur des vrais biens

J. La Réflexion
I. La Vérité norme de soi
1. La Certitude réflexive 737
— Le problème de la nature de la conscience — La réflexion — La perception
2. Les conditions du faux 744
— L'opposition vrai—faux limitée au domaine de la croyance — Le vrai et le faux par rapport à l'association et à la réflexion
3. La Méthode philosophique 749
— La fausseté comme privation de certitude — La correction de l'erreur, les deux voies — Caractère délusoire de la voie progressive — Réflexion et cause de soi
II. Langage et philosophie
1. Le Lieu de l'erreur 756
— La réalité comme lieu de l'action et objet de l'éthique — Le paradoxe de l'erreur métaphysique et de la méthode du défi — La signification comme lieu des malentendus en métaphysique
2. L'Erreur et les mots 760
— La confusion des mots et des idées — L'emballement linguistique — L'erreur due au mauvais usage de la langue
3. Erreur et Images 766
— Le langage facteur de confusion — L'appartenance du langage à l'imagination
4. Le Langage et la société 769
— La constitution du monde humain des significations — Signification naturelle et signification artificielle: le cas de la promesse — Le langage, la convention et la morale
5. Le Point de vue de la langue 775
— L'harmonisation des jugements par le langage — La

(J II)
raison correctrice, la langue, l'objectivité et la communication — Le critère conventionnel de l'objectivité
6. La Raison linguistique 781
— La hiérarchie des trois «raisons» — La tâche de la philosophie
III. Réflexion et action
1. La Raison médiatrice 784
— La philosophie comme recherche paradoxale d'expression de l'absolu — En quel sens une action peut être vraie ou fausse — La raison comme lien entre l'intuition et l'imagination
2. La Partialité de la raison 789
— La déduction rationnelle des actions et son point de vue — La limitation de la raison éthique comme condition de la déduction du bien et du mal
3. La Liberté 795
— Le caractère abstrait de nos vertus et de notre liberté — La nature conventionnelle de la raison et de l'éthique
4. Le Fondement éthique de la raison 798
5. L'Amour de la vérité et la vie 802
— L'importance de la curiosité — La philosophie comme artifice ultime
6. Le Point de vue de l'humanité 806
— Détermination du point de vue conventionnel du jugement moral — Identité de l'humanité, du goût et de la convention — Les «notions communes ou conventionnelles»

K. Dieu et Religion
I. Le Dieu des passions et les religions populaires
1. Les Religions passionnelles 812
— Importance pour la morale de la question de la nature et de l'origine de l'ordre — La structure de l'ordre passionnel élevée à l'absolu
2. Le Miracle de la foi 817
— La critique de la religion passionnelle et sa portée — La foi comme fondement du miracle et sa critique
3. La Révélation 821
— Principes d'interprétation des textes — Sens de la révélation biblique
4. Foi et raison 825
— La valeur purement morale de la révélation — Nécessité de distinguer clairement entre la foi et la raison
5. L'Utilité des religions 830
— Valeur effective de la doctrine révélée — Différence d'utilité de la philosophie et de la religion — L'utilité sociale des religions — Le caractère purement probable du principe de la théologie — Insuffisance du fondement des religions populaires
II. La Religion naturelle
1. La Religion contemplative 840
— La question de l'articulation de l'ordre et de l'absolu —

(K II)

Le scepticisme à l'égard du premier principe de la nature — Le théisme né de la contemplation de l'harmonie naturelle

2. L'Analogie 843
— L'argument par analogie — L'improbabilité de la conclusion de cette analogie — La conciliation du scepticisme et du théisme
3. Critique du finalisme 850
— Différence de nature entre la théologie et la philosophie — La double erreur du religieux: la projection et le finalisme
4. Religion intérieure et extérieure 853
— La religion intérieure ou philosophie comme fin de la foi — Différence et rapport entre la religion intérieure et la religion extérieure — Les deux sens de la loi divine — L'ambiguité essentielle des Ecritures — (La révélation extérieure comme métaphore)
5. L'Hypothèse du Dieu limité 862
— La traduction philosophique de la religion extérieure — L'utilité et la justification de la religion naturelle comme apaisement de la curiosité — Critique de l'idée d'un Dieu inimaginable — Distinction entre la finalité externe et l'interne
8. Critique de l'hypothèse religieuse 869
— Le caractère facultatif de l'hypothèse religieuse — (Impossibilité de conclure de Dieu au monde dans l'argument par analogie) — Impossibilité de prouver les attributs moraux de Dieu — Tendance à l'autodestruction de l'argument par analogie
7. La Preuve à priori 877
— Caractère probable et conventionnel de la question de Dieu — Critique de la preuve à priori
8. Théisme et athéisme 881
— Le procédé de la projection du tout hors de lui-même — Le Dieu immanent
9. La Religion du sceptique 886

III. Le Dieu du philosophe

1. La Cause de soi 890
— La question de la contiouité ou de la discontinuité entre l'absolu et le monde — La signification de la preuve à priori
2. L'Infinité 894
— L'infinité des attributs et des substences — Les attributs dans la preuve à priori — (Justification de l'idée d'une substance à plusieurs attributs)
3. La Multiplication de l'infini 899
— Conditions de l'addition des attributs — Expression, infinité et indivisibilité — La multiplicité des attributs comme aspect extérieur de Dieu
4. La Substance divine 905
— Unité et multiplicité de l'être — La causalité immanente et sa conséquence: L'être résumé en la totalité des attributs
5. La Communauté des attributs et la création 909

(K III)

6. La Coexistence des perceptions 911
— Analogie perceptions—attributs — La nécessité paradoxale de l'ordre contingent
7. L'Apparition du temps et des modes finis 916
— L'identité, articulation entre l'éternité et la durée — L'interimplication des attributs — Le sens de la série des modes finis — Les modes infinis — La prévalence de la pensée et de l'étendue
8. La Science de la nature 924
— Portée de la raison — La science de l'extériorité — Analogie des deux conceptions de la science

L. Sagesse et Béatitude
I. La Quête du bonheur
1. Le Paradoxe de la philosophie réelle 931
— Le problème du rapport du savoir et de la pratique — Le problème de la conception de la vérité comme valeur
2. Bonheur et passions 933
— Le vrai comme valeur première de la raison passionnelle — Le bonheur, dépendant de notre caractère — La disposition la plus heureuse
3. L'Influence morale de la philosophie 939
— Le saut entre la connaissance de l'idéal et sa réalisation — L'influence limitée de la prudence sur les passions — L'influence morale indirecte de la philosophie
4. La Vraie Science comme bien suprême 944
— L'identité médiate du bien et du vrai — La contingence du choix de la voie philosophique — L'utilité de la science comme technique — La science et l'amour de Dieu comme bien suprême
5. La Joie par la raison 949
— La sagesse comme médiation entre le fini et l'infini — La joie, l'adéquation et la béatitude — La progression rationnelle vers une maîtrise partielle de soi — La puissance de la raison
6. Contingence de la raison 955
— Le déterminisme moral — Identité de la maîtrise de soi et de l'amour pour Dieu — Limitation du bonheur né de la raison
II. La Béatitude
1. L'Amour intellectuel 960
2. La Participation à l'infini 962
— La question de l'implication de l'éternité dans le temps de la vie — L'âme comme partie de l'amour intellectuel infini — L'intuition de la singularité
3. Le Désir de certitude 967
— La béatitude de l'âme singulière éternelle — Les deux directions du désir — L'histoire du salut — Pensée et Etendue
4. Le Bonheur contemplatif 973
— L'amour de la certitude peut-il conduire à la béatitude?

(L II)
— La contemplation du théiste — La jouissance esthétique
5. Beauté et certitude 977
— La puissance du goût — La contemplation du réel et le rapport à l'absolu — La contingence de tout plaisir — Le plaisir vu dans sa nature absolue

M. La Différence des Philosophies
I. Nécessité de la tolérance
1. La Diversité des convictions 983
— L'épreuve de la compréhension de la différence des vérités — Conciliation du dogmatisme et du scepticisme — Le lieu de l'opposition des philosophies — La diversité des opinions — Les limites de l'accord des hommes
2. La Communauté linguistique 988
— L'équivocité essentielle du langage — La diversité possible des théories rationnelles
3. La Différence des absolus 992
— La diversité réelle des expressions de l'absolu — Le paradoxe de l'expression de la distinction des absolus — L'ambiguïté de la communication des certitudes — La nature humaine comme condition de la concurrence des vérités — La différence de Hume et de Spinoza comprise dans leurs systèmes
II. Le Dialogue infini
1. Ouverture infinie et différence des infinis 999
— La probabilité de l'infinité du dialogue Hume—Spinoza — La relation entre les certitudes et leurs expressions
2. La Théorie du dialogue 1002
— L'abstraction de la théorie du dialogue — Impossibilité de la considération extérieure des vérités — La réflexion de la différence des infinis dans les infiniment différents — L'aspect objectif des philosophies
3. Les conditions réelles du dialogue 1006

Notes
Chap. A 1011
B 1015
C 1017
D 1019
E 1024
F 1029
G 1036
H 1042
I 1046
J 1050
K 1053
L 1062
M 1066

Index bibliographique 1067

Index des citations et des références
Spinoza 1079
Hume 1084

Tables des matières
Analytique 1089
Générale 1105

TABLE DES MATIÈRES GÉNÉRALE

LA DIFFÉRENCE DES PHILOSOPHIES

HUME ET SPINOZA

Vol. I

Avant-Propos IX

A. Introduction
  I. La Diversité des philosophies
    1. La Réduction à l'unicité 1
    2. La Théorie des vérités multiples 5
    3. Le Dialogue des philosophies 9
  II. La Confrontation Hume—Spinoza
    1. Conditions du choix 13
    2. Hume et Spinoza 15
    3. Caractéristiques de la méthode 17

B. La Substance-substrat
  I. La Critique humienne
    1. Les Objections du *Traité* contre le spinozisme 19
    2. Critique de ces objections 23
    3. Le Substrat et la collection des qualités 24
    4. Identité et identification 27
  II. La Substance spinoziste
    1. Substance et attribut 30
    2. La Substance comme première certitude 35

C. Le Connaissable et le distinct
I. Les Domaines de l'opinion et de la science
1. Les Genres de la connaissance 41
2. Imagination et raison 44
II. La Géographie du champ perceptif
1. Copie et composition 50
2. L'Analyse 54
III. Différence et universalité
1. Idée générale et induction 58
2. La Différence réelle 62
3. La Différence modale 63
4. La Distinction réelle dans la substance 67
5. L'Aliénation existentielle du mode 76
6. La Notion commune 78

D. La Distinction de Raison et la Mécanique de l'Imagination
I. Distinction de raison et être de raison
1. Conséquences de la méconnaissance de la distinction modale 87
2. Mécanisme de la distinction de raison 92
3. Etre de raison, propres et distinction de raison 94
4. Attributs et propres 99
5. L'Etre de raison et l'être d'imagination 106
6. Le Cercle de l'abstraction 114
II. La Connexion des images
1. Dialectique de la séparation et de l'union 123
2. Les Principes d'association 129
3. L'Atomisme perceptif 131
4. Ressemblance et identité 138
5. La Différence par relation 142
6. Substance et identité 146
III. Critique de l'imagination
1. Structure de l'imagination 156
2. Mémoire et temps imaginaire 161
3. La Temporalité dans le conflit des images 169
4. La Source de la durée 179

E. La Causalité
1. Causalité et Déduction
1. La Science selon l'ordre des causes 185
2. La Représentation des causes 191

(E I)
3. Causalité et identité 194
II. Nécessité et Probabilité
1. L'Implication 198
2. Temporalité et extériorité causale 202
3. Critique de l'existence, non-contradiction et cause de soi 211
4. Structure du rapport causal 216
5. Inférence et habitude 222
6. Nécessité et puissance 228
7. Le Lieu de la puissance 233
8. Le Sens de la nécessité 240
9. La Probabilité 249
10. L'Extériorité causale dans la chaîne des modes finis 258
III. Le Déterminisme naturel
1. La Conséquence sceptique de l'empirisme 262
2. Le Déterminisme absolu et la réduction à l'ignorance 266
3. Déterminisme imaginaire et liberté 278
4. Régularité causale contingente et miracle 287
5. La Résurrection du sceptique 291
6. La Puissance du probable 293
7. Science et sagesse pratique 297

F. **Raison et Certitude**
I. Idée adéquate et Causalité
1. Causalité successive et causalité atemporelle 305
2. Suite des causes éternelles et enchaînement des causes finies 311
3. L'Histoire de la nature 320
4. Adéquation et déduction 326
5. L'Implication causale 338
6. Séparation et union de la cause et de l'effet 345
7. La Consécution immanente, réelle et géométrique 358
II. Croyance et Évidence
1. L'Espace 366
2. L'Indéfini 376
3. La Certitude des relations d'idées 379
4. Démonstration et contradiction 382

(F II)
5. Ressemblance et abstraction 392
6. La Croyance 401
III. Raison et Imagination
1. Les Degrés de la connaissance 416
2. Raison et abstraction 425
3. A priori causal et abstrait 431
4. Le Scepticisme de la raison 435
5. Raison et genèse de l'extériorité 443
6. Association et comparaison 446
7. La Science du probable 453

Vol. II

G. Idée et Objet
I. Physiologie et parallélisme
1. La Production physique des images 463
2. Idéalisme rationnel et réalisme instinctif 467
3. L'Incarnation et la partialité imaginaire 477
4. La Perspective naturelle 485
5. Parallélisme ou harmonie des idées et des choses 489
6. Critique du parallélisme 493
II. La Réalité commune
1. Les deux Faces de l'idée 501
2. Images et corps 507
3. L'Espace extérieur 517
4. Le Système réel imaginaire 523
5. Modes et parties de la nature 530
6. Partialité et participation 536
7. La Réalité comme totalité cohérente 542
8. L'Imagination face à la totalité réelle 547
9. Totalité et identité 552
III. L'Intentionnalité
1. La Nature de l'illusion réaliste 558
2. Le Système de la réalité 565
3. Les deux Types de rapports constitutifs des choses 574
4. La Relation de l'idée à son idéat 579
5. La Représentation 584
6. Les deux Systèmes 595

H. Morale et Nature. Le Monde de la Vie pratique
I. Le Sujet pensant et agent
1. Le Sujet pensant et la personne 598
2. La Conscience individuelle de soi 608
3. L'Agent 614
4. Le Bien 622
II. La Superstition triste
1. Les Contre-valeurs de la crainte 627
2. La Tyrranie de et par la superstition 632
3. Les Deux Puissances 638
III. La Nature des passions
1. Les Passions et l'action 642
2. Les Affects 649
3. Le Rapport des passions à leur objet 653

I. Connaissance et Action
I. Morale et vérité
1. Raison et jugement moral 660
2. L'Inertie de la raison 668
3. La Raison éthique 675
II. De la Passion à l'action
1. La Raison-vertu 681
2. Les deux «Vertus» 687
3. La Science et la vie 692
III. Société et justice
1. La Collaboration des hommes 698
2. Les Passions sociales 702
3. La Raison sociale 708
4. Les Droits de l'homme 711
5. Les Droits des citoyens 715
6. Le Sens de la justice et la convention 721
7. Le Sens de l'obligation 730

J. La Réflexion
I. La Vérité norme de soi
1. La Certitude réflexive 737
2. Les conditions du faux 744
3. La Méthode philosophique 749
II. Langage et philosophie
1. Le Lieu de l'erreur 756
2. L'Erreur et les mots 760
3. Erreur et images 766

(J II)
4. Le Langage et la société 769
5. Le Point de vue de la langue 775
6. La Raison linguistique 781
III. Réflexion et action
1. La Raison médiatrice 784
2. La Partialité de la raison 789
3. La Liberté 795
4. Le Fondement éthique de la raison 798
5. L'Amour de la vérité et la vie 802
6. Le Point de vue de l'humanité 806

K. Dieu et Religion
1. Le Dieu des passions et les religions populaires
1. Les Religions passionnelles 812
2. Le Miracle de la foi 817
3. La Révélation 821
4. Foi et raison 825
5. L'Utilité des religions 830
II. La Religion naturelle
1. La Religion contemplative 840
2. L'Analogie 843
3. Critique du finalisme 850
4. Religion intérieure et extérieure 853
5. L'Hypothèse du Dieu limité 862
6. Critique de l'hypothèse religieuse 869
7. La Preuve à priori 877
8. Théisme et athéisme 881
9. La Religion du sceptique 886
III. Le Dieu du philosophe
1. La Cause de soi 890
2. L'Infinité 894
3. La Multiplication de l'infini 899
4. La Substance divine 905
5. La Communauté des attributs et la création 909
6. La Coexistence des perceptions 911
7. L'Apparition du temps et des modes finis 916
8. La Science de la nature 924

L. Sagesse et Béatitude
1. La Quête du bonheur
1. Le Paradoxe de la philosophie réelle 931

(L I)
2. Bonheur et passions 933
3. L'Influence morale de la philosophie 939
4. La Vraie Science comme bien suprême 944
5. La Joie par la raison 949
6. Contingence de la raison 955
II. La Béatitude
1. L'Amour intellectuel 960
2. La Participation à l'infini 962
3. Le Désir de certitude 967
4. Le Bonheur contemplatif 973
5. Beauté et certitude 977

M. La Différence des Philosophies
I. Nécessité de la tolérance
1. La Diversité des convictions 983
2. La Communauté linguistique 988
3. La Différence des absolus 992
II. Le Dialogue infini
1. Ouverture infinie et différence des infinis 999
2. La Théorie du dialogue 1002
3. Les conditions réelles du dialogue 1006

Notes 1011
Index bibliographique 1067
Index des citations et des références 1079
Table des matières analytique 1089
Table des matières générale 1105