

Avec Hume, l'empirisme ne se définit plus essentiellement par l'origine sensible des idées. Il développe trois problèmes, *les relations, les cas, les illusions*.

D'une part, les relations sont toujours extérieures à leurs termes, et dépendent de principes d'association qui en déterminent l'établissement et l'exercice (croyance). D'autre part, ces principes d'association n'agissent qu'en fonction des passions, pour indiquer des « cas » dans un monde de la culture ou du droit : c'est tout l'associationnisme qui est au service d'une pratique du droit, de la politique et de l'économie (suffit-il, pour devenir propriétaire d'une cité abandonnée, de lancer un javelot sur la porte, ou faut-il toucher la porte du doigt ?). Enfin, de telles règles de légitimité des relations peuvent-elles être séparées des fictions, des croyances illégitimes qui les accompagnent ou les doublent ? Si bien que la philosophie est moins critique des erreurs que dénonciation des illusions inévitables.

Dans tous ces domaines, l'empirisme opère la substitution de la croyance pratique au savoir, dans une entreprise athée qui consiste à naturaliser la croyance.

G. D.

GILLES DELEUZE

*Empirisme
et subjectivité*



É P I M É T H É E

puf



Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ

- Alleman B., *Hölderlin et Heidegger*
(2^e éd. rev. et corrigée) Trad. par F. FÉDIER
- Alquié F., *Le rationalisme de Spinoza*
— *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*
(3^e éd.)
- Beaufret J., *Entretiens* (2^e éd.)
Publiés par F. de TOWARNICKI
- Brague R., *Du temps chez Platon et Aristote (Quatre études)*
— *Aristote et la question du monde*
- Bruaire G., *L'être et l'esprit*
- Carraud V., *Pascal et la philosophie*
- Courtine J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*
- Deleuze G., *Empirisme et subjectivité* (5^e éd.)
— *Différence et répétition* (7^e éd.)
- Delhomme J., *La pensée interrogative* (2^e éd.)
- Derrida J., *La voix et le phénomène* (5^e éd.)
— *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*
- D'Hondt J., *Hegel secret* (2^e éd. mise à jour)
— *Hegel, philosophe de l'histoire vivante* (2^e éd.)
- Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*
(3^e éd.)
1 : *L'objet esthétique*
2 : *La perception esthétique*
- Fédier F., *Interprétations*
- Ferreyrolles G., *Pascal et la raison du politique*
- Frankfurt H., *Démons, rêveurs et fous*
Traduction par S.-M. LUQUET
- Grimaldi N., *L'art ou la feinte passion*
- Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*
- Henry M., *Généalogie de la psychanalyse*
— *Philosophie et phénoménologie du corps* (2^e éd.)
— *L'essence de la manifestation* (2^e éd. en 1 vol.)
— *Phénoménologie matérielle*
- Hyppolite J., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (3^e éd.)
- Imbert C., *Phénoménologies et langues formulaires*
- Janicaud D. et Mattéi J.-F., *La métaphysique à la limite*

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

EMPIRISME
ET SUBJECTIVITÉ

Essai sur la nature humaine selon Hume

GILLES DELEUZE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

A JEAN HYPPOLITE
hommage sincère et respectueux

ISBN 2 13 045564 6
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1953
5^e édition : 1993, mai

© Presses Universitaires de France, 1953
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

CHAPITRE PREMIER

PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE ET PROBLÈME MORAL

Hume se propose de faire une science de l'homme. Quel est son projet fondamental ? Un choix se définit toujours en fonction de ce qu'il exclut, un projet historique est une substitution logique. Pour Hume, il s'agit de *substituer à une psychologie de l'esprit une psychologie des affections de l'esprit*. La psychologie de l'esprit est impossible, inconstituable, ne pouvant trouver dans son objet ni la constance ni l'universalité nécessaires; seule, une psychologie des affections peut constituer la vraie science de l'homme.

En ce sens, Hume est un moraliste, un sociologue, avant d'être un psychologue : le *Traité* montrera que les deux formes sous lesquelles l'esprit est *affecté* sont essentiellement le *passionnel* et le *social*. Et les deux s'impliquent, assurant l'unité de l'objet d'une science authentique. D'une part, la société réclame de chacun de ses membres, attend d'eux l'exercice de réactions constantes, la présence de passions susceptibles de fournir des mobiles et des fins, des caractères collectifs ou particuliers : « Un souverain qui impose une taxe à ses sujets s'attend à leur soumission » (1). D'autre part, les passions impliquent la société comme le moyen oblique de se satisfaire (2). Dans l'histoire, cette cohérence du passionnel et du social se révèle enfin comme unité interne : l'histoire a pour objet l'organisation politique

(1) *Traité de la nature humaine* (traduction LEROY), p. 513.

(2) *Tr.*, p. 641.

et l'institution, elle étudie les rapports motif-action dans le maximum de circonstances données, elle manifeste l'uniformité des passions de l'homme. Bref, le choix du psychologue pourrait bizarrement s'exprimer ainsi : être un moraliste, un sociologue, un historien *avant* d'être un psychologue, *pour* être un psychologue. Ici, le contenu du projet de la science de l'homme a rejoint la condition qui rend possible une connaissance en général : il faut que l'esprit soit affecté. Par lui-même, en lui-même, l'esprit n'est pas une nature, il n'est pas objet de science. La question que traitera Hume est la suivante : *Comment l'esprit devient-il une nature humaine ?*

Il est vrai que l'affection passionnelle *et* sociale est seulement une partie de la nature humaine. Il y a d'autre part l'entendement, l'association des idées. Mais c'est par convention qu'on parle ainsi : le vrai sens de l'entendement, nous dit Hume, est justement de rendre sociable une passion, social un intérêt. L'entendement réfléchit l'intérêt. Si nous pouvons le considérer d'*autre part*, comme une partie séparée, c'est à la manière du physicien qui décompose un mouvement, tout en reconnaissant qu'il est indivisible, incomposé (1). Nous n'oublierons donc pas que deux points de vue coexistent chez Hume : la passion et l'entendement se présentent, d'une certaine façon qui reste à préciser, comme deux parties distinctes; mais en soit l'entendement n'est que le mouvement de la passion qui devient sociale. Tantôt nous verrons l'entendement et la passion former deux problèmes séparés, tantôt nous verrons que celui-là se subordonne à celle-ci. Voilà pourquoi, même étudié séparément, l'entendement doit avant tout nous faire mieux comprendre le sens en général de la question précédente.

(1) *Tr.*, p. 611.

Sans cesse Hume affirme l'identité de l'esprit, de l'imagination et de l'idée. L'esprit n'est pas nature, il n'a pas de nature. Il est identique à l'idée dans l'esprit. L'idée, c'est le donné, tel qu'il est donné, c'est l'expérience. L'esprit est donné. C'est une collection d'idées, pas même un système. Et la question précédente pourrait s'exprimer ainsi : comment une collection devient-elle un système ? La collection des idées s'appelle imagination, dans la mesure où celle-ci désigne, non pas une faculté, mais un ensemble, l'ensemble des choses, au sens le plus vague du mot, qui sont ce qu'elles paraissent : collection sans album, pièce sans théâtre, ou flux des perceptions. « La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer... Nous n'avons pas la connaissance la plus lointaine du lieu où se représentent ces scènes, ou des matériaux dont il serait constitué (1). » Le lieu n'est pas différent de ce qui s'y passe, la représentation n'est pas dans un sujet. Précisément, la question peut être encore : *Comment l'esprit devient-il un sujet ?* comment l'imagination devient-elle une faculté ?

Sans doute, Hume répète constamment que l'idée est *dans* l'imagination. Mais la préposition ne marque pas ici l'inhérence à un sujet quelconque, au contraire elle s'emploie métaphoriquement pour exclure de l'esprit comme tel une activité distincte du mouvement de l'idée, pour assurer l'identité de l'esprit et de l'idée dans l'esprit. Elle signifie que l'imagination n'est pas un facteur, un agent, une détermination déterminante; c'est un lieu, qu'il faut localiser, c'est-à-dire fixer, un déterminable. Rien ne se fait *par* l'imagination, tout se fait *dans* l'imagination. Elle n'est pas même une faculté de former des idées : la production de l'idée par l'imagination n'est qu'une reproduction de l'impression dans l'imagination. Certes, elle a son activité; mais cette activité même est sans constance et sans uniformité,

(1) *Tr.*, p. 344.

fantaisiste et délirante, elle est le mouvement des idées, l'ensemble de leurs actions et réactions. Comme lieu des idées, la fantaisie est la collection des individus séparés. Comme lien des idées elle est le mouvement qui parcourt l'univers (1), engendrant les dragons de feu, les chevaux ailés, les géants monstrueux (2). Le fond de l'esprit est délire, ou, ce qui revient au même à d'autres points de vue, hasard, indifférence (3). Par elle-même, l'imagination n'est pas une nature, mais une fantaisie. La constance et l'uniformité ne sont pas dans les idées que j'ai. Pas davantage dans la façon dont les idées sont liées par l'imagination : cette liaison se fait au hasard (4). La généralité de l'idée n'est pas un caractère de l'idée, n'appartient pas à l'imagination : c'est un rôle que toute idée peut jouer, sous l'influence d'autres principes, non pas la nature d'une espèce d'idées.

Quels sont ces autres principes ? Comment l'imagination devient-elle une nature humaine ? La constance et l'uniformité sont seulement dans la façon dont les idées sont associées dans l'imagination. L'association, dans ses trois principes (contiguïté, ressemblance et causalité), dépasse l'imagination, est autre chose qu'elle. Elle l'affecte. Elle trouve dans l'imagination son terme et son objet, non pas son origine. L'association est une qualité qui unit les idées, non pas une qualité des idées elles-mêmes (5).

Nous verrons que, dans la croyance et par la causalité, le sujet dépasse le donné. A la lettre, il dépasse ce que l'esprit lui donne : je

(1) *Tr.*, p. 90.

(2) *Tr.*, p. 74.

(3) *Tr.*, p. 206 : L'indifférence comme « situation primitive » de l'esprit.

(4) *Tr.*, p. 75.

(5) *Tr.*, p. 75, texte essentiel : « Puisque l'imagination peut séparer toutes les idées simples et qu'elle peut les unir de nouveau sous quelque forme qui lui plaît, rien ne serait plus inexplicable que les opérations de cette faculté, si quelques principes universels ne la guidaient, qui la rendent uniforme, dans une certaine mesure, en tout temps et tout lieu. Si les idées étaient entièrement dégagées de tout lien et de toute connexion, seul le hasard les joindrait, etc. »

crois à ce que je n'ai ni vu ni touché. Mais si le sujet peut ainsi dépasser le donné, c'est d'abord parce qu'il est, dans l'esprit, l'effet de principes qui dépassent l'esprit, qui l'affectent. Avant qu'il puisse y avoir une croyance, les principes d'association ont organisé tous trois le donné comme un système, imposant à l'imagination une constance qu'elle ne tient pas d'elle-même et sans laquelle elle ne serait jamais une nature humaine, attribuant aux idées des liens, des principes d'union qui sont les qualités originelles de cette nature, non pas les caractères de l'idée (1). Le privilège de la causalité est que, seule, elle peut nous faire affirmer l'existence, nous faire croire, parce qu'elle confère à l'idée de l'objet une solidité, une objectivité que celle-ci n'aurait pas s'il était seulement associé par contiguïté ou par ressemblance à l'impression présente (2). Mais les deux autres principes ont avec la causalité un rôle commun : ils fixent déjà l'esprit, ils le naturalisent ; ils préparent la croyance et l'accompagnent. On voit le fond unique de l'empirisme : c'est parce que la nature humaine dans ses principes dépasse l'esprit que rien dans l'esprit ne dépasse la nature humaine ; rien n'est transcendantal. L'association est une règle de l'imagination, non pas un produit, une manifestation de son libre exercice. Elle la guide, la rend uniforme et la contraint (3). En ce sens, les idées sont liées dans l'esprit, non par lui (4). La nature humaine est l'imagination, mais que d'autres principes ont rendue constante, ont fixée.

Dans cette définition même, il est vrai, se trouve une difficulté. Pourquoi la nature humaine est-elle l'imagination réglée, plutôt que la règle saisie dans son pouvoir actif ? Comment peut-on dire de

(1) *Tr.*, p. 75, et p. 315 : la disparition des principes entraînerait immédiatement « la perte et la ruine de la nature humaine ».

(2) *Tr.*, pp. 147, 185, 187.

(3) *Tr.*, p. 75.

(4) *Tr.*, p. 78 : « ... Cette qualité par laquelle deux idées sont liées dans l'imagination. »

l'imagination qu'elle *devient* une nature, alors qu'elle n'a pas en elle-même une raison de son devenir ? La réponse est simple. Par essence, les principes se réfèrent à l'esprit qu'ils affectent, la nature se réfère à l'imagination, tout son sens est de la qualifier. L'association est une loi de la nature ; comme toute loi, elle se définit par ses effets, non par une cause. Aussi bien, sur un tout autre plan, Dieu pourra s'appeler Cause ; l'harmonie préétablie, la finalité pourront fructueusement s'invoquer (1). La conclusion des Dialogues, de l'Essai sur les miracles et de l'Essai sur l'immortalité est cohérente. Une cause peut toujours être *pensée*, comme quelque chose en soi, transcendant toutes les analogies par lesquelles on lui donne effectivement, dans l'expérience et pour la connaissance, un contenu déterminé (2). Il n'en reste pas moins que la philosophie comme science de l'homme n'a pas à chercher de cause ; elle doit scruter des effets. La cause ne peut pas être *commue* ; il n'y a pas une cause des principes, une origine de leur pouvoir. L'originel est leur effet sur l'imagination.

Cet effet de l'association va se manifester sous trois formes (3). Ou bien l'idée prend un rôle, étant capable de représenter toutes les idées auxquelles elle est associée dans l'imagination par ressemblance : idée générale. Ou bien l'union des idées *par* l'esprit acquiert une régularité qu'elle n'avait pas, « la nature en quelque sorte désignant à chacun les idées simples qui sont les plus propres à s'unir en une idée complexe » (4) : substance et mode. Ou bien une idée en introduit une autre (5) : relation. L'effet de l'association dans les trois cas est le passage aisé de l'esprit d'une idée à une autre ; l'essence de la

(1) *Enquête sur l'entendement humain* (traduction LEROY), p. 101 : la finalité est l'accord des principes de la nature humaine avec la Nature elle-même : « Voilà donc une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées. »

(2) *Dialogues sur la religion naturelle* (traduction DAVID), p. 244 sq.

(3) *Tr.*, p. 78.

(4) *Tr.*, p. 75.

(5) *Tr.*, p. 78.

relation, c'est la transition facile (1). L'esprit, devenu nature, a *tendance*.

Mais au moment même où la nature se réfère à l'idée, puisqu'elle l'associe dans l'esprit, l'idée n'acquiert aucune qualité nouvelle qui lui soit propre et qu'elle puisse attribuer à son objet ; aucune espèce d'idées nouvelles n'apparaît. Les idées sont uniformément reliées, mais sans que les relations soient l'objet d'une idée. Hume remarque ainsi que l'idée générale doit être représentée, mais ne peut l'être que dans la *fantaisie*, sous forme d'une idée particulière ayant une quantité et une qualité déterminées (2). *D'une part*, l'imagination ne peut devenir en soi une nature sans rester pour soi une fantaisie. Bien plus, la fantaisie trouve ici toute une extension nouvelle ; elle pourra toujours invoquer les relations, emprunter le vêtement de la nature, former des règles générales dépassant le champ déterminé de la connaissance légitime, étendant la connaissance au-delà de ses propres limites. Elle fera passer *ses* fantaisies : un Irlandais ne peut avoir d'esprit, un Français ne peut avoir de solidité (3). Et, pour annihiler l'effet de ces règles extensives, pour ramener à soi la connaissance, il faudra l'exercice d'autres règles, celles-là correctives. A un moindre degré d'activité fantaisiste, l'imagination ne manquera pas, quand une relation sera présente, de la doubler, de la renforcer par d'autres relations pourtant imméritées (4).

D'autre part, l'esprit ne peut lui-même être activé par les principes de la nature sans rester passif. Il subit des effets. La relation n'est pas ce qui lie, mais ce qui est lié ; la causalité par exemple est passion,

(1) *Tr.*, p. 352.

(2) *Tr.*, p. 103.

(3) *Tr.*, p. 231.

(4) *Tr.*, p. 328 : « Quand nous rangeons des corps, nous ne manquons jamais de placer ceux qui se ressemblent en contiguïté les uns avec les autres, ou du moins, sous des points de vue correspondants : pourquoi ? sinon parce que nous éprouvons une satisfaction à joindre la relation de contiguïté à celle de ressemblance, ou la ressemblance des situations à celle des qualités. » Cf. *Tr.*, p. 623 (note).

impression de réflexion (1), « effet de la ressemblance » (2). Elle est *sentie* (3). C'est une perception de l'esprit, non pas une conclusion de l'entendement : « Nous ne devons pas nous contenter de dire que l'idée de la cause et de l'effet naît de l'union constante d'objets; mais nous devons affirmer qu'elle est identique à l'idée de ces objets (4). » Bref, la relation nécessaire est bien dans le sujet, *mais en tant qu'il contemple* (5). Voilà pourquoi tantôt Hume insiste sur le paradoxe de sa thèse, sur le côté négatif; tantôt, sur son orthodoxie, sur le côté positif, objectif. En tant que la nécessité est dans le sujet, la relation nécessaire est seulement dans les choses une conjonction constante, *la nécessité n'est que cela* (6). Mais elle est dans le sujet en tant qu'il contemple, non pas en tant qu'il agit (7) : la conjonction constante est *toute* la relation nécessaire (8). La détermination chez Hume n'est pas déterminante, elle est déterminée. Lorsque Hume parle d'un acte de l'esprit, d'une tendance, il ne veut pas dire que l'esprit soit actif, mais qu'il est activé, devenu sujet. Le paradoxe cohérent de la philosophie de Hume est de présenter une subjectivité qui se dépasse et n'en est pas moins passive. La subjectivité est déterminée comme un effet, c'est une *impression de réflexion*. L'esprit devient sujet, en étant affecté par les principes.

La nature ne peut être étudiée scientifiquement que dans ses effets

(1) *Tr.*, p. 252.

(2) *Tr.*, p. 251.

(3) *Tr.*, p. 514.

(4) *Tr.*, p. 514.

(5) *Tr.*, p. 254.

(6) *Tr.*, pp. 254, 256.

(7) *Tr.*, p. 517.

(8) *Tr.*, p. 508 : « Tout objet est déterminé par un destin absolu à un certain degré et à une certaine direction de mouvement, et il ne peut pas plus se déranger de cette ligne précise, selon laquelle il se meut qu'il ne peut se transformer en ange, en esprit ou en une substance supérieure. *Les exemples de la matière sont donc à considérer comme des exemples d'actions nécessaires*; et tout ce qui est, à cet égard, à égalité avec la matière doit être avoué nécessaire » (c'est nous qui soulignons).

sur l'esprit, mais la seule et vraie science de l'esprit doit avoir pour objet la nature.

La nature humaine est la seule science de l'homme (1).

C'est dire à la fois que la psychologie des affections disqualifie la psychologie de l'esprit, et que les affections qualifient l'esprit. Par là s'explique une ambiguïté. Chez Hume, on assiste au développement inégal de deux inspirations très diverses. D'une part la psychologie de l'esprit est une psychologie de l'idée, des éléments simples ou des minima, des indivisibles : elle occupe essentiellement la seconde partie du système de l'entendement, « les idées d'espace et de temps ». C'est *l'atomisme*. D'autre part, la psychologie de la nature humaine est une psychologie des tendances, plutôt même une anthropologie, une science de la pratique, et surtout de la morale, de la politique et de l'histoire, finalement une véritable critique de la psychologie, puisqu'elle trouve la réalité de son objet donné dans toutes les déterminations qui ne sont pas données dans une idée, dans toutes les qualités qui dépassent l'esprit. Cette deuxième inspiration, c'est *l'associationnisme*. Confondre associationnisme et atomisme est un contre-sens étrange. Mais précisément, pourquoi la première inspiration, surtout dans la théorie de l'espace, subsiste-t-elle chez Hume ? Nous l'avons vu; si la psychologie des affections contient dans son projet la critique et l'exclusion d'une psychologie de l'esprit comme science impossible à constituer, elle n'en contient pas moins dans son objet la référence essentielle à l'esprit comme terme des qualifications de la nature. Parce que l'esprit par lui-même est une collection d'atomes, la vraie psychologie n'est pas immédiatement ni directement possible : des principes ne font de l'esprit lui-même un objet de science possible qu'en lui donnant d'abord une nature objective. Hume ne fait donc pas une psychologie atomiste, il montre dans

(1) *Tr.*, p. 366.

l'atomisme un état de l'esprit qui ne permet pas une psychologie. Ainsi l'on ne pourra pas reprocher à Hume d'avoir négligé le problème important des conditions de la science de l'homme. On se demandera même si les auteurs modernes ne répètent pas le projet de la philosophie de Hume, quand ils font correspondre à chaque moment positif de la science de l'homme une critique assidue de l'atomisme, le traitant moins alors comme une thèse historique et localisée que comme l'idée en général de ce que la psychologie ne peut pas être, et le condamnant au nom des droits concrets de la caractérologie et de la sociologie, du passionnel ou du social.

L'esprit, disait Comte à propos des psychologies impossibles, est devenu le sujet à peu près exclusif de leurs spéculations, et les diverses facultés affectives, presque entièrement négligées et subordonnées d'ailleurs à l'intelligence. L'ensemble de *la nature humaine* est donc très infidèlement retracé par ces vains systèmes (1).

Tous les bons auteurs s'accordent au moins sur l'impossibilité d'une psychologie de l'esprit. Voilà pourquoi ils critiquent avec tant de soin toute identification de la conscience avec la connaissance. Ils diffèrent seulement sur la détermination des facteurs qui donnent une nature à l'esprit. Tantôt ces facteurs sont le corps, la matière : la psychologie doit faire place alors à la physiologie. Tantôt ce sont des principes particuliers, un équivalent psychique de la matière dans lequel à la fois la psychologie trouve son seul objet possible et sa condition scientifique. Avec les principes d'association, Hume a choisi cette dernière voie, la plus difficile ou la plus audacieuse. D'où sa sympathie pour le matérialisme, et sa réticence en même temps.

Jusqu'à maintenant, nous avons seulement montré que le problème de la philosophie de Hume était celui-ci : comment l'esprit

(1) Cf. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Schleicher, t. III, p. 41.

devient-il une nature ? Mais, *pourquoi* est-ce celui-ci ? Il faut tout reprendre, sur un autre plan. Le problème de Hume concerne exclusivement le fait ; il est empirique. *Quid facti* ? Quel est le fait de la connaissance ? La transcendance ou le dépassement ; j'affirme plus que je ne sais, mon jugement dépasse l'idée. En d'autres termes : *je suis un sujet*. Je dis : César est mort, et le soleil se lèvera demain, Rome existe, je parle en général et je crois, j'établis des rapports, c'est un fait, une pratique. Dans la connaissance, quel est le fait ? *Le fait est* que ces pratiques ne peuvent pas s'exprimer sous la forme d'une idée, sans que celle-ci ne soit immédiatement contradictoire. Par exemple, incompatibilité de l'idée générale ou abstraite avec la nature d'une idée (1), ou d'une connexion réelle entre les objets avec les objets auxquels on l'applique (2). L'incompatibilité est d'autant plus décisive qu'elle est immédiate, immédiatement décidée (3). Hume n'y arrive pas à la suite d'une discussion longue, *il en part*, si bien que l'énoncé de la contradiction prend naturellement l'allure d'un défi primordial, seule relation du philosophe avec autrui dans le système de l'entendement (4). « Montrez-moi l'idée que vous prétendez avoir. » Et l'enjeu du défi, c'est la psychologie de l'esprit. En effet, le donné, l'expérience a maintenant deux sens, inverses. Le donné, c'est l'idée telle qu'elle est donnée dans l'esprit, sans rien qui la dépasse, pas même et surtout pas l'esprit, dès lors identique à l'idée. Mais, le dépassement lui aussi est donné, en un tout autre sens

(1) *Tr.*, p. 84 : « C'est une contradiction dans les termes ; cela implique même la plus manifeste des contradictions, à savoir qu'il est possible à la fois pour la même chose d'être et de ne pas être. »

(2) *Tr.*, p. 255.

(3) M. Laporte a bien montré, chez Hume, le caractère immédiatement contradictoire que prenait une pratique exprimée comme idée. En ce sens, la formule impossible de l'abstraction est : comment de 1 faire 2 ? Et celle de la connexion nécessaire : comment de 2 faire 1 ? Cf. *Le problème de l'abstraction*.

(4) *Tr.*, p. 356, sur la « solitude désespérée » du philosophe, et p. 244 sur l'inutilité des longs raisonnements.

et d'une autre manière, comme pratique, comme affection de l'esprit, comme impression de réflexion; la passion, dit Hume, n'est pas à définir (1); de la même façon, la croyance est un « je ne sais quoi » que chacun sent suffisamment (2). La subjectivité empirique se constitue dans l'esprit sous l'effet des principes qui l'affectent, l'esprit n'a pas les caractères d'un sujet préalable. La vraie psychologie, celle des affections, va donc se doubler dans chacun de ses moments de la critique d'une fausse psychologie de l'esprit, incapable effectivement de saisir sans contradiction l'élément constituant de la réalité humaine. Mais pourquoi *faut-il* enfin, pour la philosophie, faire cette critique, exprimer le dépassement dans une idée, produire la contradiction, manifester l'incompatibilité comme le fait de la connaissance ?

C'est que, à la fois, le dépassement donné n'est pas donné dans une idée, mais se réfère à l'esprit, puisqu'il le qualifie. L'esprit est en même temps l'objet d'une critique, et le terme d'une référence nécessaire. Telle est la nécessité de la critique. Voilà pourquoi, dans les questions de l'entendement, la démarche de Hume est toujours la même, allant de l'absence d'une idée dans l'esprit à la présence d'une affection de l'esprit. La négation de l'idée de la chose affirme l'identité du caractère de cette chose avec la nature d'une impression de réflexion. Ainsi pour l'existence, l'idée générale, la connexion nécessaire, le moi, le vice et la vertu. Dans tous ces cas, plutôt que le critère de l'idée n'est nié, c'est la négation de l'idée qui sert de critère; le dépassement se saisit toujours et d'abord dans sa relation négative avec ce qu'il dépasse (3). Inversement, dans les structures du dépas-

(1) *Tr.*, p. 375.

(2) *Tr.*, p. 173.

(3) A propos des idées générales, Hume nous dit clairement que pour comprendre sa thèse, il faut d'abord passer par la critique : « Peut-être ces réflexions pourront-elles servir à écarter toutes les difficultés de l'hypothèse que j'ai proposée au sujet des idées abstraites, en opposition à celle qui a jusqu'ici prévalu en philosophie. Mais, à dire vrai, je mets surtout ma confiance dans ce que j'ai déjà prouvé sur l'impossibilité des idées générales d'après la méthode employée généralement pour

sement, l'esprit trouve une positivité qui lui vient du dehors.

Mais alors, comment concilier l'ensemble de cette démarche avec le principe de Hume, selon lequel toute idée dérive d'une impression correspondante et, par conséquent, toute impression donnée se reproduit dans une idée qui la représente exactement ? Si la nécessité par exemple est une impression de réflexion, il y a nécessairement une idée de nécessité (1). La critique, dit encore Hume, n'ôte pas son sens à l'idée de connexion nécessaire, elle en détruit seulement les applications mauvaises (2). Il y a bien une idée de nécessité. Mais à la base, si l'on doit parler d'une impression de réflexion, c'est au sens où la relation nécessaire est l'esprit comme affecté, déterminé par l'idée d'un objet (dans certaines circonstances) à former l'idée d'un autre. L'impression de nécessité ne saurait produire l'idée comme une qualité des choses, puisqu'elle est une qualification de l'esprit. Le propre des impressions de réflexion, effets des principes, c'est de *qualifier* diversement l'esprit comme un sujet. Ce qui se dévoile donc à partir des affections, c'est l'idée de cette subjectivité. *Le mot idée ne peut plus avoir le même sens.* La psychologie des affections sera la philosophie d'un sujet constitué.

C'est cette philosophie que le rationalisme a perdue. La philosophie de Hume est une critique aiguë de la représentation. Hume ne fait pas une critique des relations, mais une critique des représentations, justement parce qu'elles *ne peuvent pas* présenter les relations. En faisant de la représentation un critère, en mettant l'idée dans la raison, le rationalisme a mis dans l'idée ce qui ne se laisse pas constituer dans le premier sens de l'expérience, ce qui ne se laisse pas donner sans contradiction dans une idée, la généralité de l'idée même et l'existence de l'objet, le contenu des mots « toujours,

les expliquer ». Pour comprendre ce qu'est une affection de l'esprit, il faut passer par la critique d'une psychologie de l'esprit.

(1) *Tr.*, p. 252.

(2) *Tr.*, p. 248.

universel, nécessaire ou vrai »; il a transféré la détermination de l'esprit aux objets extérieurs, supprimant pour la philosophie le sens et la compréhension de la pratique et du sujet. En fait, l'esprit n'est pas raison, c'est la raison qui est une affection de l'esprit. Elle sera dite en ce sens instinct (1), habitude, nature (2).

La raison n'est rien qu'une détermination générale et calme des passions fondée sur une vue distante ou sur la réflexion (3).

La raison est une espèce de sentiment. Ainsi, de même que la méthode de la philosophie va de l'absence d'une idée à la présence d'une impression, la théorie de la raison va d'un scepticisme à un positivisme, d'un scepticisme de la raison à un positivisme du sentiment, lequel inclut enfin la raison comme une réflexion du sentiment dans l'esprit qualifié.

De même qu'on a distingué l'atomisme et l'associationnisme, on distinguera deux sens de l'idée, donc deux sens de l'impression. En un sens, nous n'avons pas l'idée de nécessité; en un autre sens, nous l'avons. Malgré les textes où les impressions de sensation et les impressions de réflexion, les idées de sensation et les idées de réflexion sont présentées en même temps et rendues homogènes autant que possible (4), la différence est de nature entre les deux. Témoin la citation suivante :

Voilà ce qui est nécessaire pour produire une idée de réflexion; l'esprit ne peut, en repassant 1.000 fois toutes ses idées de sensation, en extraire jamais une nouvelle idée originale, *sauf si la nature a façonné ses facultés* de telle sorte qu'il semble naître une nouvelle impression originale d'une telle contemplation (5).

(1) *Tr.*, p. 266 : « La raison n'est rien qu'un merveilleux et inintelligible instinct dans nos âmes, qui nous emporte par une certaine suite d'idées et les dote de qualités particulières. »

(2) *Tr.*, p. 274.

(3) *Tr.*, p. 709.

(4) *Tr.*, p. 72.

(5) *Tr.*, p. 105 (c'est nous qui soulignons). Cf. *Tr.*, p. 386.

Les impressions de sensation sont seulement l'origine de l'esprit; les impressions de réflexion sont la qualification de l'esprit, l'effet des principes dans l'esprit. Le point de vue de l'origine, selon lequel toute idée dérive d'une impression préexistante et la représente, n'a certes pas l'importance qu'on a voulu lui trouver : il donne seulement à l'esprit une origine simple, évite aux idées d'avoir à représenter des *choses*, choses avec lesquelles on comprendrait mal la ressemblance des idées. La véritable importance est du côté des impressions de réflexion, parce qu'elles qualifient l'esprit comme un sujet. L'essence et le destin de l'empirisme ne sont pas liés à l'atome, mais à l'association. L'empirisme essentiellement ne pose pas le problème d'une origine de l'esprit, mais le problème d'une constitution du sujet. De plus, il envisage celle-ci dans l'esprit comme l'effet de principes transcendants, non pas comme le produit d'une genèse. La difficulté sera donc d'établir un rapport assignable entre les deux sens de l'idée ou de l'impression, entre l'origine et la qualification. Nous avons vu précédemment leur différence. Cette différence, c'est celle que Hume rencontre encore sous la forme d'une antinomie de la connaissance; elle définit le problème du moi. L'esprit n'est pas sujet, il est assujéti. Et quand le sujet se constitue dans l'esprit sous l'effet des principes, l'esprit se saisit en même temps comme un Moi parce qu'il est qualifié. Mais justement, si le sujet se constitue seulement dans la collection des idées, comment la collection des idées peut-elle se saisir elle-même comme un moi, comment peut-elle dire « moi », sous l'effet des mêmes principes? On ne comprend pas comment l'on peut passer des tendances au moi, du sujet au moi. Comment le sujet et l'esprit peuvent-ils à la limite ne faire qu'un dans le moi? Le moi doit être en même temps collection d'idées et tendance, esprit et sujet. Il est synthèse, mais incompréhensible, et réunit dans sa notion sans les concilier l'origine et la qualification.

Il y a deux principes que je ne peux rendre cohérents, et il n'est pas en mon pouvoir de renoncer à l'un ou à l'autre : toutes nos perceptions distinctes sont des

existences distinctes, et : l'esprit n'aperçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes (1).

Hume ajoute : Une solution peut-être est possible. Nous verrons plus tard quel sens on peut donner à cet espoir.

Le véritable objet de la science est la nature humaine. Mais, la philosophie de Hume nous présente deux modalités de cette nature, deux espèces du genre affection : d'une part, les effets de l'association, d'autre part, les effets de la passion. Chacune est la détermination d'un système, celui de l'entendement, celui des passions et de la morale. Quel est leur rapport ? Entre les deux, d'abord, le parallélisme semble s'établir et se poursuivre exactement. Croyance et sympathie se répondent. De plus, tout ce que la sympathie contient en propre et qui dépasse la croyance est selon l'analyse analogue à ce que la passion même ajoute à l'association des idées (2). Sur un autre plan, de même que l'association fixe à l'esprit une généralité nécessaire, une règle indispensable à son effort de connaissance théorique, de même la passion lui fournit le contenu d'une constance (3), rend possible une activité pratique et morale, et donne à l'histoire sa signification. Sans ce double mouvement, il n'y aurait pas même une nature humaine, l'imagination resterait fantaisie. Les correspondances ne s'arrêtent pas là : la relation du motif et de l'action est homogène à la causalité (4), si bien que l'histoire doit être conçue comme une physique

(1) *Tr.*, p. 760.

(2) *Tr.*, pp. 421-422.

(3) *Tr.*, p. 418. *Enq.*, p. 131.

(4) *Tr.*, p. 515 : le prisonnier, « quand on le conduit à l'échafaud, prévoit sa mort aussi certainement comme la conséquence de la constance et de la loyauté de ses

de l'homme (1). Enfin, pour la détermination du détail de la nature, comme pour la constitution d'un monde de la moralité, les règles générales ont le même sens, à la fois extensif et correctif. On n'aura même pas la ressource d'identifier le système de l'entendement avec la théorie, le système de la morale et de la passion avec la pratique. Sous le nom de croyance, il y a une pratique de l'entendement, et sous forme d'organisation sociale et de justice, une théorie de la morale. Bien plus, dans tous les cas chez Hume, la seule théorie possible est une théorie de la pratique : pour l'entendement, calcul des probabilités et règles générales, pour la morale et les passions, règles générales et justice.

Mais, si importantes qu'elles puissent être, toutes ces correspondances sont seulement la présentation de la philosophie, la distribution de ses résultats. Le rapport d'analogie entre les deux domaines constitués ne doit pas nous faire oublier lequel des deux a déterminé la constitution de l'autre comme matière à philosophie. Nous nous interrogeons sur le *mobile* de la philosophie. Au moins, le fait est facile à décider : Hume est avant tout un moraliste, un penseur politique, un historien. Mais pourquoi ?

Le *Traité* commence par le système de l'entendement, et pose le problème de la raison. Seulement, la nécessité d'un tel problème n'est pas évidente ; il lui faut une origine, qu'on puisse considérer comme un mobile de la philosophie. Ce n'est pas parce que la raison résout des problèmes qu'elle est elle-même un problème. Au contraire, pour qu'il y ait un problème de la raison, relatif à son domaine propre, il

gardiens que comme l'effet de l'opération de la hache ou de la roue ». Il n'y a pas de différence de nature entre l'évidence morale et l'évidence physique. Cf. *Tr.*, p. 258.

(1) *Enquête*, p. 131 : « Les relations de guerre, d'intrigues, de factions et de révolution sont autant de recueils d'expériences qui permettent au philosophe politique ou moral de fixer les principes de sa science, de la même manière que le médecin ou le philosophe de la nature se familiarise avec la nature des plantes, des minéraux et des autres objets extérieurs par les expériences qu'il fait sur eux. »

faut qu'un domaine échappe à la raison, la mettant d'abord en question. La phrase importante et principale du *Traité* est :

Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon doigt (1).

La contrariété serait encore un rapport excessif. C'est parce que la raison n'est pas coextensive à l'être, parce qu'elle ne s'applique pas à tout ce qui est, qu'elle peut se mettre en question et poser le problème de sa nature. Ici, le fait est qu'elle ne détermine pas la pratique : elle est pratiquement, techniquement insuffisante. Sans doute, elle influence la pratique en nous informant de l'existence d'une chose, objet propre d'une passion, en nous découvrant une connexion de causes et d'effets, moyen d'une satisfaction (2). Mais on ne peut pas dire qu'elle produise une action, ni que la passion la contredise, ni qu'elle combatte une passion. La contradiction implique au moins un désaccord des idées avec les objets qu'elles représentent;

une passion est une existence primitive, ou si l'on veut, un mode primitif d'existence, et ne contient aucune qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'un autre mode (3).

Les distinctions morales ne se laissent pas davantage engendrer par la raison, puisqu'elles éveillent les passions, produisent ou empêchent l'action (4). Pour qu'il y ait contradiction à voler des propriétés, à violer des promesses, encore faut-il que des promesses et des propriétés existent dans la nature. La raison peut toujours s'appliquer, mais elle s'applique à un monde précédent, suppose une morale antécédente, un ordre des fins (5). Donc, c'est parce que la pratique

(1) *Tr.*, p. 525.

(2) *Tr.*, p. 574.

(3) *Tr.*, p. 525.

(4) *Tr.*, p. 572.

(5) *Tr.*, p. 584.

et la morale sont dans leur nature (non pas dans leurs circonstances) indifférentes à la raison, que la raison va chercher sa différence. C'est parce qu'elle est niée de l'extérieur qu'elle se niera de l'intérieur et se découvrira comme une démente, un scepticisme. Et aussi, c'est parce que ce scepticisme a son origine et son mobile à l'extérieur, dans l'indifférence de la pratique, que la pratique elle-même est indifférente au scepticisme : on peut toujours jouer au tric-trac (1). Le philosophe se conduit comme tout le monde : le propre du sceptique est à la fois que son raisonnement n'admet pas de réplique et ne produit pas la conviction (2). Nous retrouvons donc la conclusion précédente, cette fois-ci complétée : scepticisme et positivisme s'impliquent dans un même raisonnement de la philosophie. Le positivisme de la passion et de la morale produit un scepticisme sur la raison; ce scepticisme intériorisé, devenu scepticisme de la raison, produit à son tour un positivisme de l'entendement, conçu à l'image du premier, comme la théorie d'une pratique (3).

A l'image, mais pas à la ressemblance. Maintenant, on peut comprendre exactement la différence entre le système de la morale et celui de l'entendement. Dans le genre de l'affection, on distingue deux termes, l'affection passionnelle et morale, et le dépassement, dimension de la connaissance. Sans doute, les principes de la morale, les qualités originelles et naturelles de la passion dépassent et affectent l'esprit, comme les principes d'association; le sujet empirique est bien constitué dans l'esprit par l'effet de tous les principes conjugués. Mais c'est seulement sous l'effet (d'ailleurs inégal) des principes d'association, et non des autres, que ce sujet peut lui-même dépasser le donné : il croit. En ce sens précis, le dépassement concerne exclusivement la connaissance : il porte l'idée au-delà

(1) *Tr.*, p. 362.

(2) *Eng.*, p. 210.

(3) Inversement, par un juste retour des choses, l'entendement s'interroge alors sur la nature de la morale : *Tr.*, pp. 363-364.

d'elle-même, lui donnant un rôle, affirmant son objet, constituant ses liens. Au point que, dans le système de l'entendement, le principe le plus important qui affecte l'esprit va d'abord être étudié dans l'activité, dans le mouvement d'un sujet qui dépasse le donné : la nature de la relation causale est saisie dans l'*inférence* (1). Pour la morale, il en va tout autrement, même quand elle prend par analogie la forme d'exposition du dépassement (2). Là, pas d'inférence à faire.

Nous n'inférons pas qu'un caractère est vertueux de ce qu'il plaît, mais en sentant qu'il plaît de cette manière particulière, nous sentons effectivement qu'il est vertueux (3).

La morale admet l'idée seulement comme un facteur de ses circonstances et reçoit l'association comme un élément constitué de la nature humaine. Au contraire, dans le système de l'entendement l'association est un élément constituant, le seul élément constituant, de la nature humaine. Comme illustration de cette dualité, l'on se reportera à la distinction que fait Hume entre deux Moi (4), et à la façon différente dont il présente et traite les problèmes correspondants.

Il y a donc deux sortes de pratiques, qui doivent immédiatement présenter des caractères très distincts. La pratique de l'entendement détermine le détail de la Nature, elle procède en extension. La Nature, objet de la physique, est *partes extra partes*. C'est là son essence. Si nous considérons les objets dans leur idée, il est possible à tous ces objets « de devenir causes ou effets les uns des autres » (5),

(1) *Tr.*, p. 256 : « L'ordre que nous avons suivi, d'examiner d'abord notre inférence selon la relation avant que nous ayons expliqué la relation elle-même, n'aurait pas été excusable, s'il avait été possible de procéder d'après une manière différente. »

(2) *Tr.*, pp. 584-586.

(3) *Tr.*, p. 587. *Enquête sur les principes de la morale* (trad. LEROY), p. 150.

(4) *Tr.*, p. 345 : « Nous devons distinguer l'identité personnelle en tant qu'elle touche notre pensée ou notre imagination, et cette même identité en tant qu'elle touche nos passions ou l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes. »

(5) *Tr.*, p. 260.

puisque la relation causale n'est pas une de leurs qualités : logiquement n'importe quoi peut être cause de n'importe quoi. Si nous observons d'autre part la conjonction de deux objets, chacun des cas numériquement différents qui la présente est indépendant de l'autre, aucun n'a d'influence sur l'autre; ils sont « entièrement séparés par le temps et par le lieu » (1). Ce sont les parties composantes d'une probabilité (2); en effet, si la probabilité suppose la causalité, la certitude qui naît du raisonnement causal n'en est pas moins une limite, un cas particulier de la probabilité, une convergence de probabilités pratiquement absolue (3). La Nature est bien une grandeur extensive; elle se prêtera donc à l'expérience physique et au calcul. L'essentiel est d'en déterminer les parties : c'est la fonction des règles générales dans le domaine de la connaissance. Il n'y a pas de tout de la Nature, pas plus à découvrir qu'à inventer. La totalité n'est qu'une collection; « L'union de ces parties en un tout... est accomplie simplement par un acte arbitraire de l'esprit, et n'a nulle influence sur la nature des choses (4). » Les règles générales de la connaissance, en tant que leur généralité concerne un tout, ne sont pas différentes des principes naturels de notre entendement (5); le difficile, dit Hume, n'est pas de les inventer, mais de les appliquer.

Il n'en n'est pas de même pour la pratique de la morale, au contraire. Là, les parties sont immédiatement données, sans inférence à faire, sans application nécessaire. Mais, *au lieu d'être extensives, elles sont mutuellement exclusives*. Les parties ne sont pas partielles comme dans la nature, elles sont partiales. Dans la pratique de la morale, le difficile est de détourner la partialité, d'obliquer. L'important est d'inventer : la justice est une vertu artificielle, « l'homme est une

(1) *Tr.*, p. 250.

(2) *Tr.*, p. 219.

(3) *Tr.*, p. 213.

(4) *Dialogues*, p. 258.

(5) *Tr.*, p. 262.

espèce inventive » (1). L'essentiel est de constituer un tout de la moralité; la justice est un *schème* (2). Le schème est le principe même de la société.

Un acte isolé de justice considéré en lui-même, peut être souvent contraire au bien public; c'est seulement le concours de tous les hommes en un schème, ou en un système général d'actions, qui est avantageux (3).

Il ne s'agit plus de dépassement, mais d'intégration. Contrairement à la raison qui procède toujours de parties à parties, le sentiment réagit à des touts (4). De là, dans le domaine de la morale, un autre sens des règles générales.

(1) *Tr.*, p. 601.

(2) *Tr.*, p. 615.

(3) *Tr.*, p. 705.

(4) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 151.

CHAPITRE II

LE MONDE DE LA CULTURE ET LES RÈGLES GÉNÉRALES

Il faut expliquer ces déterminations de la morale. L'essence de la conscience morale est d'approuver, de désapprouver. Ce sentiment qui nous fait louer ou blâmer, cette douleur et ce plaisir qui déterminent le vice et la vertu, ont une nature originale : ils sont produits par la considération d'un caractère *en général*, sans référence à notre intérêt particulier (1). Mais qu'est-ce qui peut nous faire abandonner sans inférence un point de vue qui nous est propre, « à simple inspection » nous faire considérer un caractère en général, autrement dit nous le faire saisir et vivre en tant qu'il est utile à autrui ou à la personne elle-même, en tant qu'il est agréable à autrui ou à la personne elle-même ? La réponse de Hume est simple : c'est la sympathie. Seulement il y a un paradoxe de la sympathie : elle nous ouvre une étendue morale, une généralité, mais cette étendue même est sans extension, cette généralité, sans quantité. Pour être morale en effet, la sympathie doit s'étendre au futur, ne pas se limiter au moment présent, elle doit être une *double* sympathie, c'est-à-dire une correspondance d'impres-

(1) *Tr.*, p. 588 : « C'est seulement quand un caractère est considéré en général, sans référence à notre intérêt particulier, qu'il produit cette conscience et ce sentiment qui le font appeler moralement bon ou mauvais. »

sions qui se double d'un désir du plaisir d'autrui, d'une aversion pour sa peine (1). Et c'est un fait : la sympathie existe, elle s'étend naturellement. Mais cette extension ne s'affirme pas sans exclusion : il est impossible de doubler la sympathie

sans l'aide d'une circonstance présente qui nous frappe de manière vive (2),

excluant les cas qui ne la présentent pas. Cette circonstance, en fonction de la fantaisie, sera le degré, l'énormité du malheur (3); en fonction de la nature humaine, ce sera la contiguïté, la ressemblance ou la causalité. Ceux que nous aimons, selon les circonstances, ce sont nos proches, nos pareils et nos parents (4). Bref, notre générosité par nature est limitée; ce qui nous est naturel, c'est une générosité limitée (5). La sympathie s'étend naturellement au futur, mais dans la mesure où les circonstances limitent son extension. Le revers de la généralité même à laquelle elle nous convie est une partialité, une « inégalité d'affection » qu'elle nous confère comme le caractère de notre nature : « au point de nous faire regarder comme vicieuse et immorale toute transgression notable d'un tel degré de partialité par élargissement ou resserrement trop grand de ces affections » (6). Nous condamnons les parents qui préfèrent, à leurs enfants, des étrangers.

Ainsi, ce n'est pas notre nature qui est morale, c'est notre morale qui est dans notre nature. Une des idées de Hume les plus simples, mais les plus importantes, est celle-ci : l'homme est beaucoup moins égoïste qu'il n'est *partial*. On se croit philosophe et bon

(1) *Tr.*, p. 487.

(2) *Tr.*, p. 492.

(3) *Tr.*, p. 493.

(4) *Tr.*, p. 600.

(5) *Tr.*, p. 712.

(6) *Tr.*, p. 606.

penseur en soutenant que l'égoïsme est le dernier ressort de toute activité. C'est trop facile. Ne voit-on pas

qu'il y a peu d'hommes qui n'accordent la plus grande partie de leur fortune aux plaisirs de leur femme et à l'éducation de leurs enfants, en ne se réservant que la plus faible part pour leur usage propre et leur divertissement personnel ? (1).

La vérité, c'est que l'homme est toujours l'homme d'un clan, d'une communauté. Famille, amitié, voisinage, ces catégories avant d'être les types de la communauté chez Tönnies, sont chez Hume les déterminations naturelles de la sympathie. Et justement, c'est parce que l'essence de la passion, l'essence de l'intérêt particulier n'est pas l'égoïsme mais la partialité, que la sympathie de son côté ne dépasse pas l'intérêt particulier, ni la passion. « Notre sens du devoir suit toujours le cours habituel et naturel de nos passions (2). » Allons jusqu'au bout, quitte à perdre apparemment le bénéfice de notre distinction de l'égoïsme et de la sympathie : celle-ci ne s'oppose pas moins à la société que celui-là.

Une affection aussi noble, au lieu de préparer les hommes à former de vastes sociétés, y est presque aussi contraire que l'égoïsme le plus étroit (3).

Personne n'a les mêmes sympathies qu'autrui; la pluralité des partialités ainsi définies, c'est la contradiction, c'est la violence (4). Tel est l'aboutissement de la nature; il n'y a pas de langage raisonnable entre les hommes, à ce niveau.

Tout homme particulier a une position particulière par rapport aux autres; il serait impossible que nous puissions jamais converser en des termes raisonnables, si chacun de nous en était à considérer les caractères et les personnes uniquement comme ils lui apparaissent de son point de vue particulier (5).

(1) *Tr.*, p. 604.

(2) *Tr.*, p. 600.

(3) *Tr.*, p. 604.

(4) *Tr.*, p. 709, p. 730.

(5) *Tr.*, p. 707.

Toutefois, si la sympathie est *comme* l'égoïsme, quelle importance a la remarque de Hume selon laquelle l'homme n'est pas égoïste, mais sympathisant ? En fait, si la société trouve *autant* d'obstacle dans la sympathie que dans l'égoïsme le plus pur, ce qui change pourtant et absolument, c'est le sens, la structure même de la société, selon qu'on la considère à partir de l'égoïsme ou de la sympathie. Des égoïsmes en effet auraient seulement à se limiter. Pour les sympathies, c'est autre chose : il faut les intégrer, les intégrer dans une totalité positive. Ce que Hume reproche précisément aux théories du contrat, c'est de nous présenter une image abstraite et fautive de la société, de définir la société de façon seulement négative, de voir en elle un ensemble de limitations des égoïsmes et des intérêts, au lieu de la comprendre comme un système positif d'entreprises inventées. Voilà pourquoi il est si important de rappeler que l'homme naturel n'est pas égoïste : tout en dépend, dans une conception de la société. Ce que nous trouvons dans la nature, à la rigueur, ce sont des familles ; aussi l'état de nature est-il déjà et toujours autre chose qu'un simple état de nature (1). La famille, indépendamment de toute législation, est expliquée par l'instinct sexuel et par la sympathie, sympathie des parents entre eux, sympathie des parents pour leur progéniture (2). Comprendons à partir de là le problème de la société, puisque celle-ci trouve son obstacle dans les sympathies elles-mêmes et non dans l'égoïsme. Sans doute la société est-elle à l'origine une réunion de familles ; mais une réunion de familles n'est pas une réunion familiale. Sans doute les familles sont bien les unités sociales ; mais le propre de ces unités, c'est de ne pas s'additionner ; elles s'excluent, elles sont partiales et non partielles. Les parents de l'un sont toujours les étrangers de l'autre : dans la nature éclate la contradiction. Le problème de la société, en ce sens, n'est pas un problème de

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 45.

(2) *Tr.*, p. 603.

limitation, mais d'intégration. Intégrer les sympathies, c'est faire que la sympathie dépasse sa contradiction, sa partialité naturelle. Une telle intégration implique un monde moral positif, et se fait dans l'invention positive d'un tel monde.

C'est dire que le monde moral ne se ramène pas à un instinct moral, aux déterminations naturelles de la sympathie (1). Le monde moral affirme sa réalité quand la contradiction se dissipe effectivement, quand la conversation est possible et se substitue à la violence, quand la propriété se substitue à l'avidité, quand

en dépit de la variation de notre sympathie, nous donnons aux mêmes qualités morales la même approbation, que ces qualités soient en Chine ou en Angleterre,

en un mot quand

la sympathie varie sans que varie notre estime (2).

L'estime est l'intégrale des sympathies. Tel est le fond de la justice. Et ce fond de la justice, cette uniformité de l'estime ne sont pas le résultat d'un voyage imaginaire, par lequel nous nous transporterions en pensée dans les époques et les pays les plus reculés pour constituer les personnes que nous y jugeons comme nos proches, nos pareils et nos parents possibles : « on ne peut concevoir qu'une passion et un sentiment *réels* puissent jamais naître d'un intérêt connu comme imaginaire » (3). Le problème moral et social consiste à passer des sympathies réelles qui s'excluent à un tout réel qui inclut les sympathies elles-mêmes. Il s'agit d'*étendre* la sympathie.

(1) *Tr.*, p. 748 : « Ceux qui ramènent le sens moral à des instincts originaux de l'esprit humain peuvent défendre la cause de la vertu avec une autorité suffisante, mais il leur manque l'avantage que possèdent ceux qui expliquent ce sens par une sympathie étendue avec l'humanité. »

(2) *Tr.*, p. 706.

(3) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 72.

On voit la différence de la morale et de la nature, ou plutôt l'inadéquation de la nature avec la morale. La réalité du monde moral est la constitution d'un tout, d'une société, l'instauration d'un système invariable; elle n'est pas naturelle, elle est artificielle.

Les lois de la justice, en raison de leur universalité et de leur inflexibilité absolue, ne peuvent pas provenir de la nature, ni être les créations directes d'une inclination et d'un motif naturels (1).

Tous les éléments de la moralité (*sympathies*) sont donnés naturellement, mais sont impuissants par eux-mêmes à constituer un monde moral. Les partialités, les intérêts particuliers ne peuvent pas se totaliser naturellement, puisqu'ils s'excluent. Un tout ne peut qu'être inventé, comme la seule invention possible est celle d'un tout. Cette implication manifeste l'essence du problème moral. La justice n'est pas un principe de la nature, c'est une règle, une loi de construction dont le rôle est d'organiser dans un tout les éléments, les principes de la nature eux-mêmes. La justice est un moyen. Le problème moral est celui du schématisme, c'est-à-dire de l'acte par lequel on réfère les intérêts naturels à la catégorie *politique* de l'ensemble ou de la totalité, qui n'est pas donnée dans la nature. Le monde moral est la totalité artificielle où s'intègrent et s'additionnent les fins particulières. Ou bien, ce qui revient au même, c'est le système des moyens qui permettent à mon intérêt particulier comme à celui d'autrui de se satisfaire et de se réaliser. La moralité peut être également pensée comme un tout par rapport à des parties, comme un moyen par rapport à des fins. Bref, la conscience morale est conscience politique : la vraie morale est la politique comme le vrai moraliste est le législateur. Ou bien : la conscience morale est une détermination de la conscience psycholo-

(1) *Tr.*, pp. 600-601.

gique, c'est la conscience psychologique exclusivement saisie sous l'aspect de son pouvoir inventif. Le problème moral est un problème d'ensemble, et un problème de moyens. Les législations sont les grandes inventions; les vrais inventeurs ne sont pas les techniciens, mais les législateurs. Ce ne sont pas Esculape et Bacchus, ce sont Romulus et Thésée (1).

Un système de moyens orientés, un ensemble déterminé s'appelle une règle, une norme. Hume dit : *une règle générale*. La règle a deux pôles : forme et contenu, conversation et propriété, système des bonnes mœurs et stabilité de la possession. Être en société, c'est d'abord substituer la conversation possible à la violence : la pensée de chacun se représente celle des autres. A quelles conditions ? A condition que les sympathies particulières de chacun soient dépassées d'une certaine façon, et surmontées les partialités correspondantes, les contradictions qu'elles engendrent entre les hommes. A condition que la sympathie naturelle puisse artificiellement s'exercer hors de ses limites naturelles. La fonction de la règle est de déterminer un point de vue stable et commun, ferme et calme, indépendant de notre situation présente.

Quand on juge des caractères, le seul intérêt ou plaisir qui paraisse le même à tout spectateur est l'intérêt de la personne même dont on examine le caractère, ou celui des personnes qui sont en relation avec elle (2).

Sans doute, un tel intérêt nous touche plus faiblement que le nôtre, celui de nos proches, de nos pareils et de nos parents; nous verrons qu'il doit recevoir, d'ailleurs, une vivacité qui lui manque. Mais au moins, il a l'avantage pratique, même quand le cœur ne suit pas, d'être un critère général et immuable, un tiers intérêt qui ne dépend pas des interlocuteurs, une valeur (3).

(1) *Essays* (éd. Routledge) : « Of parties in general », p. 37.

(2) *Tr.*, p. 717.

(3) *Tr.*, p. 731.

Tout ce qui dans les actions humaines produit une contrariété sur une vue générale s'appelle vice (1).

L'obligation produite ainsi, puisqu'elle est artificielle, se distingue essentiellement de l'obligation naturelle, de l'intérêt naturel et particulier, du mobile de l'action : elle est l'obligation morale ou sens du devoir. A l'autre pôle, la propriété suppose des conditions analogues. « J'observe qu'il sera de mon intérêt de laisser autrui en possession de ses biens, pourvu qu'autrui agisse de la même manière à mon égard » (2). Ici le tiers intérêt est un intérêt général. La convention de propriété est l'artifice par lequel les actions de chacun se rapportent à celles des autres. Elle est l'instauration d'un schème, l'institution d'un ensemble symbolique ou d'un tout. Aussi Hume voit-il dans la propriété un phénomène essentiellement politique, et le phénomène politique essentiel. Propriété et conversation se rejoignent enfin, formant les deux chapitres d'une science sociale (3); le sens général de l'intérêt commun doit *s'exprimer* pour être efficace (4). La Raison se présente ici comme la conversation des propriétaires.

Nous voyons déjà, dès ces premières déterminations, que le rôle de la règle générale est double, à la fois *extensif et correctif*. Elle corrige nos sentiments, en nous faisant oublier notre situation présente (5). En même temps, par essence elle « déborde les cas d'où elle est née ». Bien que le sens du devoir « dérive uniquement de la contemplation des actes d'autrui, nous ne manquerons pourtant pas

(1) *Tr.*, p. 617.

(2) *Tr.*, p. 607.

(3) *Tr.*, p. 724 : « D'une manière analogue, donc, que nous établissons *les lois de nature* pour garantir la propriété dans la société et prévenir l'opposition de l'intérêt personnel, nous établissons *les règles des bonnes mœurs* pour prévenir l'opposition de l'orgueil humain et rendre la conversation agréable et inoffensive. »

(4) *Tr.*, p. 607.

(5) *Tr.*, p. 708 : « L'expérience nous enseigne bientôt cette méthode de corriger nos sentiments, ou du moins de corriger notre langage quand nos sentiments sont plus obstinés et immuables... »

de l'étendre même à nos propres actions » (1). Enfin, la règle est ce qui comprend l'exception; elle nous fait sympathiser avec autrui, même quand il n'éprouve pas le sentiment correspondant en général à cette situation.

Un homme qui n'est pas abattu par les infortunes est plaint davantage en raison de sa patience. ... Bien que le cas présent soit une exception, l'imagination est pourtant touchée par la règle générale... Un meurtre est aggravé quand il est commis sur un homme endormi en parfaite sécurité (2).

Nous aurons à nous demander comment l'invention de la règle est possible. C'est la question principale. Comment peut-on former des systèmes de moyens, des règles générales, des ensembles à la fois correctifs et extensifs ? Mais dès maintenant, nous pouvons répondre à ceci : qu'est-ce qu'on invente exactement ? Dans sa théorie de l'artifice, Hume propose toute une conception des rapports de la nature et de la culture, de la tendance et de l'institution. Sans doute, les intérêts particuliers ne peuvent pas s'identifier, se totaliser naturellement. Il n'en est pas moins vrai que la nature exige leur identification. Sinon, la règle générale ne pourrait jamais se constituer, la propriété et la conversation ne pourraient pas même être pensées. L'alternative où les sympathies se trouvent est la suivante; s'étendre par l'artifice ou se détruire par la contradiction. Et les passions : se satisfaire artificiellement, obliquement, ou se nier par la violence. Comme Bentham le montrera plus tard encore plus précisément, le besoin est naturel, mais il n'y a de satisfaction du besoin, ou du moins de constance et de durée pour cette satisfaction, qu'artificielles, industrielles et culturelles (3). L'identification des intérêts est donc artificielle, mais au sens où elle supprime les obstacles naturels à l'identification naturelle

(1) *Tr.*, p. 618.

(2) *Tr.*, pp. 475-476; « la passion communiquée par sympathie acquiert parfois de la force par la faiblesse de son original, et même elle naît par une transition à partir de dispositions affectives qui n'existent nullement ».

(3) *Tr.*, pp. 601-602.

de ces mêmes intérêts. En d'autres termes, la signification de la justice est exclusivement topologique. L'artifice n'invente pas une chose autre, un autre principe que la sympathie. Les principes ne s'inventent pas. Ce que l'artifice assure à la sympathie et à la passion naturelles, c'est une extension dans laquelle elles pourront s'exercer, se déployer naturellement, seulement libérées de leurs limites naturelles (1). *Les passions ne sont pas limitées par la justice, elles sont élargies, étendues.* La justice est l'extension de la passion, de l'intérêt, dont seul est ainsi nié et contraint le mouvement partial. C'est en ce sens que l'extension par elle-même est une correction, une réflexion.

Il n'y a pas de passion capable de contrôler la disposition intéressée, sinon, cette même disposition par un changement de son orientation. Or ce changement doit nécessairement intervenir à la moindre réflexion (2).

Il faut comprendre que la justice n'est pas une réflexion sur l'intérêt, mais une réflexion de l'intérêt, une espèce de torsion de la passion elle-même dans l'esprit qu'elle affecte. La réflexion est une opération de la tendance qui se réprime elle-même.

Le remède se tire non pas de la nature, mais de l'artifice; ou pour parler avec plus de propriété, *la nature fournit* dans le jugement et l'entendement un remède à ce qu'il y a d'irrégulier et d'incommode dans les affections (3).

La réflexion de la tendance est le mouvement qui constitue la raison pratique, la raison n'est qu'un moment déterminé des affections de l'esprit, une affection calme, ou plutôt calmée, « fondée sur une vue distincte ou sur la réflexion ».

La vraie dualité, chez Hume, n'est pas entre l'affection et la raison, la nature et l'artifice, mais entre l'ensemble de la nature où l'artifice est compris, et l'esprit que cet ensemble affecte et détermine. Ainsi,

(1) *Tr.*, p. 610, p. 748.

(2) *Tr.*, p. 610.

(3) *Tr.*, p. 606 (c'est nous qui soulignons; nous verrons, dans le chapitre suivant, comment il faut comprendre « dans le jugement et l'entendement »).

que le sens de la justice ne se ramène pas à un instinct, à une obligation naturelle, n'empêche pas qu'il y ait un instinct moral, une obligation naturelle, et surtout une obligation naturelle à la justice une fois constituée (1). Que l'estime ne varie pas quand varie la sympathie, qu'elle soit illimitée quand la générosité naturellement se limite, n'empêche pas que la sympathie naturelle ou la générosité limitée soit la condition nécessaire et le seul élément de l'estime : c'est par sympathie qu'on estime (2). Que la justice enfin soit capable en partie de contraindre nos passions ne signifie pas qu'elle ait une autre fin que leur satisfaction (3), une autre origine que leur détermination (4) : simplement, elle les satisfait obliquement. La justice n'est pas un principe de la nature, elle est artifice. Mais au sens où l'homme est une espèce inventive, l'artifice est encore nature; la stabilité de la possession est une loi naturelle (5). Comme dirait Bergson, les habitudes ne sont pas de la nature, mais ce qui est de la nature, c'est l'habitude de prendre des habitudes. La nature n'arrive à ses fins qu'au moyen de la culture, la tendance ne se satisfait qu'à travers l'institution. C'est en ce sens que l'histoire est de la nature humaine. Inversement, la nature est trouvée comme le résidu de l'histoire (6); elle est ce que l'histoire

(1) *Tr.*, p. 748 : « Bien que la justice soit artificielle, le sens de sa moralité est naturel. C'est la combinaison des hommes en un système de conduite qui rend un acte de justice avantageux pour la société. Mais une fois qu'un acte a cette tendance c'est naturellement que nous l'approuvons. »

(2) *Tr.*, p. 709.

(3) *Tr.*, p. 641 : Tout ce que peuvent faire les moralistes et les politiques, c'est « nous enseigner ce qui peut satisfaire nos appétits de manière oblique et artificielle mieux que par leurs mouvements précipités et impétueux ».

(4) *Tr.*, p. 646 : « Quelque contrainte qu'elles puissent imposer aux passions humaines (les règles générales) sont effectivement les créations de ces passions et elles sont seulement un moyen plus artificieux et plus raffiné de les satisfaire. Il n'y a rien de plus vigilant ni de plus inventif que nos passions. »

(5) *Tr.*, p. 601 : « Bien que les règles de justice soient artificielles, elles ne sont pas arbitraires. Ce n'est pas une impropriété de termes de les appeler des lois de la nature si, par naturel, nous entendons ce qui est commun à une espèce. »

(6) C'est le thème de « Un Dialogue » (dans *Enquête sur les principes de la morale*).

n'explique pas, ce qui ne peut pas se définir, ce qu'il est même inutile de décrire, ce qu'il y a de commun dans toutes les manières les plus différentes de satisfaire une tendance.

Nature et culture forment donc un ensemble, un complexe. Aussi Hume refuse-t-il à la fois les thèses qui donnent tout à l'instinct, y compris la justice (1), et celles qui donnent tout à la politique et à l'éducation, y compris le sens de la vertu (2). Les unes, en oubliant la culture, nous offrent une fausse image de la nature; les autres, oubliant la nature, déforment la culture. Et surtout, Hume centre sa critique sur la théorie de l'égoïsme (3). Celle-ci n'est pas même une psychologie de la nature humaine puisqu'elle néglige le phénomène également naturel de la sympathie. Si l'on entend par égoïsme le fait que toute tendance poursuive sa propre satisfaction, on pose seulement le principe d'identité, $A = A$, le principe formel et vide d'une logique de l'homme, et encore d'un homme inculte, abstrait, sans histoire et sans différence. Concrètement, l'égoïsme ne peut désigner que *certain*s moyens que l'homme organise pour satisfaire ses tendances, par opposition à d'autres moyens possibles. Alors, voilà l'égoïsme mis à sa place, qui n'est pas la plus importante. C'est là qu'on peut saisir le sens de l'économie politique de Hume. De même qu'il introduit dans la nature une dimension de la sympathie, Hume ajoute à l'intérêt beaucoup d'autres mobiles, souvent contraires (prodigalité, ignorance, hérédité, coutume, habitude « esprit d'avarice et d'activité, de luxe et d'abondance »). *Jamais la tendance n'est abstraite des moyens qu'on organise pour la satisfaire*. Rien n'est plus loin de l'*homo œconomicus* que l'analyse de Hume. L'histoire, vraie science de la motivation humaine, doit dénoncer la double erreur d'une économie abstraite et d'une nature falsifiée.

La conception que Hume se fait de la société, en ce sens, est très

(1) *Tr.*, p. 748.

(2) *Tr.*, p. 618.

(3) *Enquête sur les principes de la morale*, section 2.

forte. Il nous présente une critique du contrat que non seulement les utilitaristes, mais la plupart des juristes qui s'opposent au Droit naturel n'auront qu'à reprendre. L'idée principale est celle-ci : l'essence de la société n'est pas la loi, mais l'institution. La loi, en effet, est une limitation des entreprises et des actions, et ne retient de la société qu'un aspect négatif. Le tort des théories contractuelles est de nous présenter une société dont l'essence est la loi, qui n'a pas d'autre objet que de garantir certains droits naturels préexistants, pas d'autre origine que le contrat : le positif est mis hors du social, le social est mis d'un autre côté, dans le négatif, dans la limitation, dans l'aliénation. Toute la critique que Hume fait de l'état de nature, des droits naturels et du contrat revient à montrer qu'il faut renverser le problème. La loi ne peut pas, par elle-même, être source d'obligation, parce que l'obligation de la loi suppose une utilité. La société ne peut pas garantir des droits préexistants : si l'homme entre en société, c'est justement parce qu'il n'a pas de droits préexistants. On voit bien, dans la théorie que Hume propose de la promesse, comment l'utilité devient un principe qui s'oppose au contrat (1). Où est la différence fondamentale ? L'utilité est de l'institution. L'institution n'est pas une limitation comme la loi, mais au contraire un modèle d'actions, une véritable entreprise, un système inventé de moyens positifs, une invention positive de moyens indirects. Cette conception institutionnelle renverse effectivement le problème : ce qui est hors du social, c'est le négatif, le manque, le besoin. Quant au social, il est profondément créateur, inventif, il est positif. Sans doute on dira que la notion de convention conserve chez Hume une grande importance. Mais il ne faut pas la confondre avec le contrat. Mettre la convention à la base de l'institution signifie seulement que ce système de moyens que l'institution représente est un système indirect, oblique, inventé, en un mot culturel.

(1) *Tr.*, pp. 635-636.

C'est de la même manière que les langues se sont graduellement établies par des conventions humaines, sans aucune promesse (1).

La société est un ensemble de conventions fondées sur l'utilité, non pas un ensemble d'obligations fondées sur un contrat. La loi, socialement, n'est donc pas première; elle suppose une institution qu'elle limite; aussi bien le législateur n'est-il pas celui qui légifère, mais d'abord celui qui institue. Le problème des rapports de la nature et de la société s'en trouve bouleversé : ce ne sont plus les rapports des droits et de la loi, mais des besoins et des institutions. Cette idée nous impose à la fois tout un remaniement du droit et une vision originale de la science de l'homme, maintenant conçue comme une psycho-sociologie. L'utilité, rapport de l'institution au besoin, est donc un principe fécond : ce que Hume appelle une règle générale est une institution. Toutefois, s'il est vrai que la règle générale est un système positif et fonctionnel qui trouve dans l'utilité son principe, encore faut-il comprendre de quelle nature est le lien qui l'unit à ce principe.

Bien que les règles de la justice soient établies uniquement par intérêt, leur connexion avec l'intérêt est quelque chose de singulier et diffère de ce qu'on peut observer en d'autres occasions (2).

Que la nature et la société forment un complexe indissoluble ne saurait nous faire oublier qu'on ne peut pas réduire la seconde à la première. Que l'homme soit une espèce inventive n'empêche pas que les inventions soient des inventions. Parfois on prête à l'Utilitarisme une thèse appelée « fonctionnaliste », selon laquelle la société *s'expliquerait* par l'utilité, l'institution, par la tendance ou le besoin. Cette thèse a peut-être été soutenue; ce n'est même pas certain; en tout cas, sûrement pas par Hume. Qu'une tendance se satisfasse dans une institution, c'est un fait. Nous parlons ici d'institutions proprement

(1) *Tr.*, p. 608.

(2) *Tr.*, p. 615.

sociales, et non d'institutions gouvernementales. Dans le mariage, la sexualité se satisfait; dans la propriété, l'avidité. L'institution, modèle d'actions, est un système préfiguré de satisfaction possible. Seulement, on ne peut pas en conclure que l'institution *s'explique* par la tendance. Système de moyens, nous dit Hume, mais ces moyens sont obliques, indirects; ils ne satisfont pas la tendance sans la contraindre en même temps. Voici *une* forme de mariage, *un* régime de propriété. Pourquoi *ce* régime et *cette* forme? Mille autres sont possibles, qu'on trouve à d'autres époques, dans d'autres pays. Telle est la différence entre l'instinct et l'institution : il y a institution quand les moyens par lesquels une tendance se satisfait ne sont pas déterminés par la tendance elle-même, ni par les caractères spécifiques.

Les mots héritage et contrat représentent des idées infiniment compliquées; pour les définir exactement, 100 volumes de lois et 1.000 de commentaires n'ont pas suffi, trouve-t-on. La nature, dont les instincts sont tous simples chez les hommes, embrasse-t-elle de tels sujets compliqués et artificiels, et crée-t-elle une créature raisonnable sans rien confier à l'opération de sa raison?... Tous les oiseaux de la même espèce, à toute époque et en tout pays, bâtissent leurs nids de manière analogue : c'est en cela que nous voyons la force de l'instinct. Les hommes, aux différentes époques et en différents lieux, construisent différemment leurs maisons; ici nous voyons l'influence de la raison et de la coutume. Nous pouvons tirer une inférence analogue d'une comparaison entre l'instinct de génération et l'institution de la propriété (1).

Si la nature est le principe de la ressemblance et de l'uniformité, l'histoire est le lieu des différences. La tendance est générale, elle n'explique pas le particulier, quand bien même elle trouve dans ce particulier la forme de sa satisfaction.

Bien que l'institution de la règle sur la stabilité de la possession soit non seulement utile, mais même absolument nécessaire à la société humaine, la règle ne peut servir à aucune fin tant qu'elle reste en des termes aussi généraux (2).

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 58.

(2) *Tr.*, p. 620.

Bref, *l'utilité n'explique pas l'institution* : ni l'utilité privée puisque l'institution la contraint, ni l'utilité publique parce que celle-ci suppose déjà tout un monde institutionnel qu'elle ne peut pas créer, auquel elle est seulement reliée (1). Alors, qu'est-ce qui explique l'institution dans son essence, dans son caractère particulier ? Hume nous a dit tout à l'heure : la raison et la coutume. Ailleurs il dit : l'imagination,

c'est-à-dire les propriétés les plus frivoles de notre pensée et de notre puissance de concevoir (2).

Par exemple, suffit-il ou non, pour être le propriétaire d'une cité abandonnée, de planter son javelot sur les portes ? (3). Ce n'est pas en invoquant simplement les tendances et les besoins qu'on répond à la question, mais en examinant le rapport de la tendance, des circonstances et de l'imagination. Le javelot, voilà la circonstance...

Quand les propriétés de deux personnes sont unies de telle manière qu'elles n'admettent ni division ni séparation, le tout doit appartenir au propriétaire de la partie la plus importante... Une seule difficulté, celle de savoir quelle partie il nous plaira d'appeler la plus importante et la plus attirante pour l'imagination... La surface le cède au sol, dit la loi civile; l'écriture au papier; la toile à la peinture. Ces décisions ne s'accordent pas bien les unes avec les autres; c'est là une preuve de la contrariété des principes dont elles procèdent (4).

Et sans doute, les lois d'association, qui règlent ce jeu de l'imagination, sont à la fois le plus frivole et le plus sérieux, le principe de la raison et le bénéfice de la fantaisie. Mais pour le moment, nous n'avons pas à nous occuper de ce problème. Il nous suffit, quoi qu'il en soit, de pressentir ceci : ce qui explique l'institution, ce n'est pas la tendance, mais la *réflexion de la tendance dans l'imagination*. On a

(1) *Tr.*, p. 597.

(2) *Tr.*, p. 622.

(3) *Tr.*, p. 626.

(4) *Tr.*, p. 631.

vite fait de critiquer l'associationnisme; on oublie trop volontiers que l'ethnographie nous y ramène, et que, comme dit encore Bergson, « on rencontre chez les primitifs beaucoup d'interdictions et de prescriptions qui s'expliquent par de vagues associations d'idées ». Ce n'est pas vrai seulement pour les primitifs. Les associations sont vagues, mais en ce sens qu'elles sont particulières et varient d'après les circonstances. L'imagination se révèle comme une véritable production de *modèles* extrêmement divers : les institutions sont déterminées par les figures que tracent les tendances, selon les circonstances, quand elles se réfléchissent dans l'imagination, dans une imagination soumise aux principes d'association. Ceci ne signifie pas que l'imagination dans son essence soit active, mais seulement qu'elle *retentit*, qu'elle *résonne*. L'institution, c'est le figuré. Lorsque Hume définit le sentiment, il lui assigne une double fonction : le sentiment pose des fins, et réagit à des touts. Mais ces deux fonctions n'en font qu'une : il y a sentiment quand les fins de la tendance sont en même temps des touts auxquels une sensibilité réagit. Ces touts, comment se forment-ils ? Ils se forment quand la tendance et ses fins se réfléchissent dans l'esprit. Parce que l'homme n'a pas d'instincts, parce qu'il n'est pas asservi par l'instinct même à l'actualité d'un présent pur, il a libéré la puissance formatrice de son imagination, il a placé ses tendances dans un rapport immédiat et direct avec l'imagination. Ainsi, la satisfaction des tendances chez l'homme est à la mesure, non de la tendance elle-même, mais de la tendance réfléchie. Tel est le sens de l'institution, dans sa différence avec l'instinct. Nous pouvons enfin conclure : nature et culture, tendance et institution ne font qu'un dans la mesure où l'une se satisfait dans l'autre, mais elles font deux dans la mesure où la seconde ne s'explique pas par la première.

Touchant le problème de la justice ainsi défini, les mots schème et totalité se justifient d'autant mieux que la règle générale n'indique jamais des personnes particulières; elle ne nomme pas des propriétaires.

La justice, dans ses décisions, ne regarde jamais si des objets sont ou non adaptés à des personnes particulières. La règle générale : la possession doit être stable, s'applique non pas au moyen de jugements particuliers, mais au moyen d'autres règles générales qui doivent s'étendre à l'ensemble de la société et ne peuvent se fléchir ni par la malveillance, ni par la faveur (1).

Nous avons vu que la règle est *établie* par intérêt, par utilité, et qu'elle est *déterminée* par imagination. En ce sens, elle ne détermine pas des personnes réelles, *elle se détermine* et se modifie dans l'énoncé des situations réfléchies, des circonstances possibles. C'est ainsi que la stabilité de la possession se détaille en droits divers : la possession immédiate, l'occupation, la prescription, l'accession, la succession. Mais comment *corriger* l'inadéquation de la personne réelle et des situations possibles? Cette inadéquation peut être elle-même considérée comme une circonstance, une situation. Alors, la mobilité des personnes sera réglée par le transfert consenti quand l'objet sur lequel le transfert porte est présent ou particulier, et par la promesse, quand l'objet lui-même est absent ou général (2). Nous devons donc distinguer trois dimensions, d'ailleurs simultanées, de la règle générale : son *établissement*, sa *détermination*, sa *correction*.

Reste une difficulté : la sympathie, par les règles générales, a

(1) *Tr.*, p. 621, p. 678.

(2) *Tr.*, p. 640 (en ce sens, la promesse nomme des personnes : p. 678).

gagné la constance, la distance et l'uniformité du vrai jugement moral, mais elle a perdu en vivacité ce qu'elle gagnait en extension.

Les conséquences de chaque atteinte portée à l'équité sont, semble-t-il, très éloignées et elles ne sont pas de nature à contrebalancer un avantage immédiat qu'on peut recueillir de cette injustice (1).

Il ne s'agit plus comme tout à l'heure d'attribuer à la règle une détermination, mais une vivacité qui lui manque. Il ne s'agit plus de détailler, mais d'*appuyer*, d'aviver la justice (2). Il ne suffisait pas de détailler par l'imagination des situations possibles dans l'extension de la justice; il faut maintenant que cette extension devienne elle-même une situation réelle. Il faut que, d'une manière artificielle, le plus proche devienne le plus lointain et le plus lointain le plus proche. Tel est le sens du gouvernement.

Les hommes ne peuvent changer leur nature. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de changer leur situation et de faire de la justice l'intérêt direct de quelques hommes particuliers et de sa violation leur plus faible intérêt (3).

On retrouve ici le principe de toute philosophie politique sérieuse. La vraie morale ne s'adresse pas aux enfants dans la famille, mais aux adultes dans l'Etat. Elle ne consiste pas à changer la nature humaine, mais à inventer des conditions artificielles objectives telles que les mauvais aspects de cette nature ne puissent pas triompher. Cette invention, pour Hume comme pour tout le XVIII^e siècle, sera politique et seulement politique. Les gouvernants, « satisfaits de leur condition présente dans l'Etat » saisissent l'intérêt général sous l'aspect de l'immédiat, comprennent la justice comme le bien de leur vie; pour eux le plus distant est devenu le plus proche. Inversement, les gouvernés voient le plus proche devenir le plus lointain, puisqu'ils ont

(1) *Tr.*, p. 656, p. 659.

(2) *Tr.*, p. 665.

(3) *Tr.*, p. 658.

mis « hors de leur pouvoir toute transgression des lois de la société » (1). Le gouvernement et la propriété sont donc à peu près dans le même rapport que la croyance et l'abstraction; il s'agit dans le second cas de donner des rôles, et dans le premier cas, de conférer une vivacité. Ainsi, le loyalisme vient compléter la liste des règles générales. A ce niveau, encore, la théorie du contrat se trouve critiquée. Il n'est pas question de fonder le gouvernement sur la promesse, parce que la promesse est un effet de la détermination de la justice, et le loyalisme, un appui. Justice et gouvernement ont la même source, « sont inventés pour remédier à des inconvénients semblables » : l'une seulement invente une extension, l'autre, une vivacité. Soumise à la justice, l'observation de la loi des promesses est par là même et sur un autre plan l'effet de l'institution du gouvernement, non sa cause (2). L'appui de la justice est donc indépendant de la détermination, et se fait *d'autre part*. Mais justement et d'autant plus, il doit à son tour se déterminer, se détailler pour son compte, et puis comme la détermination elle-même, combler une inadéquation qui le concerne en se corrigeant. Les déterminations de la souveraineté seront la longue possession, l'accession, la conquête, la succession. La correction de la souveraineté sera, dans des cas rares et précis, un certain droit à la résistance, une légitimité de la révolution. On remarquera que les révolutions permises ne sont pas politiques : en effet le problème principal de l'Etat n'est pas un problème de représentation, mais de croyance. L'Etat selon Hume n'a pas à représenter l'intérêt général, mais à faire de l'intérêt général un objet de croyance, en lui donnant, ne serait-ce que par l'appareil de ses sanctions, cette vivacité que l'intérêt particulier seul a pour nous naturellement. Si les gouvernants, au lieu de changer leur situation, au lieu d'acquiescer un intérêt immédiat à l'exécution de la justice, soumettent l'exécution d'une justice

(1) *Tr.*, p. 677.

(2) *Tr.*, pp. 667-671.

falsifiée à leurs propres passions demeurées immédiates, alors et alors seulement la résistance est légitime au nom d'une règle générale (1).

Au point où nous en sommes, une première série de règles a donné à l'intérêt une extension, une généralité qu'il n'avait pas par lui-même : dans ce mouvement la possession est devenue propriété, stabilité de la possession. Une seconde série de règles a donné à cet intérêt général une présence, une vivacité qu'il n'avait pas par lui-même. Mais les obstacles que la société devait vaincre n'étaient pas seulement l'instabilité des biens, le caractère abstrait de l'intérêt général. Il y avait aussi la rareté des biens (2). Et la stabilité, loin de surmonter cet obstacle, le confirmait en assignant à la possession des conditions favorables à la formation des grandes propriétés. Hume développe souvent l'idée que, par une dialectique interne, la propriété engendre et développe l'inégalité (3). Il faut donc une troisième série de règles, qui pallie en même temps à l'inégalité et à la rareté. Ces règles seront l'objet de l'économie politique. A la stabilité de la possession et au loyalisme au gouvernement, s'ajoute enfin la prospérité du commerce; celle-ci « accroît l'activité en la transportant promptement d'un membre de l'Etat à un autre et ne permettant à personne de périr ou de devenir inutile » (4).

Nous indiquerons seulement le thème principal de l'économie de Hume. La prospérité du commerce, comme les deux sortes de règles précédentes, se détermine et se corrige. Ses déterminations, circulation monétaire, capital, intérêt, exportation, nous montrent son rapport avec la propriété. Ses corrections nous montreront plutôt son rapport avec l'Etat, rapport accidentel et qui vient du dehors. Le commerce suppose la propriété, implique une propriété

(1) *Tr.*, pp. 672-676.

(2) *Tr.*, p. 605.

(3) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 50; *Essais économiques* (éd. Guillaumin), p. 46.

(4) *Essais économiques*, p. 52.

préexistante : économiquement, la rente foncière est première. La signification du commerce en général est d'assurer pour la propriété foncière, phénomène politique, un équilibre économique qu'elle n'a pas par elle-même. Le taux de l'intérêt nous en donne un exemple précis. Par elle-même, « dans les nations civilisées et nombreuses », la propriété met face à face une classe de propriétaires et une classe de paysans, les uns « créant une demande continue d'emprunts », les autres « n'ayant pas l'argent nécessaire pour fournir à cette demande ». C'est le progrès du commerce qui dépasse cette contradiction beaucoup d'emprunts — peu de richesses, en formant un « intérêt capitaliste », « en faisant naître un grand nombre de prêteurs et déterminant ainsi un taux d'intérêt bas » (1). Quant au rapport du commerce et de l'Etat, on en comprendra le principe si l'on pense que la prospérité du commerce accumule un capital de travail qui fait l'aisance et le bonheur des sujets, mais que l'Etat peut toujours *en cas de besoin* revendiquer, réclamer pour lui.

C'est une méthode violente et assez généralement impraticable que d'obliger le laboureur à se fatiguer pour obtenir de la terre plus que ce qui suffit à sa famille et à lui-même. Donnez-lui des manufactures et des marchandises, de lui-même il travaillera davantage. Alors il vous sera facile de lui prendre une part de son travail superflu et de l'employer au service de l'Etat sans lui donner son profit habituel (2).

L'Etat sans méthode et sans règle agit brusquement, violemment ; ses actions sont des accidents répétés qui s'imposent à ses sujets, contrariant la nature humaine. Dans l'Etat méthodique au contraire, apparaît toute une théorie de l'accident, objet des règles correctives : cet Etat trouve dans le commerce l'affirmation possible de sa puissance, avec la condition réelle de la prospérité de ses sujets, toutes deux conformes à la nature.

(1) *Essais économiques*, p. 48.

(2) *Essais économiques*, p. 13.

On a souvent remarqué que, chez Hume et chez les utilitaristes, l'inspiration économique et l'inspiration politique étaient très différentes. Dans son livre sur l'utilitarisme (1), Halévy distingue trois courants : en morale la fusion naturelle des intérêts (sympathies) ; en politique l'identification artificielle des intérêts ; en économie l'identité mécanique des intérêts. Nous avons vu leurs rapports : il ne s'agit pas de trois « courants ». Remarquons enfin que la mécanique de l'économie n'est pas moins artificielle que l'artifice de la législation : le commerce n'est pas moins une institution que la propriété ; et il la suppose. Mais l'économie, nous dit-on, n'a pas besoin d'un législateur, ni d'un Etat. Et sans doute, cela restera le caractère d'une époque, à la veille du développement du capitalisme, de ne pas avoir vu, d'avoir seulement pressenti parfois, que l'intérêt des propriétaires fonciers, des capitalistes et surtout des travailleurs n'était pas un seul et même intérêt. Le principe d'une telle conception, pourtant si concrète à d'autres égards, il faut le chercher dans une idée qui, chez Hume apparaît souvent. Pour la propriété, il y a un problème de quantité, nous dit-il : les biens sont rares, et ils sont instables parce qu'ils sont rares. Voilà pourquoi la propriété appelle un législateur et un Etat. Au contraire, la quantité de monnaie, abondance ou rareté, n'agit pas par elle-même : la monnaie est l'objet d'une mécanique. On peut dire que le thème essentiel, et presque le seul, des essais économiques de Hume est de montrer que les effets qu'on attribue d'ordinaire à la quantité de monnaie dépendent en réalité d'autres causes. Et voilà ce qu'il y a de concret dans cette économie : l'idée que l'activité économique implique une motivation qualitative. Mais, sensible à la différence du commerce et de la propriété du point de vue de la quantité, Hume en conclut que, dans une société, l'harmonie quantitative des activités économiques s'établit mécaniquement, contrairement à ce qui se passe dans la propriété.

(1) HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, t. I.

En fonction de tout ceci, on peut dresser le tableau des règles générales ou des catégories morales :

a) <i>La justice</i>	b) <i>Le gouvernement</i>	c) <i>Le commerce</i>
1° Contenu de la règle générale : stabilité de la possession;	1° Appui de la règle générale : loyalisme au gouvernement;	1° Complément de la règle générale : prospérité du commerce;
2° Détermination de la règle générale par des règles générales : possession immédiate, occupation, etc.;	2° Détermination de l'appui : longue possession, accession, etc.;	2° Détermination du complément : circulation monétaire, capital, etc.;
3° Correction, par des règles générales, de la détermination précédente : promesse, transfert.	3° Correction : résistance.	3° Correction : taxes, service de l'Etat, etc.

CHAPITRE III

LE POUVOIR DE L'IMAGINATION DANS LA MORALE ET DANS LA CONNAISSANCE

Tantôt, Hume nous dit que la règle générale est essentiellement l'unité d'une réflexion et d'une extension. Les deux sont identiques en effet : la passion s'étend parce qu'elle se réfléchit, tel est le principe d'établissement de la règle. Mais tantôt, Hume nous dit qu'il faut distinguer deux sortes de règles qui ne sont pas identiques, les unes déterminantes, les autres correctives. Et les premières sont plus *extensives* que réflexives : « les hommes s'adonnent avec force aux règles générales et portent souvent leurs maximes au-delà des raisons qui les ont d'abord amenés à les établir. Quand des cas sont semblables pour nombre de leurs circonstances, nous sommes portés à les mettre sur le même pied, sans considérer qu'ils diffèrent dans les circonstances les plus essentielles » (1). Le propre de ces règles est de s'étendre au-delà des circonstances dont elles sont nées. Elles ne comprennent pas l'exception, méconnaissent l'accidentel qu'elles confondent avec le général ou l'essentiel : c'est l'inconvénient de la culture. Quant aux secondes règles, règles correctives, elles sont plus *réflexives* qu'*extensives*. Ce qu'elles corrigent, c'est précisément l'ex-

(1) *Tr.*, p. 673.

tension des précédentes. Au lieu de confondre l'accidentel avec le général, elles se présentent comme des règles générales concernant l'accident lui-même ou l'exception.

Des règles générales s'étendent communément au-delà des principes qui les fondent. Nous y faisons rarement exception, sauf si cette exception a les qualités d'une règle générale et se fonde sur des cas très nombreux et très communs (1).

Ces secondes règles énoncent un statut de l'expérience qui rend raison de tous les cas possibles; l'exception, en dernier ressort, est un objet naturel, et par l'effet de l'accoutumance et de l'imagination, devient l'objet d'une expérience et d'un savoir, d'une casuistique.

Nous voilà devant deux idées qui restent à concilier : l'extension et la réflexion sont identiques, mais elles sont différentes. Ou bien : deux sortes de règles se distinguent, elles se combattent; pourtant elles ont la même origine, le même principe de constitution. Nous voilà renvoyés au problème principal : comment la règle est-elle possible ?

Nous partons de l'unité : la règle est à la fois extension et réflexion de la passion. La passion se réfléchit. Mais où ? Dans quoi ? Dans l'imagination. La règle générale est la passion réfléchie dans l'imagination. Sans doute, le propre des qualités de la passion comme principes de la nature, c'est d'affecter, de qualifier l'esprit. Mais inversement, l'esprit réfléchit sa passion, ses affections :

Tout ce qui est agréable aux sens est aussi en quelque mesure agréable à l'imagination et présente à la pensée une image de la satisfaction que donne son application réelle aux organes du corps (2).

Se réfléchissant, la passion se trouve devant une reproduction d'elle-même élargie, se voit libérée des limites et des conditions de sa propre actualité, elle voit s'ouvrir ainsi tout un domaine artificiel,

(1) *Tr.*, p. 674.

(2) *Tr.*, p. 462.

monde de la culture, où elle peut se projeter en image et se déployer sans limites. L'intérêt réfléchi dépasse sa partialité. C'est dire que l'imagination, se peuplant de l'image des passions et de leurs objets, acquiert « tout un jeu de passions qui lui appartient » (1). Dans la réflexion, la passion s'imagine et l'imagination se passionne : *la règle est possible*. La définition réelle de la règle générale est : une passion de l'imagination. « L'imagination s'attache aux vues générales des choses (2). »

En ce sens, on distinguera trois types de règles. D'abord, *la règle de goût*. On retrouve le même problème, sous une autre forme : comment le sentiment dépasse-t-il son inconstance pour devenir un jugement esthétique ? Les passions de l'imagination n'exigent pas de leur objet l'efficacité, l'adaptation propre aux objets réels; « ces passions sont mues par des degrés de vie et de force qui sont inférieurs à la croyance et ne dépendent pas de l'existence réelle de leurs objets » (3). La vertu en haillons est encore la vertu; un sol fertile, mais désert, nous porte à penser au bonheur de ses habitants possibles.

Il faut que les sentiments touchent le cœur pour qu'ils commandent nos passions, mais il n'est pas nécessaire qu'ils dépassent l'imagination pour qu'ils influencent notre goût (4).

Ainsi, le goût est sentiment de l'imagination, non du cœur. C'est une règle. Ce qui fonde une règle en général, c'est la distinction du pouvoir et de son exercice, que seule l'imagination peut faire puisqu'elle réfléchit la passion et son objet, les séparant de leur actualité, les reprenant sur le mode du possible. L'esthétique est la science qui considère les choses et les êtres sous cette catégorie du pouvoir ou de

(1) *Tr.*, p. 711.

(2) *Tr.*, p. 713.

(3) *Tr.*, p. 711.

(4) *Tr.*, p. 712.

la possibilité. Un bel homme en prison perpétuelle est l'objet d'un jugement esthétique, non seulement parce que sa vigueur et son équilibre, caractères de son corps, sont séparés d'un exercice actuel et seulement imaginés, mais parce que l'imagination se passionne alors pour ces caractères (1). C'est cette thèse que Hume développe encore plus précisément dans l'exemple de la tragédie. Le problème est celui-ci : comment le spectacle de passions, en elles-mêmes désagréables et noires, peut-il nous réjouir ? Plus le poète sait nous affliger, nous terrifier, nous indigner, « plus nous sommes contents » (2). Et, remarque Hume en critiquant une thèse de Fontenelle, il ne suffit pas de dire que les passions, dans les tragédies, sont simplement fictives, affaiblies. Ce serait voir un seul côté de la solution, le côté négatif et le moins important. Il n'y a pas une différence de degré entre le réel et l'art ; la différence de degré n'est que la condition d'une différence de nature.

Ce n'est pas simplement en diminuant et en affaiblissant la tristesse que les fictions tragiques tempèrent les passions ; cela se fait plutôt, si l'on peut dire, par l'infusion d'un nouveau sentiment (3).

Il ne suffit pas que la passion s'imagine, l'imagination se passionne en même temps. La tragédie, parce qu'elle met en scène une image des passions, fournit en passions l'imagination des spectateurs. De même que l'intérêt réfléchi dépasse sa partialité, la passion réfléchie change sa qualité : la tristesse ou la noirceur d'une passion représentée se noie dans le plaisir d'un jeu presque infini de l'imagination. L'objet d'art a donc un mode d'existence qui lui est propre, qui n'est pas celui de l'objet réel, ni de l'objet de la passion actuelle : l'infériorité du degré de croyance est la condition d'une autre espèce de croyance. L'artifice a sa croyance.

(1) *Tr.*, pp. 710-711.

(2) *Essays* : of tragedy.

(3) *Essays* : of tragedy, p. 161.

Indiquons seulement le second type de règle, *la règle de liberté*. Nous sentons que la volonté, espèce de passion,

se meut aisément en tous les sens et qu'elle produit une image d'elle-même, même du côté où elle ne se fixe pas (1).

Enfin, *la règle d'intérêt et de devoir*.

Deux objets sont liés par la relation de cause à effet, non seulement quand l'un d'eux produit en l'autre un mouvement ou un acte quelconque, mais encore quand il a le pouvoir de le produire... Un maître est cet homme qui, par sa situation, laquelle a son origine dans la force ou dans un accord, a le pouvoir de diriger en certains points les actions d'un autre homme qu'on appelle serviteur (2).

Hume analyse plus précisément un autre exemple de relation de devoir, celle qui lie la femme au mari. Comme objet de passion réelle, la femme ne peut pas donner à celui qui l'aime une certitude, une sécurité parfaites : l'anatomie s'y oppose ; le mari n'est jamais sûr que ses enfants soient les siens (3). Réfléchi dans l'imagination, cette incertitude se sublime et prend un contenu social et culturel, apparaît comme l'exigence de vertus spécifiquement féminines : une femme doit toujours être chaste, modeste et décente, en tant qu'objet de passion possible.

Une fois que s'est établie une règle générale de ce genre, on est porté à l'étendre au-delà des principes dont tout d'abord elle est née. Aussi, les célibataires quelque débauchés qu'ils soient, ne peuvent qu'être choqués de tout exemple d'indécence ou d'impudicité chez une femme (4).

C'est donc l'imagination qui rend possible une réflexion de la passion. La règle générale est le retentissement de l'affection dans l'esprit, dans l'imagination. Les règles sont les procédés réfléchis-

(1) *Tr.*, p. 516.

(2) *Tr.*, p. 77.

(3) *Tr.*, p. 694.

(4) *Tr.*, p. 696.

sants, les idées de la pratique. Alors, il nous faut remanier notre premier schéma, trop simple. Nous avons vu, que les principes de la nature, les qualités de la passion, devaient exclusivement s'étudier dans leur effet sur l'esprit. Mais, cet effet consistait simplement en ceci : l'imagination était affectée, fixée. C'était un effet simple. Maintenant, nous voyons qu'il faut y joindre un effet complexe : l'imagination réfléchit l'affection, l'affection retentit dans l'esprit. Dans la mesure où les principes de la morale et de la passion affectent l'esprit, l'esprit cesse d'être une fantaisie, se fixe et devient une nature humaine. Mais, dans la mesure où il réfléchit ces affections qui le fixent, il est encore une fantaisie sur cet autre plan, d'une nouvelle façon. La fantaisie se récupère dans les principes de sa transformation. Car, quelque chose au moins dans les affections se dérobe à toute réflexion. Ce qui ne peut pas sans contradiction se laisser réfléchir, c'est précisément ce qui définit l'exercice réel des affections, l'actualité des limites, l'action par laquelle elles fixent l'esprit sous telle ou telle forme. En réfléchissant les formes de sa propre fixation, l'imagination les libère, et s'en libère, les étire infiniment. C'est-à-dire : elle fait de la limite un objet de la fantaisie, elle joue la limite en présentant l'accident comme essentiel, elle sépare le pouvoir de son exercice actuel. Cette séparation, dit Hume, est une illusion de la fantaisie (1). Le pouvoir de l'imagination, c'est d'imaginer le pouvoir. Bref, la passion ne se réfléchit pas dans l'imagination sans que l'imagination n'étende la passion. La règle générale est cette unité absolue d'une réflexion de la passion dans l'imagination et d'une extension de la pas-

(1) *Tr.*, p. 412 : « J'ai observé, quand je traitais de l'entendement, que la distinction que nous établissons parfois entre un pouvoir et son exercice est parfaitement futile, et que nous ne devons attribuer aucune capacité à un homme, ni à un autre être, que si cette capacité s'exerce et entre en action. Or, c'est une remarque d'une stricte vérité pour une manière précise et philosophique de penser; mais certainement, ce n'est pas la philosophie de nos passions, et beaucoup de choses agissent sur elles au moyen de l'idée et de la supposition d'un pouvoir indépendant de son exercice actuel. »

sion par l'imagination. *C'est en ce sens que réflexion et extension ne font qu'un.*

Mais c'est en ce sens aussi qu'elles font deux, puisqu'il faudra des corrections ultérieures pour instaurer toute une rigueur dans ce nouveau domaine. Cette fois-ci, la réflexion sera une réflexion *sur* la réflexion précédente ou, si l'on veut, sur l'intérêt réfléchi. Pourquoi dans les deux cas le même mot réflexion ? C'est que l'extension, tout à l'heure, était déjà par elle-même une correction : elle dépassait la partialité des passions naturelles. Mais, parce qu'elle ne dépassait pas la nature sans confondre l'essence et l'accident, elle appelait une nouvelle correction, pour et dans l'ordre nouveau qu'elle instaurait, ce nouvel ordre étant sérieux. En effet, concevoir l'artifice uniquement sous l'aspect de la fantaisie, de la frivolité et de l'illusion n'est pas suffisant : c'est aussi bien le monde sérieux de la culture. La distinction de la nature et de la culture est exactement celle de l'effet simple et de l'effet complexe. Et si Hume, dans toute son œuvre, manifeste un intérêt constant pour les problèmes de la psychologie animale, c'est peut-être parce que l'animal est une nature sans culture : les principes agissent sur son esprit, mais n'ont pas d'autre effet que l'effet simple. N'ayant pas de règles générales, tenu par l'instinct dans l'actualité, manquant de fantaisie permanente et de procédés réfléchissants, l'animal manque aussi d'histoire. Justement, le problème est là : comment expliquer que, chez l'homme, la culture, ou l'histoire se constituent de la même façon que la fantaisie se récupère, en même temps qu'elle se récupère, par le retentissement des affections dans l'esprit ? *Comment expliquer cette union du plus frivole et du plus sérieux ?*

Nous avons vu que, dans la mesure où la passion se réfléchissait, elle devait se réfléchir nécessairement dans la fantaisie. Mais en fait, elle retentit dans une fantaisie déjà fixée et affectée, naturalisée, non pas évidemment fixée par les qualités de la passion, mais par ces autres principes de la nature qui jouent sur un autre plan, les modes

d'association. C'est pourquoi la règle se détermine. C'est à cette condition que la passion trace effectivement des figures constantes et déterminées dans l'imagination. Hume l'indique expressément :

La nature fournit dans le jugement et dans l'entendement un remède à ce qu'il y a d'irrégulier et d'incommode dans les affections (1).

Déjà pour l'esthétique, c'est à travers les principes d'association que la passion se réfléchit, si bien que ces principes fournissent un détail des règles de la composition : « Il n'y a pas d'ouvrage qui ne soit une chaîne de proportions et de raisonnements (2). » De même, nous l'avons vu, c'est par les principes d'association que les règles de la propriété, occupation, accession, succession..., etc., sont déterminées :

Un homme qui a pourchassé un lièvre jusqu'au dernier degré de la fatigue regarderait comme une injustice qu'un autre homme se précipite avant lui et se saisisse de sa proie. Mais le même homme qui s'avance pour cueillir une pomme qui pend à sa portée n'a aucune raison de se plaindre si un autre, plus alerte, le dépasse et s'en empare. Quelle est la raison de cette différence sinon que l'immobilité, qui n'est pas naturelle au lièvre, constitue une forte relation au chasseur, et que cette relation fait défaut dans l'autre cas ? (3).

Le Droit tout entier est associationniste. Ce que nous demandons à un arbitre, à un juge, c'est d'appliquer l'association des idées, c'est de dire avec qui, avec quoi la chose est en relation dans l'esprit d'un observateur en général. « C'est l'opinion des philosophes et des juristes que la mer ne peut devenir la propriété d'aucune nation; car on ne peut établir avec elle une relation distincte telle qu'elle puisse être le fondement d'une propriété. Quand disparaît cette raison, la propriété apparaît immédiatement. Ainsi les plus fougues avocats de la liberté des mers accordent universellement que les estuaires et les baies appartiennent naturellement comme accessions aux proprié-

(1) *Tr.*, p. 606 (c'est nous qui soulignons).

(2) *Essays* : of the standard of Taste.

(3) *Tr.*, p. 625.

taires du continent qui les entoure. Estuaires et baies ne sont pas, à proprement parler, plus liés et unis à la terre que l'océan; mais comme ils sont unis dans l'imagination et qu'ils sont en même temps plus petits, ils sont naturellement regardés comme des accessions (1). » Bref, pour la détermination des règles de la propriété comme pour la compréhension de l'histoire, l'imagination se sert essentiellement des principes d'association, sa norme est la transition facile (2). Alors, saisie dans l'unité qu'elle forme avec l'effet simple des principes d'association, l'imagination a vraiment l'allure d'une imagination constituante, elle est apparemment-constituante.

Mais, on n'oubliera pas que, même dans ce cas, c'est la fantaisie en dernier ressort qui invoque les principes d'association : ceux-ci la fixaient sur le plan de la connaissance, elle s'en sert maintenant pour détailler et déterminer le monde de la culture. On voit le lien fondamental entre l'artifice et la fantaisie, la part du plus sérieux et du plus frivole.

Je soupçonne que les règles qui déterminent la propriété sont principalement fixées par l'imagination, c'est-à-dire par les propriétés les plus frivoles de notre pensée et de notre puissance de concevoir (3).

De même, les raisonnements qui font la structure logique d'un ouvrage sont spécieux, seulement plausibles « et le coloris dont l'imagination les couvre n'empêche pas qu'on ne les reconnaisse » (4). Derrière les contenus déterminés des règles de la propriété et de

(1) *Tr.*, p. 630.

(2) *Tr.*, p. 624 : « Nous sommes, dit-on, en possession d'un objet, non seulement quand nous le touchons immédiatement, mais encore quand nous sommes situés par rapport à lui de manière à l'avoir en notre pouvoir pour nous en servir; et que nous pouvons le mouvoir, le modifier ou le détruire selon notre plaisir ou notre avantage présents. Cette relation est donc une espèce de la relation de causalité. » Sur la transition facile, cf. *Tr.*, p. 626, p. 634, p. 684, p. 690.

(3) *Tr.*, p. 622.

(4) *Essays* : of the standard of Taste.

la souveraineté, la fantaisie pointe; plus clairement encore, elle se révèle à la faveur des défaillances de ces règles (1), ou de leurs oppositions mutuelles (2). Voilà pourquoi il y a des procès, voilà pourquoi les discussions juridiques peuvent être infinies. Ainsi, dans un exemple d'occupation, celui de la cité et du javelot,

on ne peut trancher la discussion, parce que toute la question dépend de l'imagination; celle-ci dans ce cas ne possède pas de règle précise et déterminée qui permette de rendre un jugement (3).

En fin de compte, l'historien est *perplexe* (4). La perplexité de l'historien rejoint le scepticisme du philosophe et le complète. *Voilà pourquoi les déterminations de la règle devront se corriger, faire l'objet d'une seconde réflexion, d'une casuistique ou d'une théorie de l'accidentel; il faudra combler l'écart entre les principes de l'entendement et le nouveau domaine où la fantaisie les applique.*

L'illusion de la fantaisie est la réalité de la culture. La réalité de la culture est une illusion du point de vue de l'entendement, mais elle s'affirme dans un domaine où l'entendement ne peut pas, et n'a pas à dissiper l'illusion. Par exemple, la nécessité d'une action, telle que l'entendement la conçoit, n'est pas une qualité de l'action ni de l'agent, c'est une qualité de l'être pensant qui les considère; aussi bien, dans la mesure, où nous, agents, nous accomplissons

(1) D'où l'existence des disputes et des violences : *Tr.*, p. 625 : « Si nous cherchons la solution de ces difficultés dans la raison et l'intérêt public, nous n'obtiendrons jamais satisfaction; et si nous regardons du côté de l'imagination, il est évident que les qualités qui agissent sur cette faculté se fondent l'une dans l'autre si insensiblement et si graduellement qu'il est impossible de leur assigner des limites ou un terme précis. »

(2) *Tr.*, p. 685 : à propos de la souveraineté, « quand ces titres se mêlent et s'opposent à différents degrés, ils produisent souvent de la perplexité et ils sont moins susceptibles de recevoir une solution des arguments des légistes et des philosophes que du sabre de la soldatesque ».

(3) *Tr.*, p. 626.

(4) *Tr.*, p. 685.

l'action, nous ne pouvons sentir aucune nécessité, nous nous croyons forcément libres (1). En ce sens, l'illusion n'est pas moins réelle que l'entendement qui la dénonce; la culture est une expérience fautive, mais aussi une vraie expérience. L'entendement n'a le droit d'exercer sa critique que si nous transformons indûment les pouvoirs de la culture en existences réelles, si nous donnons une existence réelle aux règles générales (2). Sinon, l'entendement ne peut rien. Il se laisse emprunter ses principes d'association, pour que le monde de la culture soit déterminé; il corrige l'extension que ces principes prennent alors, en composant toute une théorie de l'exception, mais qui fait partie de la culture elle-même.

Le nœud du problème est dans les rapports de la passion et de l'imagination. La détermination de ces rapports constitue la véritable originalité de la théorie des passions. En effet, quel est le rapport simple entre l'imagination et la passion qui va permettre à celle-ci de développer dans celle-là son effet complexe? Comme les modes d'association, les principes de la passion dépassent l'esprit et le fixent.

Si la nature n'avait pas donné des qualités originelles à l'esprit, celui-ci n'aurait jamais pu en avoir de secondaires : dans ce cas en effet, il n'aurait pas eu de base pour agir et il n'aurait jamais pu commencer à s'exercer (3).

Mais ces qualités de la passion ne fixent pas l'imagination de la même façon que les modes d'association. Ceux-ci donnaient aux idées des relations réciproques possibles, celles-là donnent une direction, un sens à ces relations, leur attribuent une réalité, un mouvement univoque, donc un premier terme. Le moi, par exemple, est l'objet de l'orgueil et de l'humilité en vertu d'une propriété naturelle et

(1) *Tr.*, p. 517.

(2) *Tr.*, p. 516.

(3) *Tr.*, p. 379.

originelle qui confère à l'imagination une pente, un penchant. L'idée, ou plutôt l'impression du moi (1) *retient* l'esprit.

Si un homme est mon frère, je suis également le sien; mais les relations, malgré leur réciprocité, ont des effets très différents sur l'imagination (2).

L'imagination passe facilement du plus lointain au plus proche, de mon frère à moi, non pas de moi à mon frère. Autre exemple :

les hommes s'intéressent principalement aux objets qui ne sont pas très éloignés dans l'espace et dans le temps (3).

De même encore, le penchant de l'imagination est d'aller du présent au futur; « nous avançons notre existence plutôt que de la reculer » (4). On voit comment les deux espèces d'affections, la relation et la passion, se situent l'une par rapport à l'autre : l'association relie les idées dans l'imagination; la passion donne un sens à ces relations, donc un penchant à l'imagination. Si bien que, d'une certaine façon, la passion a besoin de l'association des idées, mais inversement l'association suppose la passion. Si les idées s'associent, c'est en fonction d'un but ou d'une intention, d'une finalité que seule la passion peut conférer à l'activité de l'homme (5). C'est parce que l'homme a des passions qu'il associe ses idées. Il y a donc une double implication de la passion et de l'association des idées. « On peut observer, dit Hume, dans ces deux genres d'association », l'association des idées dans la connaissance et l'association des impressions dans la passion, « qu'ils se secondent et s'appuient extrêmement l'un l'autre » (6). Ainsi l'imagination suit le penchant que la passion lui donne; le rapport qu'elle propose est rendu réel, en devenant uni-

(1) *Tr.*, p. 419.

(2) *Tr.*, p. 442.

(3) *Tr.*, p. 539.

(4) *Tr.*, p. 542.

(5) *Enquête sur les principes de la morale*, pp. 60-61.

(6) *Tr.*, p. 383.

voque, et n'est plus qu'une partie composante, une circonstance de la passion. Voilà l'effet simple de la passion sur l'imagination. Mais encore, l'imagination est ce dans quoi la passion, avec ses circonstances, se réfléchit à travers les principes d'association pour constituer les règles générales et valoriser le plus lointain, le plus distant, *par delà le penchant de l'imagination*. Voilà l'effet complexe. D'une part le possible devient réel, d'autre part le réel se reflète.

Enfin, ne peut-on résoudre ici le problème du moi, en donnant un sens à l'espoir de Hume ? Nous pouvons dire maintenant ce qu'est l'idée de la subjectivité. Le sujet n'est pas une qualité, mais la qualification d'une collection d'idées. Dire que l'imagination est *affectée* par les principes signifie qu'un ensemble quelconque est qualifié comme un sujet partial, actuel. L'idée de la subjectivité est dès lors la réflexion de l'affection dans l'imagination, *c'est la règle générale elle-même*. L'idée n'est plus ici l'objet d'une pensée, la qualité d'une chose, elle n'est pas représentative. C'est une règle, un schème, une règle de construction. Dépassant la partialité du sujet dont elle est l'idée, l'idée de la subjectivité inclut dans chaque collection considérée le principe et la règle d'un accord possible entre les sujets. C'est ainsi que le problème du moi, sans solution sur le plan de l'entendement, trouve uniquement dans la culture un dénouement moral et politique. Nous avons vu que l'origine et l'affection ne pouvaient pas s'unir dans un moi, puisque, à ce niveau, subsiste toute la différence entre les principes et la fantaisie. Ce qui constitue le moi, en fait et maintenant, c'est la synthèse de l'affection même et de sa réflexion, la synthèse d'une affection qui fixe l'imagination et d'une imagination qui réfléchit l'affection.

Ainsi, la raison pratique est l'instauration d'un tout de la culture et de la moralité. Que ce tout se détaille n'est pas contradictoire, puisque son détail consiste en déterminations générales, non pas en

parties (1). Comment cette instauration peut-elle s'effectuer ? C'est l'*imagination schématisante* qui la rend possible. Et le schématisme manifeste et traduit les trois propriétés de l'imagination : elle est réfléchissante, essentiellement débordante, apparemment constituante. Mais à l'autre pôle, la raison théorique est la détermination du détail de la nature, *c'est-à-dire* des parties soumises au calcul.

Comment cette détermination est-elle possible, à son tour ? Sûrement pas de la même façon que l'instauration, puisqu'on a vu que le système de l'entendement et le système de la morale n'étaient pas des affections parallèles de l'esprit. Il doit y avoir un schématisme particulier de la raison théorique. Le schématisme, ici, n'est plus le principe de construction d'un tout, mais le principe de détermination de parties. Le rôle des principes d'association est de fixer l'imagination. Mais l'association n'a pas besoin, comme la passion, de se réfléchir pour se calmer, pour constituer la raison : elle est immédiatement calme,

elle opère secrètement et calmement dans l'esprit (2).

La raison est donc l'imagination devenue nature, l'ensemble des effets simples de l'association, idées générales, substances, relations. Seulement, en ce sens, il y a deux sortes de raisons, puisqu'il y a deux sortes de relations. On doit distinguer les relations d'idées, « celles qui dépendent entièrement des idées que nous comparons les unes aux autres » (ressemblance, rapports de quantités, degrés de qualité, contrariété) et les relations d'objets, « celles qui peuvent varier sans aucune variation des idées » (relations de temps et de lieu, identité, causalité) (3). Parallèlement, deux raisons se distin-

(1) *Tr.*, p. 678. Cf. *Tr.*, p. 620 : « La justice dans ses décisions ne regarde jamais si les objets sont ou non adaptés à des personnes particulières ; mais elle se conduit par des vues plus étendues. »

(2) *Tr.*, p. 436.

(3) *Tr.*, p. 141.

guent, celle qui procède par *certitude* (intuition ou démonstration) (1), et celle qui procède en fonction de probabilités (2) (raison expérimentale, *entendement*) (3). Sans doute, ces deux raisons sont seulement deux usages en fonction des espèces de relations, elles ont donc une racine commune, *la comparaison*, si bien que leurs convictions respectives ne sont pas sans rapport (certitude et croyance) (4). Elles n'en restent pas moins distinctes. Par exemple une fois qu'on a montré que la causalité n'est pas l'objet d'une certitude ou d'une connaissance, il reste à se demander si l'entendement dont elle est l'objet la produit (5), si elle dérive ou non de la probabilité (6). A cette dernière question, la réponse sera encore négative ; mais les arguments qui fondent cette nouvelle négation nous font comprendre en même temps la différence entre les deux dimensions de la raison.

Le principe dont la relation causale est l'effet a une formation progressive. *La nature humaine, ici, ne produit pas son effet toute seule.*

Qui peut donner la raison dernière pour laquelle c'est l'expérience passée et l'observation qui produisent cet effet plutôt que ce soit la nature qui le produise à elle seule ? (7).

La nature humaine passe par le détour d'une observation de la Nature, d'une expérience de la Nature. Voilà l'essentiel, selon Hume.

Comme l'habitude, qui produit l'association d'idées à une impression présente, naît de la conjonction fréquente des objets, elle doit arriver par degrés à son point de réflexion et elle doit acquérir une nouvelle force à chaque cas qui tombe sous notre observation.

(1) *Tr.*, p. 142.

(2) *Tr.*, p. 205.

(3) Le mot entendement est le plus souvent employé par Hume en référence aux relations d'objets. Mais ce n'est pas une règle absolue : ainsi *Tr.*, p. 252.

(4) *Tr.*, p. 157.

(5) *Tr.*, pp. 163-4.

(6) *Tr.*, p. 164.

(7) *Tr.*, p. 266.

C'est là justement qu'on peut voir pourquoi la causalité ne dérive pas de la probabilité (1). En effet, l'on doit désigner comme une probabilité chaque degré déterminé de l'habitude (2), mais sans oublier que l'habitude est supposée comme principe par la probabilité, puisque chaque degré n'est, à la vue d'un objet, que la présomption de l'existence d'un autre objet, analogue à celui qui accompagne *habituellement* le premier (3). Le paradoxe de l'habitude est à la fois qu'elle se forme par degrés et qu'elle est un principe de la nature humaine

L'habitude n'est rien qu'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine (4).

Ce qui est un principe, c'est l'habitude de contracter des habitudes. Exactement, une formation progressive est un principe, en tant qu'on la considère en général. Dans l'empirisme de Hume, la genèse est toujours comprise à partir des principes, et comme un principe. Dériver la causalité de la probabilité, c'est confondre cette formation progressive d'un principe dont la raison dépend, avec le progrès d'un raisonnement. En fait, la raison expérimentale naît de l'habitude, non l'inverse. L'habitude est la racine de la raison, le principe dont elle est l'effet (5).

Mais dans son autre usage, relatif aux relations d'idées, la raison est immédiatement déterminée par les principes correspondants, sans formation progressive et sous l'effet de la seule nature humaine. De là, les textes fameux sur les mathématiques (6). De même, la définition des relations d'idées, « celles qui dépendent entièrement des

(1) *Tr.*, p. 212. *Tr.*, p. 165.

(2) *Tr.*, p. 214 : « Avant d'atteindre le point de perfection (notre jugement) passe par plusieurs degrés inférieurs et on doit l'estimer seulement, à tous ces degrés, comme une présomption ou une probabilité. »

(3) *Tr.*, p. 164.

(4) *Tr.*, p. 266. *Enq.*, p. 89.

(5) *Tr.*, p. 266.

(6) *Enq.*, p. 70.

idées que nous comparons les unes aux autres », *ne signifie pas que l'association soit ici plus qu'ailleurs une qualité des idées elles-mêmes*, ni que les mathématiques soient un système de jugements analytiques. Relations d'idées ou relations d'objets, les relations sont toujours extérieures à leurs termes. Mais Hume veut dire ceci : ce qui produit dans l'esprit les relations d'idées, ce sont des principes de la nature humaine agissant « à eux seuls » sur les idées, contrairement à ce qui se passe à différents titres dans les trois relations d'objets, où l'observation de la Nature agit elle-même comme principe. A la logique des mathématiques, dont nous parlerons plus tard, devra donc se juxtaposer une logique de la physique ou de l'existence, que des règles générales pourront seules remplir effectivement (1). *Du point de vue de la relation*, c'est seulement la physique qui fait l'objet d'un schématisation (2).

Dire qu'un principe de la nature, l'habitude, est formé progressivement, c'est dire en premier lieu que l'expérience est elle-même un principe de la nature.

L'expérience est un principe qui m'instruit sur les diverses conjonctions des objets dans le passé. L'habitude est *un autre principe* qui me détermine à attendre le même dans l'avenir : les deux s'unissent pour agir sur l'imagination (3).

Retenons en second lieu que l'habitude est un *autre principe* que l'expérience, en même temps qu'elle la suppose. En effet, jamais ce dont je prends l'habitude n'expliquera justement que j'en prenne une habitude, jamais une répétition ne formera par elle-même une progression. L'expérience nous fait observer des conjonctions parti-

(1) *Tr.*, pp. 260-262.

(2) Pourtant, il y a bien un schématisation des mathématiques. L'idée de triangle, l'idée d'un nombre élevé n'est pas une idée adéquate, mais le *pouvoir* de produire une idée : cf. *Tr.*, p. 87, p. 89. Mais ce schématisation, nous ne l'étudions pas maintenant, parce qu'il n'est pas du point de vue de la relation, mais du point de vue de l'idée générale.

(3) *Tr.*, p. 357 (c'est nous qui soulignons).

culières. Son essence est la répétition des cas semblables. Son effet est la causalité comme relation philosophique : l'imagination devient un entendement. Mais, ceci ne nous dit pas comment cet entendement peut faire une inférence et *raisonner* sur les causes et sur les effets. Le contenu vrai de la causalité, le mot toujours, n'est pas constituable dans l'expérience, puisque, en un sens, il constitue l'expérience (1). Ce n'est pas un raisonnement qui rend le raisonnement possible; le raisonnement n'est pas immédiatement donné dans l'entendement. Il faut que l'entendement tienne d'un autre principe que l'expérience la faculté de tirer des conclusions de l'expérience elle-même, de dépasser l'expérience et d'inférer. Une répétition n'est pas par elle-même une progression, elle ne forme rien. La répétition des cas semblables ne nous avance pas, puisque le second cas n'a pas d'autre différence avec le premier que celle de venir après, sans découvrir une idée nouvelle (2). L'habitude n'est pas une mécanique de la quantité.

Si les idées n'avaient pas été plus unies dans l'imagination que les objets, semble-t-il, le sont pour l'entendement, nous n'aurions jamais pu tirer une inférence des causes aux effets, ni accorder créance à aucune donnée des sens (3).

Voilà pourquoi l'habitude apparaît comme autre principe, ou la causalité comme relation naturelle, comme association des idées (4). L'effet de cet autre principe est celui-ci : l'imagination devient une croyance (5), parce qu'une transition se fait de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre. Ainsi, se dessine une double implication.

(1) *Enq.*, p. 84 : « Il est donc impossible qu'aucun argument tiré de l'expérience puisse trouver cette ressemblance du passé au futur, car tous les arguments se fondent sur la supposition de cette ressemblance. »

(2) *Tr.*, p. 162.

(3) *Tr.*, p. 167.

(4) *Tr.*, p. 168.

(5) *Tr.*, p. 180. Cf. *Tr.*, p. 192 : « La croyance est un acte de l'esprit qui naît de l'accoutumance », p. 185 : « La croyance naît seulement de la causalité. »

D'une part, l'habitude permet à l'entendement de raisonner sur l'expérience, elle fait de la croyance un acte possible de l'entendement; l'entendement, dit Hume, comme la mémoire et les sens, est fondé sur l'imagination, sur la vivacité de nos idées (1).

D'autre part, l'habitude suppose l'expérience : les objets s'unissent dans l'imagination, mais une fois découverte la conjonction des objets. Si l'on veut, l'habitude est l'expérience elle-même, en tant qu'elle produit l'idée d'un objet au moyen de l'imagination, non pas au moyen de l'entendement (2). La répétition devient une progression et même une production, quand on cesse de l'envisager relativement aux objets qu'elle répète, dans lesquels elle ne change rien, ne découvre rien et ne produit rien, pour l'envisager au contraire dans l'esprit qui la contemple et dans lequel elle produit une nouvelle impression,

une détermination à porter nos pensées d'un objet à l'autre (3), à transférer le passé à l'avenir (4),

une attente, une tendance. Reste que l'expérience et l'habitude sont deux principes différents, comme la présentation des cas de conjonction constante à l'observation de l'esprit, et l'union de ces mêmes cas dans l'esprit qui les observe. En ce sens, Hume donne toujours de la causalité deux définitions jointes : union d'objets semblables, inférence de l'esprit d'un objet à un autre (5).

L'analogie s'impose entre l'artifice (monde moral) et l'habitude (monde de la connaissance). Ces deux instances, dans les mondes correspondants, sont à l'origine de règles générales, à la fois extensives

(1) *Tr.*, p. 358.

(2) *Tr.*, p. 163.

(3) *Tr.*, p. 251.

(4) *Tr.*, p. 217.

(5) *Tr.*, pp. 256, 259.

et correctives. Mais ce n'est pas de la même façon qu'elles opèrent. Dans le système de la morale, la condition des règles était la réflexion des principes de la nature en général dans l'imagination. Maintenant, dans le système de la connaissance, leur condition est dans le caractère très particulier d'un principe, non seulement en tant qu'il suppose l'expérience (ou quelque chose d'équivalent), mais encore en tant qu'il doit être formé. On dira pourtant que cette formation a naturellement ses lois, qui vont définir l'exercice légitime d'un entendement qui raisonne. On a vu que la formation du principe était le principe d'une formation. La croyance, dit Hume, est un effet des principes d'une nature prudente (1). Par définition, l'idée à laquelle nous croyons, c'est celle qui est associée à une impression présente, celle qui fixe ainsi l'imagination, celle à qui l'impression communique sa vivacité; et cette communication, sans doute, est renforcée par la ressemblance et la contiguïté (2), mais essentiellement trouve sa loi dans la causalité, dans l'habitude, donc enfin dans la répétition des cas de conjonction constante observés dans l'expérience entre deux objets. Toutefois, c'est là justement qu'est la difficulté. *L'habitude elle-même est un principe autre que l'expérience, l'unité de l'expérience et de l'habitude n'est pas donnée.* Par elle-même, l'habitude peut feindre, invoquer une fausse expérience, et produire la croyance « par une répétition qui ne procède pas de l'expérience » (3).

Ce sera une croyance illégitime, *une fiction de l'imagination.* « L'imagination coutumière d'une dépendance a le même effet qu'aurait l'observation coutumière de cette dépendance (4). » Ainsi, l'imagination ne se laissera pas fixer par le principe de l'habitude sans se servir en même temps de lui pour faire passer ses propres fantaisies, pour dépasser sa fixation, pour déborder l'expérience.

(1) *Tr.*, p. 197.

(2) *Tr.*, p. 188.

(3) *Tr.*, p. 224.

(4) *Tr.*, p. 312.

Cette habitude, non seulement s'approche par son action de celle qui naît de l'union constante et inséparable des causes et des effets, mais encore, en de nombreuses occasions, elle en triomphe (1).

Les croyances ainsi produites, illégitimes au point de vue d'un exercice rigoureux de l'entendement, pourtant inévitables, forment l'ensemble des règles générales extensives et débordantes que Hume appelle *la probabilité non-philosophique.* « Un Irlandais ne peut avoir d'esprit, un Français ne peut avoir de solidité. » Donc, malgré les premières apparences, l'entendement ne peut pas compter sur la nature pour que les lois de son exercice légitime soient immédiatement déterminées. Celles-ci ne pourront être que le produit d'une correction, d'une réflexion : d'où, la seconde série des règles générales. C'est seulement dans la mesure où l'entendement, par une nouvelle opération, prend à son compte l'acte de la croyance en le maintenant lui-même et son principe dans les limites de l'expérience passée, que les conditions légitimes de la croyance elle-même vont se reconnaître et s'appliquer, formant les règles de *la probabilité philosophique* ou du calcul des probabilités. (Et en ce sens, si les règles extensives de la passion, dans le monde moral, doivent être corrigées après avoir été déterminées pourtant par les principes d'association, ce n'est pas seulement parce qu'en l'occurrence ces principes sont invoqués par la fantaisie qui les fait jouer sur un autre plan que le leur, c'est aussi parce que la causalité a déjà par elle-même et sur le plan qui lui est propre un usage fantaisiste, extensif. Si l'entendement peut corriger les règles extensives de la passion et s'interroger sur la nature de la morale, c'est parce qu'il doit d'abord corriger l'extension de la connaissance elle-même.)

Les croyances illégitimes, les répétitions qui ne procèdent pas de l'expérience, les probabilités non-philosophiques, ont deux sources, le langage et la fantaisie. *Ce sont des causalités fictives.* Le langage

(1) *Tr.*, p. 194.

produit par lui-même une croyance en substituant à la répétition observée une répétition parlée, à l'impression de l'objet présent l'audition d'un mot déterminé qui nous fait concevoir l'idée vivement.

Nous avons une propension remarquable à croire tout ce qu'on nous rapporte, même au sujet d'apparitions, d'enchantements et de prodiges, quelle qu'en soit l'opposition à l'expérience quotidienne et à l'observation (1).

Le philosophe, à force de parler de facultés et de qualités occultes, finit par croire que ces mots « ont un sens caché que nous pouvons découvrir par réflexion » (2). Le menteur, à force de les répéter, finit par croire à ses mensonges (3). Non seulement la crédulité s'explique ainsi par le pouvoir des mots, mais encore l'éducation (4), l'éloquence et la poésie (5).

Nous avons été si bien accoutumés aux noms de Mars, Jupiter, Vénus, que... la constante répétition de ces idées les fait facilement pénétrer dans l'esprit et triompher de l'imagination... Les divers incidents d'une pièce acquièrent une sorte de réiation par leur union en un poème ou en une représentation... et la vivacité que produit l'imagination est dans de nombreux cas plus grande que celle engendrée par l'accoutumance et l'expérience (6).

Bref, les mots produisent un « simulacre de croyance » (7), une « contrefaçon » (8), qui rend philosophiquement nécessaire la plus sévère critique du langage. D'autre part, la fantaisie nous fait confondre l'essentiel et l'accidentel. La contrefaçon des croyances, en effet, dépend toujours d'un caractère accidentel : elle dépend non

(1) *Tr.*, p. 191.

(2) *Tr.*, p. 314.

(3) *Tr.*, p. 195.

(4) *Tr.*, p. 194.

(5) *Tr.*, p. 199.

(6) *Tr.*, pp. 200-201.

(7) *Tr.*, p. 202.

(8) *Tr.*, p. 204.

pas des relations d'objets, « mais bien de l'équilibre actuel et des dispositions de la personne » (1). La fantaisie interprète comme la répétition d'un objet dans l'expérience l'apparition des circonstances seulement accidentelles qui accompagnaient cet objet (2). Ainsi, dans le cas d'un homme atteint de vertige :

les circonstances de profondeur et de descente le frappent si fortement que leur influence ne peut être détruite par les circonstances contraires de support et de solidité qui doivent lui donner une sécurité parfaite (3).

Donc, dans le système de l'entendement comme dans le système de la morale, l'imagination est essentiellement débordante. Mais, nous voyons la différence. Dans le débordement de la connaissance on ne trouvera plus la positivité de l'art, on trouvera seulement la négativité de l'erreur et du mensonge. Voilà pourquoi la correction ne sera plus l'instauration d'une rigueur qualitative, mais la dénonciation de l'erreur par un calcul des quantités. Dans le monde de la connaissance, dans le cas de l'entendement, les règles extensives ne sont plus l'envers d'une réflexion *des* principes dans l'imagination, elles traduisent seulement l'impossibilité d'une réflexion préventive portant *sur* le principe.

Quand nous avons eu coutume de voir un objet uni à un autre, notre imagination passe du premier au second par une transition naturelle qui précède la réflexion et que celle-ci ne peut prévenir (4).

L'imagination ne croit pas sans falsifier la croyance en confondant l'accidentel avec le général. L'habitude est un principe qui n'invoque pas l'expérience sans la falsifier, sans invoquer en même temps des répétitions fictives. D'où la nécessité d'une réflexion ultérieure, qui ne peut se donner que comme une correction, une soustraction,

(1) *Tr.*, p. 202.

(2) *Tr.*, p. 232.

(3) *Tr.*, p. 233.

(4) *Tr.*, p. 231.

une seconde espèce de règles, comme un critère de distinction quantifiée du général et de l'accidentel :

Ces règles sont formées d'après la nature de notre entendement et notre expérience de ses opérations dans les jugements que nous formons des objets (1).

Maintenir la croyance dans les limites de l'entendement, assurer la conformité de l'habitude avec l'expérience, tel est donc l'objet de la probabilité philosophique ou du calcul des probabilités, tel est le moyen de dissiper les fictions et les préjugés. En d'autres termes, le raisonnement pour être absolument légitime doit naître de l'habitude « non pas *directement*, mais *obliquement* » (2). Sans doute, le propre de la croyance, de l'inférence et du raisonnement, c'est de dépasser l'expérience, de transférer le passé au futur; encore faut-il que l'objet de la croyance soit déterminé en accord avec une expérience passée. L'expérience est *partes extra partes*, les objets sont séparés dans l'entendement :

lorsque nous transférions le passé au futur, le connu à l'inconnu, chaque expérience passée a le même poids, et c'est seulement un nombre plus grand d'expériences qui peut faire pencher la balance d'un côté (3).

Il faut déterminer le nombre des expériences passées, l'opposition des parties entre elles et leur accord quantitatif. Si croire est un acte de l'imagination, c'est en ce sens que les images concordantes présentées par l'entendement, les parties concordantes de la nature se fondent en une seule et même idée dans *l'imagination*; reste que cette idée doit à la fois trouver son contenu et la mesure de sa vivacité dans les parties semblables les plus nombreuses que *l'entendement* nous présente séparément (4).

(1) *Tr.*, p. 233.

(2) *Tr.*, p. 217.

(3) *Tr.*, p. 219.

(4) *Tr.*, p. 224.

Se confirme ainsi la nécessité d'une critique des règles par les règles. La difficulté est que les deux sortes de règles, extensives et correctives, probabilité non-philosophique et probabilité philosophique, en tant qu'elles « sont en quelque sorte établies en opposition les unes aux autres » (1), n'en sont pas moins l'effet d'un même principe, l'habitude. Elles ont une même origine.

L'observation des règles générales est une espèce de probabilité très peu philosophique; pourtant, c'est seulement en les observant que nous pouvons corriger toutes les probabilités non-philosophiques (2).

Mais, parce que l'habitude n'est pas soumise en elle-même et par elle-même à la répétition des cas observés dans l'expérience, parce que d'autres répétitions la forment aussi bien, l'adéquation de l'habitude avec l'expérience est un résultat scientifique à obtenir, l'objet d'une tâche à remplir. Cette tâche est remplie dans la mesure où l'acte de la croyance porte exclusivement sur un objet déterminé conformément à la nature de l'entendement, conformément aux répétitions observées dans l'expérience (3). Et cette détermination constitue le sens des règles correctives; elles reconnaissent la causalité dans le détail de la nature, elles « nous permettent de savoir quand les objets sont réellement causes ou effets » (4), elles dénoncent ainsi les croyances illégitimes (5). Bref, l'habitude a sur l'imagination et sur le jugement des effets opposés : extension, correction de l'extension (6).

(1) *Tr.*, p. 234.

(2) *Tr.*, p. 235.

(3) *Tr.*, p. 234.

(4) *Tr.*, p. 260.

(5) *Tr.*, p. 203 : « La grande différence qu'on éprouve à ressentir (un enthousiasme poétique et une conviction sérieuse) provient dans une certaine mesure de la réflexion et des règles générales. Nous remarquons que la vigueur de conception que les fictions reçoivent de la poésie ou de l'éloquence est un caractère purement accidentel. »

(6) *Tr.*, p. 232.

DIEU ET LE MONDE

Si nous cherchons un exemple où soient réunies toutes les significations que nous avons successivement attribuées aux règles générales, nous le trouverons dans la religion. Quatre espèces de règles se distinguent : règles extensives et correctives de la passion, règles extensives et correctives de la connaissance. Or, la religion participe à la fois de la connaissance et de la passion. Le sentiment religieux en effet a deux pôles : le polythéisme et le théisme. Et les deux sources correspondantes sont les qualités de la passion d'une part, les modes d'association d'autre part (1). Le théisme a sa source dans l'unité du spectacle de la Nature, unité que seules la ressemblance et la causalité peuvent assurer dans les phénomènes; et le polythéisme, dans la diversité des passions, dans l'irréductibilité des passions successives.

Ensuite, la religion, dans chacun de ces cas, se présente comme un système de règles extensives. D'une part, si le sentiment religieux trouve sa source dans la passion, il n'est pas lui-même une passion. Ce n'est pas un instinct, nous dit Hume, une impression primitive de la nature; le sentiment religieux n'est pas comme l'amour-propre ou la sexualité naturellement déterminé; il est pour l'histoire un objet d'étude (2). Les dieux du polythéisme sont l'écho, l'extension,

(1) *Histoire naturelle de la religion*, pp. 5-7.

(2) *H. N. R.*, p. 2.

la réflexion des passions; leur ciel est seulement notre imagination. En ce sens, nous retrouvons le caractère de la règle extensive : le sentiment religieux confond l'accidentel avec l'essentiel. Son origine est dans les événements de la vie humaine, dans la diversité et la contradiction que nous y trouvons, dans la succession des bonheurs et des malheurs, des espérances et des craintes (1). Le sentiment religieux s'éveille avec les rencontres étranges que nous faisons dans le monde sensible, avec les circonstances exceptionnelles et fantastiques, avec les phénomènes inconnus que nous prenons pour des essences, et cela, parce qu'ils sont inconnus (2). Cette confusion définit la superstition, l'idolâtrie.

Dans les religions populaires, la cruauté et le *caprice* sous quelque nom qu'on les déguise forment toujours le caractère dominant de la divinité (3).

L'idolâtre est l'homme des « vies artificielles » (4), celui qui fait de l'extraordinaire une essence, celui qui cherche « un service immédiat de l'Être Suprême ». C'est le mystique, ou le fanatique, ou le superstitieux. De telles âmes se lancent volontiers dans les entreprises criminelles; car leur point commun, c'est que les actes moraux ne leur suffisent pas. Telle est d'ailleurs la tristesse de la moralité, la moralité n'est pas pittoresque, le vice est prestigieux :

les hommes craignent toujours de passer pour de bonnes natures, par peur que cette qualité ne soit prise pour un manque d'intelligence; souvent ils se vantent de plus de débauches qu'ils n'en ont réellement accomplies (5).

Mais d'autre part, à l'autre pôle, le théisme est aussi un système de règles extensives. Cette fois, l'extension concerne la connaissance.

(1) *H. N. R.*, p. 10.

(2) *H. N. R.*, p. 29.

(3) *H. N. R.*, p. 88.

(4) *Un dialogue*.

(5) *Traité*, p. 734.

La religion est, en ce sens encore, un débordement de l'imagination, une fiction, un simulacre de croyance. Elle invoque une répétition parlée, une tradition orale ou écrite. Les prêtres parlent; les miracles reposent sur le témoignage humain (1), ne manifestent pas immédiatement une réalité, mais se réclament seulement de la conformité que nous sommes habitués à trouver en général entre le témoignage et la réalité. De plus, dans les preuves de l'existence de Dieu fondées sur l'*analogie*, analogie d'une machine et du monde, la religion confond le général et l'accident : elle ne voit pas que, le monde n'a qu'une ressemblance extrêmement lointaine avec les machines, qu'il leur ressemble uniquement par les circonstances les plus accidentelles (2). Pourquoi prendre comme base de l'analogie l'activité technique de l'homme, plutôt qu'un autre mode d'opération, ni plus ni moins partiel, la génération par exemple ou la végétation (3) ? Enfin, dans les preuves fondées sur la *causalité*, la religion dépasse les limites de l'expérience. Elle prétend prouver Dieu par son effet : le monde ou la Nature. Mais tantôt, comme Cléanthe (4), elle commence par gonfler démesurément l'effet, nie totalement le désordre, la présence et l'intensité du mal, et constitue Dieu comme cause adéquate d'un monde arbitrairement enjolivé. Tantôt, comme Déméa (5), elle commence par accorder plus à la cause et par établir un Dieu disproportionné, pour redescendre au monde et combler l'inadéquation en invoquant des effets inconnus, dont le principal est la vie future. Ainsi, la religion fait un faux usage du principe de causalité. Bien plus, dans la religion, il n'y a d'usage de la causalité qu'illégitime et fictif.

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 158.

(2) *Dialogues*, p. 207, p. 241.

(3) *Dialogues*, p. 247. « Pourquoi un système ordonné ne peut-il être tissé du ventre aussi bien que du cerveau ? »

(4) *Dialogue X*, surtout p. 270.

(5) *Dialogues*, p. 269.

Nous ne saurions inférer un objet de l'autre qu'après avoir remarqué une liaison constante entre leurs espèces; et si l'on nous montrait un effet entièrement unique, qui ne pût être compris sous aucune espèce connue, je ne vois pas que nous puissions former aucune induction ou conjecture sur sa cause (1).

En d'autres termes, il n'y a d'objet physique et de répétition que dans le monde. Le monde comme tel est essentiellement l'Unique. C'est une fiction de l'imagination, ce n'est jamais un objet de l'entendement; les cosmologies sont toujours fantaisistes. Ainsi chez Hume, mais d'une autre manière que chez Kant, la théorie de la causalité a deux étages : la détermination des conditions d'un exercice légitime relativement à l'expérience, la critique de l'exercice illégitime hors de l'expérience.

La religion, donc, est un double système de règles extensives. Mais comment sera-t-elle corrigée ? On voit bien que sa situation, dans la connaissance comme dans la culture, est très particulière. Sans doute, la correction existe. Dans le monde de la connaissance, le miracle y est soumis : l'évidence tirée du témoignage, puisqu'elle se réclame d'une expérience, devient par là même une probabilité qu'on fait entrer dans un calcul, l'un des deux termes d'une soustraction dont l'autre terme est l'évidence contraire (2). Et dans la culture ou dans le monde moral, les règles correctives, au lieu de confondre l'exception, la reconnaissent et la comprennent, en faisant une théorie de l'expérience où tous les cas possibles trouvent une règle d'intelligibilité et se rangent sous un statut de l'entendement. Dans un essai, Hume analyse un exemple de cette théorie de l'exception : le suicide n'est pas une transgression de nos devoirs envers Dieu, ni de nos devoirs envers la société. Le suicide est un pouvoir de l'homme, « pas plus impie que celui de bâtir des maisons », et qui doit s'utiliser

(1) *Enq.*, p. 203.

(2) *Enq.*, p. 163.

dans des circonstances exceptionnelles (1). L'exception devient un objet de la Nature.

Celui qui se tue ne fait pas un outrage à la nature, ou si l'on veut à son auteur. Il suit l'impulsion de cette nature, en prenant la seule voie qu'elle lui laisse pour sortir de ses peines; ... en mourant nous remplissons un de ses décrets (2).

Mais la question est celle-ci : dans la correction de la religion, qu'est-ce qui subsiste de la religion elle-même ? La correction, dans les deux cas, semble être une critique totale; elle ne laisse rien subsister. Rien ne subsiste du miracle, il disparaît dans une soustraction disproportionnée. Les figures de l'extension que nous avons précédemment étudiées, la justice, le gouvernement, le commerce, l'art, les mœurs, même la liberté, avaient une positivité propre, que les corrections venaient confirmer, renforcer : elles formaient le monde de la culture. Au contraire, Hume semble bien exclure de la culture la religion même et tout ce qui s'y rapporte. Ce n'est pas dans le même sens que, pour la religion, quelques paroles consacrent un objet, et que, dans le social et dans le droit, quelques paroles formant une promesse changent la nature des actions relatives à tel autre objet (3). La philosophie s'achève ici dans une lutte pratique contre la superstition. Et à l'autre pôle, les règles correctives qui rendent possible une connaissance vraie, lui donnant des critères et des lois d'exercice, n'agissent pas sans expulser du domaine ainsi défini tout usage fictif de la causalité, à commencer par la religion. Bref, il semble que, dans l'extension, la religion n'ait gardé que le frivole, et perdu tout le sérieux. Et l'on comprend pourquoi. La religion est bien l'extension de la passion, la réflexion des passions dans l'imagination. Mais avec elle, les passions ne se réfléchissent pas dans une imagination déjà fixée par les principes d'association, de telle façon que le sérieux soit

(1) *Essai sur le suicide*.

(2) *Essai sur le suicide*.

(3) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 54.

possible. Il y a religion quand elles se réfléchissent au contraire dans l'imagination pure, dans la fantaisie seule. Pourquoi cela ? Parce que par elle-même et dans son autre aspect, la religion est *seulement* l'usage fantaisiste des principes d'association, ressemblance et causalité.

Donc, rien ne subsiste de la religion ? Mais alors, comment expliquer le retournement final de l'Essai sur l'Immortalité de l'âme et de l'Essai sur les Miracles ? Croire aux miracles est une croyance fausse, mais aussi un vrai miracle.

Quiconque est mû par la foi est conscient d'un miracle continu dans sa propre personne, qui bouleverse tous les principes de son entendement et lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience (1).

On invoquera l'ironie de Hume, et ses précautions nécessaires. Mais si juste qu'elle soit, cette thèse n'expliquera pas le contenu proprement philosophique des textes des *Dialogues*. En fait, la religion se justifie, mais dans sa situation très spéciale, hors de la culture, hors de la connaissance vraie. Nous avons vu que la philosophie n'a rien à dire sur la cause des principes, sur l'origine de leur pouvoir. Là est la place de Dieu. Nous ne pouvons pas nous servir des principes d'association pour connaître le monde comme un effet de l'activité divine, encore moins pour connaître Dieu comme la cause du monde, mais nous pouvons toujours penser Dieu négativement, comme la cause des principes. C'est en ce sens que le théisme est valable. C'est en ce sens que la finalité se réintroduit. Elle sera pensée, non pas connue, *comme l'accord originel des principes de la nature humaine avec la Nature elle-même*.

Voilà donc une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées (2).

(1) *Enq.*, p. 185.

(2) *Enq.*, p. 161 : « Bien que les pouvoirs et les forces qui gouvernent (le cours de la nature) nous soient totalement inconnus, pourtant nos pensées et nos concep-

La finalité nous donne ainsi dans un postulat l'unité originelle de l'origine et de la qualification. L'Idée de Dieu, comme accord originel, est la pensée de quelque chose en général; pour la connaissance, elle ne peut recevoir un contenu qu'en se mutilant, en s'identifiant à tel ou tel mode d'apparition que l'expérience nous manifeste, en se déterminant par une analogie nécessairement partielle.

Rien qu'en ce petit coin du monde, il y a 4 principes, raison, instinct, génération, végétation,

et chacun peut nous fournir un discours cohérent sur l'origine du monde (1). Mais pensée comme telle, et non connue, l'origine est tout cela à la fois, aussi bien matière et vie qu'esprit : elle est indifférente à toutes les oppositions, au-delà du bien et du mal (2). Chacune des vues qu'on prend sur elle a seulement pour fonction de nous faire dépasser les autres vues, possibles également, nous rappelant qu'il s'agit d'analogies toujours partielles. A certains égards même, la finalité est plus un élan vital que le projet, le dessein d'une intelligence infinie (3). On objectera que tout ordre procède d'un dessein; mais c'est supposer le problème résolu (4), c'est réduire toute finalité à une intention et oublier que la raison n'est qu'un mode d'opération parmi les autres.

Pourquoi un système ordonné ne peut-il être tissé du ventre aussi bien que du cerveau ? (5).

Dans cette nouvelle situation, que devient l'Idée de Monde ? Est elle toujours une simple fiction de la fantaisie ?

tions ont toujours continué, trouvons-nous, du même train que les autres œuvres de la nature. »

(1) *Dialogues*, p. 244.

(2) *Dialogues*, p. 283.

(3) *Dialogues*, VII.

(4) *Dialogues*, pp. 243-245.

(5) *Dialogues*, pp. 247.

Nous avons vu déjà deux usages fictifs du principe de causalité. Le premier se définit par des répétitions qui ne procèdent pas de l'expérience; le second, par un objet particulier, qui ne peut pas se répéter, qui n'est pas un objet à proprement parler, le Monde. Or, il y a selon Hume une troisième causalité fictive ou débordante. Elle se manifeste dans la croyance à l'existence distincte et continue des corps. D'une part, si nous attribuons aux objets *une existence continue*, c'est en vertu d'une espèce de raisonnement causal, ayant pour base la cohérence de certaines impressions (1); malgré la discontinuité de ma perception, j'admets

l'existence continue d'objets pour relier leurs apparitions passées et présentes, et les unir les unes aux autres de la manière que l'expérience m'a révélée conforme à leurs natures et à leurs circonstances particulières (2).

Ainsi, se résout la contradiction qu'il y aurait entre la conjonction de deux objets dans l'expérience courante et l'apparition d'un des objets dans ma perception sans qu'apparaisse en même temps son conjoint (3). Mais, elle ne se résout que par une fiction de l'imagination : l'inférence est ici fictive, le raisonnement causal est extensif, il dépasse les principes qui déterminent les conditions de son exercice légitime en général et qui le maintiennent dans les limites de l'entendement. En effet, je confère à l'objet plus de cohérence et de régularité que je n'en observe dans ma perception.

Mais, puisque tout raisonnement sur des questions de fait naît seulement de l'accoutumance et que l'accoutumance peut seulement résulter de perceptions

(1) *Tr.*, p. 283.

(2) *Tr.*, p. 285.

(3) *Tr.*, p. 285 : « Je suis accoutumé d'entendre un tel bruit et de voir en même temps un tel objet en mouvement. Dans ce cas particulier, je n'ai pas reçu ces deux perceptions. Ces observations s'opposent, sauf si j'admets que la porte existe toujours et qu'elle a été ouverte sans que je l'aie perçue. »

répétées, l'extension de l'accoutumance et du raisonnement au-delà des perceptions ne peut jamais être l'effet direct et naturel de la répétition et de la connexion constantes (1).

D'autre part, l'*existence distincte* est à son tour un faux usage de la causalité, une causalité fictive et contradictoire. En effet, nous affirmons un rapport causal entre l'objet et la perception, mais jamais nous ne saisissons l'objet indépendamment de la perception que nous en avons. Nous oublions que la causalité se légitime exclusivement quand l'expérience passée nous découvre la conjonction de deux existences (2). Bref, continuité et distinction sont immédiatement des fictions, des illusions de l'imagination, puisqu'elles concernent et désignent ce dont il n'y a pas d'expérience possible, par définition, ni pour les sens, ni pour l'entendement.

Tout ceci semble faire de la croyance à l'existence continue et distincte encore un cas particulier de règle extensive. A première vue, les textes qui concernent respectivement la constitution de cette croyance et la formation des règles sont parallèles. L'imagination se sert toujours des principes qui la fixent, contiguïté; ressemblance et causalité, pour dépasser ses limites, pour étendre ces principes au-delà des conditions de leur exercice (3). Ainsi, la cohérence des changements entraîne l'imagination à feindre plus de cohérence encore, en admettant une existence continue (4). La constance et la ressemblance des apparitions entraîne l'imagination à attribuer l'identité d'un objet invariable à ces apparitions semblables, puis à feindre encore une existence continue pour surmonter l'opposition qu'on trouve alors entre l'identité des perceptions ressemblantes et la discontinuité des

(1) *Tr.*, p. 286.

(2) *Tr.*, p. 301.

(3) *Tr.*, p. 347 : « Les objets variables ou interrompus, qui sont cependant censés demeurer les mêmes, sont seulement ceux qui sont composés de parties successives reliées ensemble par ressemblance, contiguïté ou causalité. »

(4) *Tr.*, p. 287.

apparitions (1). Seulement, ce parallélisme entre la croyance et la règle n'est qu'apparent. Les deux problèmes se complètent, mais sont très différents. Contrairement aux règles extensives, la fiction d'une continuité ne se corrige pas, ne peut pas et ne doit pas se corriger; elle entretient donc avec la réflexion d'autres rapports. De plus, en référence à l'imagination, son origine est tout autre que celle des règles générales. Nous commençons par le second point.

Deux caractères distinguent les règles extensives et la croyance à l'existence des corps. D'abord, l'objet des règles extensives de la connaissance est une détermination particulière, à laquelle l'imagination confère la valeur de loi en empruntant aux principes qui la fixent elle-même la force de s'étendre au-delà des principes, en invoquant une expérience prétendue, c'est-à-dire en présentant à l'entendement comme un objet qui le concerne un simple contenu des fantaisies. L'imagination offre à l'entendement comme une expérience générale élaborée le contenu purement accidentel d'une expérience que seuls les sens ont faite au hasard des rencontres. Au contraire, l'existence continue et distincte n'est pas présentée par l'imagination à l'entendement comme l'objet d'une expérience possible, ni dénoncée ensuite par l'entendement contre l'imagination comme l'objet d'une fausse expérience. Elle est immédiatement ce dont il n'y a pas l'expérience, pas plus pour les sens que pour l'entendement. Elle n'est pas un objet particulier, elle est le caractère du Monde en général. Elle n'est pas un objet, mais l'horizon que tout objet suppose. (Sans doute, c'était déjà le cas de la croyance religieuse. Mais justement, plus qu'une règle extensive, celle-ci nous apparaît maintenant comme une sorte de composé des règles et de la croyance à l'existence des corps. Si elle participe aux règles, c'est parce qu'elle traite le Monde comme un objet particulier, c'est parce qu'elle invoque une expérience des sens et de l'entendement.) — En second lieu, avec la croyance

(1) *Tr.*, p. 294.

à l'existence des corps, *la fiction devient un principe de la nature humaine*. C'est là le point le plus important. En effet, tout le sens des principes de la nature humaine est de transformer la *collection* des idées qui constituent l'esprit en un *système*, système du savoir et des objets du savoir. Mais, pour qu'il y ait système, il ne suffit pas que les idées soient associées dans l'esprit, il faut encore que les perceptions soient saisies comme séparées de l'esprit, que les impressions soient en quelque sorte arrachées aux sens. Il faut que nous donnions à l'objet de l'idée une existence qui ne dépend pas des sens. Il faut que les objets du savoir soient vraiment des objets. A cela, les principes d'association ne suffisent pas, pas plus que la vivacité de l'impression, pas plus que la simple croyance. Le système est complet quand « une interruption dans l'apparition aux sens » est dépassée

par la fiction d'un être continu qui remplit ces intervalles et conserve à nos perceptions une parfaite et entière identité (1).

En d'autres termes, le système s'achève dans l'identité du système et du Monde. Or, nous l'avons vu, le système est le produit des principes de la nature, le monde (continuité et distinction) est immédiatement fiction de imagination. Voilà la fiction nécessairement devenue principe. Dans le cas des règles générales, la fiction tire son origine et sa force de l'imagination, en tant que celle-ci se sert des principes qui la fixent pour aller plus loin. Dans le cas de la croyance à la continuité, la force de la fiction est celle d'un principe. *Avec le Monde, l'imagination est vraiment devenue constituante et créatrice*. Le Monde est une Idée. Sans doute, la continuité est toujours présentée par Hume comme un effet débordant de la causalité, de la ressemblance et de la contiguïté, comme le produit de leur extension illégitime (2). Mais, en fait, contiguïté, ressemblance et causalité

(1) *Tr.*, p. 296.

(2) *Tr.*, p. 347.

n'interviennent pas alors à titre de principes à proprement parler, elles sont traitées comme le caractère de certaines impressions, celles qui précisément seront arrachées aux sens pour constituer le monde (1). Ce qui est traité comme principe, c'est la croyance à l'existence des corps et ce dont elle dépend (2).

La croyance à l'existence des corps se décompose en plusieurs moments : d'abord le principe d'identité, produit de la fiction par laquelle nous appliquons l'idée de temps à un objet invariable et continu; puis, la confusion par laquelle nous attribuons l'identité précédente aux impressions semblables, parce que la transition facile, effet de la ressemblance, ressemble à l'effet que produit la considération de l'objet identique; ensuite une nouvelle fiction, celle de l'existence continue, pour dépasser la contradiction qui se manifeste entre la discontinuité des impressions et l'identité que nous leur avons attribuée (3). Et ce n'est pas fini. Il pourrait sembler bizarre que Hume, à quelques pages de distance, présente la conciliation qu'opère la fiction d'une existence continue d'abord comme satisfaisante (4), ensuite comme fautive au point de nécessiter d'autres fictions, d'autres conciliations (5). C'est que, d'une part, l'existence continue se concilie

(1) *Tr.*, p. 282 : « Puisque toutes les impressions sont des existences internes et périssables et qu'elles apparaissent comme telles, l'opinion de leur existence distincte et continue doit naître de la rencontre de *certaines de leurs qualités* avec les qualités de l'imagination; et puisque cette opinion ne s'étend pas à toutes, elle doit naître de qualités déterminées propres à certaines impressions. » Cf. *Tr.*, p. 347.

(2) *Tr.*, p. 275 : le sceptique « doit acquiescer au principe de l'existence des corps... la nature ne lui a pas laissé sur ce point la liberté de choisir ».

(3) *Tr.*, p. 288.

(4) *Tr.*, p. 296 : « Nous pouvons observer que ce que nous appelons un esprit n'est rien qu'un amas ou une collection de perceptions différentes unies les unes aux autres par certaines relations, dont nous admettons, bien qu'à tort, qu'elle possède une simplicité et une identité parfaites. Or, comme toute perception est discernable d'une autre, et qu'on peut la considérer comme une existence séparée, il suit évidemment qu'il n'y a pas absurdité à séparer de l'esprit une perception particulière, etc. »

(5) *Tr.*, p. 298 : la fiction d'une existence continue, « aussi bien que l'identité, est réellement fautive ».

fort bien avec la discontinuité des apparitions; elle peut donc unir légitimement les images discontinues et la parfaite identité que nous leur attribuons. Mais d'autre part, il n'en reste pas moins que cette attribution d'identité est fautive, que nos perceptions sont réellement interrompues et que l'affirmation d'une existence continue cache un usage illégitime des principes de la nature humaine. Bien plus, *cet usage est lui-même un principe*. L'opposition est la plus interne, au cœur de l'imagination. La différence de l'imagination et de la raison est devenue contradiction.

L'imagination nous dit que nos perceptions semblables ont une existence continue et ininterrompue et que leur absence ne les anéantit pas. La réflexion nous dit que nos perceptions semblables ont une existence discontinue et qu'elles diffèrent les unes des autres (1).

La contradiction, dit Hume, s'affirme entre l'extension et la réflexion, l'imagination et la raison, les sens et l'entendement (2). Et encore, ces expressions ne sont pas les meilleures, puisqu'elles conviennent aussi pour les règles générales. Ailleurs, Hume dit mieux : entre les *principes de l'imagination et les principes de la raison* (3). Dans les chapitres précédents, nous n'avons pas cessé de montrer l'opposition de la raison et de l'imagination, de la nature humaine et de la fantaisie. Nous avons vu successivement : comment les principes de la nature humaine fixent l'imagination; puis comment l'imagination se reprend, par-delà cette fixation; enfin comment la raison vient corriger cette reprise. Mais maintenant, voilà que

(1) *Tr.*, p. 304.

(2) *Tr.*, p. 307 : « Il est impossible, dans n'importe quel système, de défendre soit nos sens, soit notre entendement. » Ce qui renvoie aux sens ici, c'est la perception même à laquelle on attribue l'existence continue. *Tr.*, p. 321 : « Il y a une opposition directe « totale entre notre raison et nos sens, ou, pour parler avec plus de propriété, entre les conclusions que nous formons à partir de la cause et de l'effet et celles qui nous persuadent de l'existence continue et indépendante des corps. »

(3) *Tr.*, p. 304.

l'opposition est vraiment devenue contradiction : dans un dernier moment, l'imagination se récupère sur un point précis. Ce dernier moment est aussi une première fois. Pour la première fois, l'imagination s'oppose *comme un principe*, principe du Monde, aux principes qui la fixent et aux opérations qui la corrigent. Parce que la fiction, avec le Monde, est mise au rang des principes, les principes d'association se rencontrent avec la fiction, s'opposent à elle sans pouvoir la détruire. L'opposition la plus interne s'affirme entre l'imagination constituée et l'imagination constituante, entre les principes d'association et la fiction devenue principe de la nature.

C'est précisément parce que la fiction, l'extension est devenue *principe*, qu'elle ne peut plus être comprise, ni corrigée, encore moins détruite par la réflexion (1). Entre l'extension et la réflexion un nouveau rapport doit se trouver. Ce rapport, c'est celui que nous propose, non plus le système populaire affirmant l'existence continue, mais le système philosophique affirmant l'existence distincte indépendante : les objets et les perceptions se distinguent, les perceptions sont discontinues et périssables, les objets « sont ininterrompus et conservent l'existence continue et l'identité » (2).

Cette hypothèse plaît à notre raison en ce qu'elle admet que les perceptions dépendantes sont discontinues et différentes, et en même temps elle est agréable à l'imagination en ce qu'elle attribue l'existence continue à quelque chose d'autre que nous appelons objets (3).

Mais ce jeu esthétique de l'imagination et de la raison n'est pas une conciliation, c'est la persistance d'une contradiction dont nous embrassons successivement chacun des termes (4). En plus il apporte même ses difficultés propres, impliquant, nous l'avons vu, un nouvel

(1) *Tr.*, p. 303.

(2) *Tr.*, p. 300.

(3) *Tr.*, p. 304.

(4) *Tr.*, p. 305.

usage illégitime de la causalité (1). Le système philosophique ne se recommande initialement ni à la raison ni à l'imagination. C'est le fruit monstrueux de deux principes contraires que l'esprit embrasse tous deux à la fois et qui sont incapables de se détruire l'un l'autre (2).

C'est un délire. Quand la fiction est devenue principe, la réflexion ne cesse pas de réfléchir, seulement elle ne peut plus corriger. Elle se lance alors dans des compromis délirants.

Aux termes de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et de cosmologie qu'imaginaires (3). Avec la croyance à l'existence des corps, la fiction s'oppose comme un principe elle-même aux principes d'association : ceux-ci sont *principalement* débordés au lieu de l'être *conséquemment*, comme dans le cas des règles extensives. Alors la fantaisie triomphe. C'est devenu la nature de l'esprit de s'opposer à sa nature, et de faire passer ses fantaisies. Ici, le plus fou est encore naturel (4). Le système est délire de la folie. En ce sens, Hume montrera dans l'hypothèse d'une existence indépendante le premier pas de ce délire. Puis, il étudie la façon dont l'existence indépendante prend une figure dans la philosophie ancienne et dans la philosophie moderne. L'ancienne philosophie forge le délire des substances, des formes substantielles, des accidents, des qualités occultes (5) : « spectres de l'obscurité » (6). La nouvelle philosophie, elle aussi, a ses fantômes ; elle croit récupérer la raison en distinguant les qualités premières et les qualités secondes, et finalement n'est pas moins folle que l'autre (7). Mais si l'esprit se manifeste ainsi comme un *délire*, c'est parce qu'il est d'abord

(1) *Tr.*, p. 301.

(2) *Tr.*, p. 304.

(3) *Dialogues*, p. 247 : critique des cosmologies.

(4) *Tr.*, p. 309, p. 312, p. 313.

(5) *Tr.*, pp. 308-314.

(6) *Tr.*, p. 316.

(7) *Tr.*, pp. 315-321.

en son fond une *démence* (1). Quand l'extension devient un principe, elle retombe de son côté, la réflexion du sien : deux principes s'opposent, qui ne peuvent pas se détruire.

Ne nous est-il pas possible de raisonner correctement et régulièrement d'après les causes et les effets et en même temps de croire à l'existence continue de la matière ? Comment ajusterons-nous ces principes l'un à l'autre ? Lequel des deux préférons-nous ? (2).

Le pire est que ces deux principes s'impliquent mutuellement. La croyance en l'existence des corps enveloppe essentiellement la causalité. Mais d'autre part, les principes d'association, en tant qu'ils constituent le donné comme un système, appellent la présentation du donné comme un monde. Si bien que le choix n'est pas à faire entre l'un ou l'autre des deux principes mais entre tout ou rien, *entre la contradiction ou le néant*.

Il ne nous reste qu'à choisir entre une raison erronée ou pas de raison du tout (3).

Tel est l'état de *démence*. Voilà pourquoi, par contre-coup il serait vain d'espérer qu'on puisse séparer dans l'esprit sa raison et son *délire*, ses principes permanents, irrésistibles et universels, et ses principes variables, fantaisistes, irréguliers (4). La philosophie moderne espère, et c'est son tort. Nous n'avons pas les moyens de choisir l'entendement contre les suggestions de l'imagination.

L'entendement lorsqu'il agit isolément et selon ses principes les plus généraux se détruit complètement lui-même, et ne laisse plus le moindre degré d'évidence à aucune proposition de la vie courante et de la philosophie (5).

(1) *Tr.*, pp. 356-7 : description de la démence.

(2) *Tr.*, p. 358.

(3) *Tr.*, p. 351.

(4) *Tr.*, pp. 315-16.

(5) *Tr.*, p. 360.

La fonction de l'entendement, réflexion sur quelque chose, est exclusivement correctrice; fonctionnant seul, l'entendement ne peut faire qu'une chose à l'infini, corriger ses corrections, si bien que toute certitude même pratique est compromise et se perd (1).

Ainsi, nous avons vu trois états critiques de l'esprit. L'*indifférence* et la *fantaisie* sont la situation propre de l'esprit, indépendamment des principes extérieurs qui le fixent en associant ses idées. La *démence* est la contradiction dans l'esprit entre ces principes dont il subit l'effet et la fiction qu'il affirme comme un principe. Le *délire* est le système des conciliations fictives entre les principes et la fiction. Une seule ressource, une seule positivité s'offre à l'esprit, c'est la nature, la pratique, pratique de la morale et, conçue à l'image de celle-ci, pratique de l'entendement. Au lieu de référer la nature à l'esprit, *il faut* référer l'esprit à la nature.

Je puis céder, mieux, il faut que je cède au courant de la nature en me soumettant à mes sens et à mon entendement; et par cette aveugle soumission, je montre très parfaitement ma disposition sceptique et mes principes (2).

La démence est la nature humaine rapportée à l'esprit, comme le bon sens est l'esprit qui se rapporte à la nature humaine; l'une est l'envers de l'autre. Voilà pourquoi il faut aller jusqu'au fond de la démence et de la solitude, pour trouver l'élan du bon sens. Je ne pouvais déjà, sans rencontrer la contradiction, référer les affections de l'esprit à l'esprit lui-même : celui-ci est identique à l'idée, et l'affection ne se laisse pas exprimer dans l'idée sans une contradiction décisive. En revanche, l'esprit qui se rapporte à ses affections constitue tout le domaine des règles générales et des croyances,

(1) *Tr.*, pp. 269-270.

(2) *Tr.*, p. 362.

région moyenne et tempérée, dans laquelle la contradiction entre la nature humaine et l'imagination existe déjà, subsiste encore, mais est réglée par une correction possible ou dénouée par la pratique. Bref, il n'y a de science et de vie qu'au niveau des règles générales et des croyances.

EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ

Nous avons cru trouver l'essence de l'empirisme dans le problème précis de la subjectivité. Mais d'abord, on demandera comment se définit celle-ci. Le sujet se définit par et comme un mouvement, mouvement de se développer soi-même. Ce qui se développe est sujet. C'est là le seul contenu qu'on puisse donner à l'idée de subjectivité : la médiation, la transcendance. Mais on remarquera que le mouvement de se développer soi-même ou de devenir autre est double : le sujet se dépasse, le sujet se réfléchit. Hume a reconnu ces deux dimensions, les présentant comme les caractères fondamentaux de la nature humaine : l'inférence et l'invention, la croyance et l'artifice. On évitera donc d'attacher trop d'importance à l'analogie souvent remarquée de la croyance et de la sympathie. Non que cette analogie ne soit pas réelle. Mais s'il est vrai que la croyance est l'acte connaissant du sujet, son acte moral en revanche n'est pas la sympathie elle-même; c'est l'artifice ou l'invention, dont la sympathie, correspondant de la croyance, est seulement une condition nécessaire. Bref, croire et inventer, voilà ce que fait le sujet comme sujet.

Du donné, j'infère l'existence d'autre chose qui n'est pas donné : je crois. César est mort, ou Rome a existé, le soleil se lèvera, et le pain nourrit. Dans la même opération, en même temps, je juge et je me pose comme sujet : en dépassant le donné. J'affirme plus que je ne sais. Si bien que le problème de la vérité doit se présenter et s'énoncer comme le problème critique de la subjectivité elle-même : de quel

droit l'homme affirme-t-il plus qu'il ne sait ? Entre les qualités sensibles et les pouvoirs de la nature, nous inférons une connexion, connexion qui n'est pas connue. « Quand se produit un nouvel objet doué de qualités sensibles semblables, nous attendons des pouvoirs et des forces semblables et nous attendons un effet analogue. D'un corps analogue au pain pour la couleur et la consistance, nous attendons une nourriture et une subsistance analogues. Mais c'est là, assurément, une démarche de l'esprit qui réclame une explication (1). » Nous sommes encore sujets d'une autre façon, par et dans le jugement moral, esthétique ou social. En ce sens, le sujet réfléchit et se réfléchit : il dégage de ce qui l'affecte en général un pouvoir indépendant de l'exercice actuel, c'est-à-dire une fonction pure, et il dépasse sa partialité propre (2). Par là, l'artifice et l'invention sont rendus possibles. Le sujet invente, il est artificieux. Telle est la double puissance de la subjectivité : croire et inventer; présumer les pouvoirs secrets, supposer des pouvoirs abstraits, distincts. En ces deux sens, le sujet est normatif : il crée des normes, ou des règles générales. Cette double puissance, ce double exercice des règles générales, il faut l'expliquer, nous devons en trouver le fondement, le droit, le principe. C'est le problème. Car, rien en soi n'échappe à notre connaissance aussi radicalement que les pouvoirs de la Nature (3), et pour notre entendement rien n'est plus futile que la distinction des pouvoirs et de leur exercice (4). Alors, de quel droit les présumons-nous, et de quel droit les distinguons-nous ? Croire, c'est inférer d'une partie de la nature une autre partie, qui n'est pas donnée. Et inventer, c'est distinguer des pouvoirs, c'est constituer des totalités fonctionnelles, totalités qui ne sont pas non plus données dans la nature.

Voici le problème : comment, dans le donné, peut-il se constituer

(1) *Enq.*, p. 83.

(2) Cf. notre chap. III (*Tr.*, pp. 462 sq.; pp. 711-713).

(3) *Enq.*, p. 78.

(4) *Tr.*, p. 412.

un sujet tel qu'il dépasse le donné ? Sans doute, le sujet lui aussi est donné. Sans doute, ce qui dépasse le donné est donné, mais d'une autre façon, en un autre sens. Ce sujet qui invente et qui croit se constitue dans le donné de telle façon qu'il fasse du donné lui-même une synthèse, un système. C'est cela qu'on doit expliquer. Dans le problème ainsi posé, nous découvrons l'essence absolue de l'empirisme. De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. C'est donc une différence de plan qui oppose d'abord les philosophies critiques. Nous faisons une critique transcendantale quand, nous situant sur un plan méthodiquement réduit qui nous donne alors une certitude essentielle, une certitude d'essence, nous demandons; comment peut-il y avoir du donné, comment quelque chose peut-il se donner à un sujet, comment le sujet peut-il se donner quelque chose ? Ici, l'exigence critique est celle d'une logique constructive qui trouve son type dans les mathématiques. La critique est empirique quand, se plaçant d'un point de vue purement immanent d'où soit possible au contraire une description qui trouve sa règle dans des hypothèses déterminables et son modèle en physique, on se demande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ? La construction de celui-ci fait place à la constitution de celui-là. Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné. Le mérite de Hume est déjà d'avoir dégagé ce problème empirique à l'état pur, en le maintenant éloigné du transcendantal, mais aussi du psychologique.

Mais qu'est-ce que le donné ? C'est, nous dit Hume, le flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions. C'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'appar-

rence (1), c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi. On parlera d'*imagination*, d'*esprit*, désignant par là non pas une faculté, non pas un principe d'organisation, mais un tel ensemble, une telle collection. L'empirisme part de cette expérience d'une collection, d'une succession mouvementée de perceptions distinctes. Il en part, en tant qu'elles sont distinctes, en tant qu'elles sont indépendantes. En effet son principe, c'est-à-dire le principe constitutif qui donne à l'expérience un statut, n'est nullement : « toute idée dérive d'une impression », dont le sens est seulement régulateur, mais :

tout ce qui est séparable est discernable et tout ce qui est discernable est différent.

Tel est le principe de différence.

Car, comment se pourrait-il que nous puissions séparer ce qui n'est pas discernable, ou distinguer ce qui n'est pas différent ? (2).

Ainsi l'expérience est la succession, le mouvement des idées séparables en tant qu'elles sont différentes, et différentes en tant qu'elles sont séparables. De cette expérience il faut partir, parce qu'elle est l'expérience. Elle ne suppose rien d'autre, rien ne la précède. Elle n'implique aucun sujet dont elle serait l'affection, aucune substance dont elle serait la modification, le mode. Si toute perception discernable est une existence séparée,

rien n'apparaît nécessaire pour soutenir l'existence d'une perception (3).

L'esprit est identique à l'idée dans l'esprit. Si nous voulons conserver le mot substance, lui trouver quand même un emploi, il faut l'appli-

(1) *Tr.*, p. 278 : « Tout ce qui entre dans l'esprit étant *en réalité* comme la perception, il est impossible qu'aucune chose puisse paraître différente à notre *sentiment*. »

(2) *Tr.*, p. 84.

(3) *Tr.*, p. 324. Et p. 124 : « Toute idée discernable est séparable par l'imagination et... toute idée séparable par l'imagination peut se concevoir comme existant à part. »

quer comme il se doit, non pas à un support dont nous n'avons pas l'idée, mais à chaque perception elle-même, en disant que toute perception est une substance, et chaque partie distincte d'une perception, une substance distincte (1).

L'esprit n'est pas sujet, il n'a pas besoin d'un sujet dont il serait l'esprit. Toute la critique de Hume, et particulièrement celle du principe de raison suffisante en tant qu'elle dénonce des sophismes et des contradictions (2), revient à ceci : si le sujet est bien ce qui dépasse le donné, ne prêtons pas d'abord au donné la faculté de se dépasser lui-même.

D'autre part, l'esprit n'est pas plus la représentation de la Nature. Les perceptions ne sont pas seulement les seules substances, mais les seuls objets (3). A la négation du principe de raison suffisante, correspond maintenant la négation des qualités premières (4) : la perception ne nous donne aucune différence entre deux sortes de qualités. La philosophie de l'expérience n'est pas seulement la critique d'une philosophie de la substance, mais la critique d'une philosophie de la Nature. Ainsi, l'idée n'est pas la représentation d'un objet, mais d'une impression; quant à l'impression elle-même, elle n'est pas représentative, elle n'est pas introduite (5), elle est innée (6). Sans doute, il y a une Nature, il y a des opérations réelles, les corps ont des pouvoirs. Mais, nous devons limiter « nos spéculations aux apparences sen-

(1) *Tr.*, p. 335.

(2) *Tr.*, pp. 152-155 : « Aussi trouverons-nous à l'examen que toutes les démonstrations que l'on a produites de la nécessité d'une cause sont fallacieuses et sophistiques... »

(3) *Tr.*, p. 291.

(4) *Tr.*, p. 280, pp. 316-320.

(5) *Tr.*, p. 374 : « Puisque les impressions précèdent les idées qui leur correspondent, il faut qu'il y ait des impressions qui apparaissent dans l'âme sans rien qui les introduise. »

(6) *Enq.*, p. 58, note : si l'on entend « par inné ce qui est primitif, ce qui n'est copié d'aucune impression antérieure, alors nous pouvons affirmer que toutes nos impressions sont innées et que nos idées ne le sont pas ».

sibles des objets sans entrer dans des recherches sur leur nature et leurs opérations réelles » (1). Et dans ce « scepticisme », il faut moins voir un renoncement qu'une exigence, exigence identique à la précédente. Les deux critiques, en effet, se rejoignent au point de n'en faire qu'une. Pourquoi ? Parce que la question d'un rapport déterminable avec la Nature a ses conditions : elle ne va pas de soi, elle n'est pas donnée, elle ne peut être posée que par un sujet, sujet qui s'interroge sur la valeur du système de ses jugements, c'est-à-dire sur la légitimité de la transformation qu'il fait subir au donné ou de l'organisation qu'il lui confère. Si bien que le vrai problème sera de penser un accord, mais seulement au moment convenable, entre les pouvoirs inconnus dont dépendent les apparences qui nous sont données et les principes transcendants qui déterminent la constitution d'un sujet dans ce même donné, entre les pouvoirs de la Nature et les principes de la nature humaine, entre la Nature et le sujet. Quant au donné, par lui-même et tel quel, il n'est ni la représentation de l'une, ni la modification de l'autre.

On dira que le donné, du moins, se donne aux sens, qu'il suppose des organes ou même un cerveau. Sans doute, mais ce qu'il faut éviter encore et toujours, c'est de prêter *d'abord* à l'organisme une organisation qui lui viendra *seulement* quand le sujet viendra lui-même à l'esprit, c'est-à-dire une organisation qui dépend des mêmes principes que le sujet lui-même. Ainsi, dans un texte essentiel (2), Hume envisage une explication physiologique de l'association, de la subjectivité :

Lorsqu'on conçoit une idée, les esprits animaux fument dans toutes les traces voisines et éveillent les autres idées liées à la première...

Cette explication, Hume la présente lui-même comme « vraisemblable et plausible »; mais, dit-il, il la néglige volontairement. Quand

(1) *Tr.*, p. 135.

(2) *Tr.*, p. 131.

il l'invoque, ce n'est pas pour expliquer l'association, mais les erreurs nées de l'association (1). Car une telle organisation cérébrale, si elle nous donne un modèle physiologique valable du processus associatif, n'en suppose pas moins les principes dont celui-ci dépend et ne peut donc pas en rendre compte. Bref, l'organisme et les sens n'ont pas par eux-mêmes immédiatement les caractères d'une nature humaine ou d'un sujet; ils devront les recevoir d'ailleurs. Le mécanisme du corps ne peut pas par lui-même expliquer la spontanéité du sujet. Par lui-même, en lui-même, un organe est seulement une collection d'impressions envisagées dans le mécanisme de leur apparition :

Des objets extérieurs sont vus et touchés, ils deviennent présents à l'esprit; c'est-à-dire ils acquièrent à l'endroit d'un amas de perceptions conjointes un rapport... (2).

En un mot, nous en revenons toujours à la même conclusion : le donné, l'esprit, collection de perceptions, ne peut pas se réclamer d'autre chose que soi.

Mais en se réclamant de soi, de quoi se réclame-t-il, puisque la collection reste arbitraire, puisque chaque idée, chaque impression peut disparaître ou se séparer de l'esprit sans contradiction (3)? Comment peut-on parler du donné en général ou de l'esprit? Quelle est la consistance de l'esprit? Aussi bien, ce n'est pas sous l'aspect de la qualité qu'il faut envisager l'esprit comme esprit, mais du point de vue de la quantité. Ce n'est pas la qualité représentative de l'idée qui nous importe, à ce stade, mais sa divisibilité. *Le principe fondamental de l'empirisme, le principe de différence nous le disait déjà; tel était son sens.* L'invariant de l'esprit n'est pas telle ou telle idée,

(1) *Tr.*, p. 131 : « Or bien que j'aie négligé tout avantage que j'aurais pu tirer de ce genre de considérations pour expliquer les relations d'idées, je crains de devoir y recourir ici pour rendre compte des méprises qui naissent de ces relations. »

(2) *Tr.*, p. 296.

(3) *Tr.*, p. 296.

mais la plus petite idée. Une idée peut apparaître ou disparaître, je peux toujours en trouver d'autres; mais il arrive que je ne puisse pas en trouver de plus petites. « En rejetant que l'esprit ait une capacité infinie, nous admettons que l'on peut trouver un terme à la division de ses idées (1). » Ce qui compte dans une telle idée, ce n'est pas qu'elle représente ceci ou cela, c'est qu'elle soit indivisible :

Quand vous me parlez de la millième et de la dix-millième partie d'un grain de sable, j'ai une idée distincte de ces nombres et de leurs différentes relations, mais les images que je forme dans mon esprit pour représenter les choses elles-mêmes ne diffèrent en rien l'une de l'autre et elles ne sont pas inférieures à l'image par laquelle je représente le grain de sable lui-même... Quoique nous puissions imaginer de la chose elle-même, l'idée d'un grain de sable n'est ni divisible ni séparable en 20, encore moins en 1000, ou en un nombre infini d'idées différentes.

Cette réflexion qui rapporte au critère de la division l'idée elle-même ou l'impression (2), nous l'appellerons *le moment de l'esprit*. L'esprit, le donné ne se réclame pas de telle ou telle idée, mais de la plus petite idée, qu'elle serve à représenter le grain de sable ou sa partie. Voilà pourquoi le problème du statut de l'esprit, finalement, ne fait qu'un avec le problème de l'espace. D'une part, c'est de l'étendue qu'on se demandera : est-elle infiniment divisible ou non? D'autre part, ce que les idées indivisibles envisagées comme indivisibles constituent d'une certaine façon, c'est l'étendue. Ces deux thèses, Hume les présente comme les deux parties d'un système intimement liées (3).

Voyons d'abord la première partie (4). Dire que l'esprit a une capacité finie, c'est dire que « l'imagination atteint un minimum » (5).

(1) *Tr.*, p. 94.

(2) *Tr.*, p. 94 : « Le cas est le même pour les impressions des sens... »

(3) *Tr.*, p. 107.

(4) *Tr.*, « les idées d'espace et de temps » sections I, II, et IV.

(5) *Tr.*, p. 94.

Ce minimum, Hume l'appelle unité (1), point indivisible (2), impression d'atome ou de corpuscule (3), idée-limite (4). Rien de plus petit; et par « rien », il ne faut pas seulement entendre aucune autre idée, mais aucune autre chose en général (5). L'idée-limite est indivisible absolument. Si elle est indivisible pour l'esprit, elle est indivisible en soi, puisqu'elle est idée. L'existence en soi appartient à l'unité (6). C'est par là que l'esprit possède et montre une objectivité. Tout le thème de Hume, conciliant les défauts des sens et l'objectivité du donné, est le suivant : sans doute, il y a bien des choses plus petites que les plus petits corps apparaissant à nos sens, reste qu'il n'y a rien de plus petit que l'impression que nous avons de ces corps ou l'idée que nous nous en faisons (7). Quant à la seconde partie de la thèse (8), nous voyons qu'elle est déterminée par la première. La plus petite idée, la plus petite impression n'est ni un point mathématique, ni un point physique, mais un point sensible (9). Le point physique est déjà étendu, il est encore divisible; le point mathématique est un néant. Entre les deux, il y a un milieu, seul réel; entre une étendue réelle et une non-existence, il y a l'existence réelle dont l'étendue va précisément se composer. Le point sensible ou atome est visible et tangible, coloré et solide. Il n'a pas d'étendue par lui-même, il existe pourtant. Il existe, nous avons vu pourquoi; et dans la possibilité de son existence, dans la raison de son existence distincte, l'empirisme trouve un principe. Il n'est pas

(1) *Tr.*, p. 98.

(2) *Tr.*, p. 100.

(3) *Tr.*, p. 106.

(4) *Tr.*, p. 112.

(5) *Tr.*, pp. 95-96 : « Il n'y a rien de plus petit que cette idée... »

(6) *Tr.*, p. 98.

(7) *Tr.*, p. 95 : « Le seul défaut de nos sens, c'est de nous donner des images disproportionnées des choses, et de nous représenter comme petit et sans composition ce qui est réellement grand et composé d'un grand nombre de parties. »

(8) *Tr.*, « Les idées d'espace et de temps », sections III et V.

(9) *Tr.*, p. 108.

étendu, parce qu'aucune étendue n'est elle-même un atome, un corpuscule, une idée-minimum, une impression simple. « Cinq notes jouées sur une flûte nous donnent l'impression et l'idée de temps, bien que le temps ne soit pas une 6^e impression qui se présente à l'ouïe ou à un autre sens » (1); de même l'idée de l'espace est seulement l'idée de points visibles ou tangibles distribués dans un certain ordre (2). L'espace se découvre dans la disposition des objets visibles et tangibles, comme le temps, dans la succession perceptible des objets changeants.

Ainsi, le donné n'est pas dans l'espace, l'espace est dans le donné. L'espace et le temps sont dans l'esprit. Toutefois, remarquons la différence du temps et de l'espace. Celui-ci ne peut nous être donné que par deux sens, la vue et le toucher. En effet, pour qu'il y ait idée d'espace, il faut que les impressions simples ou les parties de nos impressions soient disposées d'une certaine manière, manière que les autres sens ne nous présentent pas (3), et que les impressions musculaires, dans le mouvement, ne nous présentent pas davantage (4). L'étendue est donc la qualité de certaines perceptions seulement (5). Il n'en est pas de même du temps, que tout ensemble de perceptions quelconques présente effectivement comme sa qualité (6).

(1) *Tr.*, p. 104.

(2) *Tr.*, p. 123.

(3) *Tr.*, p. 325 : « Quand nous diminuons ou accroissons une saveur, ce n'est pas de la même manière que lorsque nous diminuons ou accroissons un objet visible; et quand plusieurs sons frappent ensemble notre sens de l'audition, l'accoutumance et la réflexion seules nous font former une idée des degrés de distance et de contiguïté d'où proviennent les sons. »

(4) *Tr.*, p. 126. On remarquera que, dans ce texte comme dans le précédent, Hume ne se demande guère quelle est cette manière précise dont les impressions de la vue et du tact se distribuent, par opposition à la distribution des données des autres sens. C'est que Hume ne semble pas s'intéresser au problème purement psychologique.

(5) *Tr.*, p. 330.

(6) *Tr.*, pp. 102-103.

Nous pouvons observer qu'il y a dans l'esprit une suite continuelle de perceptions; si bien que l'idée du temps nous est toujours présente (1).

C'est donc par deux caractères objectifs qu'il faut enfin définir le donné : indivisibilité d'un élément, distribution des éléments; *atome et structure*. Comme le remarquait M. Laporte, il est entièrement faux de dire que, dans l'atomisme de Hume, le tout n'est que la somme de ses parties, puisque les parties prises ensemble se définissent au contraire par leur mode d'apparition temporel et parfois spatial, mode objectif et spontané qui ne doit rien à la réflexion, rien à la construction. Hume le dit à propos de l'espace, dans un texte dont on aurait tort d'oublier la seconde phrase :

La perception se compose de parties. Ces parties sont situées de manière à nous apporter la notion de distance et de contiguïté, de longueur, largeur et épaisseur (2).

Maintenant, nous devons poser la question suivante : quand nous parlons du sujet, que voulons-nous dire ? Nous voulons dire que l'imagination, de simple collection, devient une faculté; la collection distribuée devient un système. Le donné est repris par et dans un mouvement qui dépasse le donné; l'esprit devient nature humaine. Le sujet invente, il croit; *il est synthèse, synthèse de l'esprit*. Nous poserons trois problèmes : d'abord, quels sont les caractères du sujet, dans la croyance et dans l'invention ? Ensuite, par quels principes le sujet se constitue-t-il ainsi ? Sous l'action de quels facteurs l'esprit s'est-il transformé ? Enfin, quels sont les divers moments de cette synthèse opérée par le sujet dans l'esprit ? Quels sont les moments du système ? Nous partons du premier problème; et comme, précédemment, nous avons dû étudier l'esprit sous trois points de vue, par rapport à soi,

(1) *Tr.*, p. 136.

(2) *Tr.*, p. 330.

par rapport aux organes des sens et par rapport au temps, nous devons nous demander ce que deviennent ces trois instances, quand l'esprit devient lui-même un sujet.

D'abord, par rapport au temps. L'esprit envisagé dans le mode d'apparition de ses perceptions était essentiellement succession, temps. Parler du sujet, maintenant, c'est parler d'une durée, d'une coutume, d'une habitude, d'une attente. L'attente est habitude, l'habitude est attente : ces deux déterminations, la poussée du passé et l'élan vers l'avenir, sont les deux aspects d'un même dynamisme fondamental, au centre de la philosophie de Hume. Et il n'est pas besoin de forcer les textes pour trouver dans l'habitude-attente la plupart des caractères d'une durée, d'une mémoire bergsonienne. L'habitude est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine, c'est la synthèse du temps, la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir. Hume le montre précisément, quand il étudie les deux opérations de la subjectivité, la croyance et l'invention. Dans l'invention, nous savons de quoi il s'agit : chaque sujet se réfléchit, c'est-à-dire qu'il dépasse sa partialité et son avidité immédiates, en instaurant des règles de la propriété, des institutions qui rendent un accord possible entre les sujets. Mais sur quoi se fondent dans la nature du sujet cet accord médiate et ces règles générales ? Ici, Hume reprend une théorie juridique simple, que la plupart des utilitaristes développeront à leur tour : chaque homme *s'attend* à conserver ce qu'il possède (1). Le principe de l'attente trompée va jouer le rôle du principe de contradiction dans une logique de la propriété, le rôle d'un principe de contradiction synthétique. Nous savons que selon Hume il y a plusieurs états de possession, déterminés par des relations complexes : possession actuelle, avant l'institution de la société; une fois la société instituée, occupation, prescription, accession, succession. Mais c'est seulement

(1) *Tr.*, p. 622. Cf. notamment Burke, pour qui la prescription fonde le droit de propriété.

le dynamisme de l'habitude et de l'attente qui fait, de ces états, des titres à la propriété. L'originalité de Hume est dans la théorie de ce dynamisme : l'attente est la synthèse du passé et du présent que l'habitude opère. L'attente, l'avenir, c'est cette synthèse du temps que le sujet constitue dans l'esprit.

Tel est l'effet de l'accoutumance qu'elle ne nous familiarise pas seulement avec tout ce dont nous avons longtemps joui, mais qu'elle engendre encore une disposition en sa faveur et nous le fait préférer à d'autres objets plus estimables peut-être, mais moins connus de nous (1).

L'exemple privilégié à cet égard est celui de la prescription : dans ce cas, non seulement c'est par une synthèse du temps que le sujet transforme l'état de la possession en titre à la propriété, mais l'état de la possession lui-même est le temps et rien d'autre que le temps.

Comme il est certain que, bien que tout soit produit dans le temps, rien de réel n'est produit par le temps, il suit que, si elle est produite par le temps, la propriété n'est rien de réel dans les objets; elle est fille des sentiments; car c'est sur ceux-ci seulement que le temps trouve-t-on, exerce une influence (2).

On ne peut mieux dire que le temps est dans un rapport tel avec le sujet que le sujet nous présente la synthèse du temps, et que cette synthèse est seule productive, créatrice, *inventive*.

Pour la croyance il en est de même. Nous savons que la croyance est seulement une idée vive unie par la relation causale à une impression présente (3). La croyance est un sentiment, une manière particulière de sentir l'idée (4). La croyance est l'idée « sentie plutôt que conçue » (5), l'idée vive. Alors, si nous voulons analyser ce senti-

(1) *Tr.*, p. 622.

(2) *Tr.*, p. 627.

(3) *Tr.*, p. 185 : « Puisque l'expérience nous découvre que la croyance naît seulement de la causalité et que nous ne pouvons tirer d'inférence d'un objet à un autre que s'ils sont unis par cette relation... »

(4) *Tr.*, p. 754.

(5) *Tr.*, p. 757.

ment, nous devons interroger la relation causale, puisque c'est elle qui communique à l'idée la vivacité de l'impression présente. Et dans cette analyse le sentiment révèle sa source : il se manifeste encore comme le produit de la synthèse du temps. En effet, qu'est-ce que la relation causale dans son essence ? C'est « la tendance produite par la coutume à passer d'un objet à l'idée d'un autre objet qui l'accompagne habituellement » (1). Nous retrouvons donc cette unité dynamique de l'habitude et de la tendance, cette synthèse d'un passé et d'un présent qui constitue l'avenir, cette identité synthétique d'une expérience passée et d'une adaptation au présent (2).

L'accoutumance est le grand guide de la vie humaine... Sans l'action de l'accoutumance... nous ne saurions jamais comment ajuster des moyens en vue de fins, ni comment employer nos pouvoirs naturels pour produire un effet. Ce serait à la fois la fin de toute action aussi bien que de presque toute spéculation (3).

Bref, la synthèse consiste à poser le passé comme *règle* de l'avenir (4). Dans la croyance comme dans la propriété nous rencontrons toujours la même transformation : le temps était *structure* de l'esprit; maintenant le sujet se présente comme la *synthèse* du temps. Et pour comprendre le sens de cette transformation, il faut remarquer que l'esprit, par lui-même, comportait la mémoire, au sens que Hume donne à ce mot : dans la collection des perceptions on distinguait selon les degrés de vivacité les impressions des sens, les idées de la mémoire et les idées de l'imagination (5). La mémoire était la réapparition d'une impression sous forme d'une idée encore vive. Mais justement, elle n'opérait par elle-même aucune synthèse du temps; elle ne dépassait pas la structure, elle trouvait son rôle essentiel dans

(1) *Tr.*, p. 252.

(2) *Tr.*, p. 180.

(3) *Enq.*, p. 91.

(4) *Enq.*, p. 83.

(5) *Enq.*, p. 73.

la reproduction des différentes structures du donné (1). C'est l'habitude au contraire qui va se présenter comme une synthèse; et l'habitude revient au sujet. Le souvenir était l'ancien présent, ce n'était pas le passé. Nous devons appeler passé, non pas simplement ce qui a été, mais ce qui détermine, ce qui agit, ce qui pousse, ce qui pèse d'une certaine façon. En ce sens, non seulement l'habitude est à la mémoire ce que le sujet est à l'esprit, mais plus encore, l'habitude se passe facilement de cette dimension de l'esprit qu'on appelle mémoire, l'habitude n'a pas besoin de la mémoire. Elle s'en passe ordinairement d'une manière ou d'une autre : tantôt elle ne s'accompagne d'aucune évocation de souvenirs (2), tantôt il n'y a aucun souvenir particulier qu'elle puisse évoquer (3). En un mot, le passé comme passé n'est pas donné; il est constitué par et dans une synthèse qui donne au sujet sa véritable origine, sa source.

Ceci nous amène à préciser ce qu'il faut entendre par cette synthèse du passé et du présent. Ce n'est pas clair. Car il est certain que, *si nous nous donnons le passé et le présent*, la synthèse se fait toute seule, elle est déjà faite, il n'y a plus de problème. Et, l'avenir étant constitué par cette synthèse du passé et du présent, il n'y a pas non plus de problème de l'avenir, dans ces conditions. Aussi, quand Hume nous dit que le plus difficile est d'expliquer comment nous pouvons constituer le passé comme règle de l'avenir, nous avons l'impression de ne pas voir où se trouve la difficulté. Hume lui-même éprouve le besoin de nous convaincre qu'il ne cherche pas à faire des paradoxes (4).

C'est en vain que vous prétendez avoir appris la nature des corps de votre expérience passée. Leur nature cachée, et par suite tous leurs effets et toutes leurs

(1) *Tr.*, p. 74 : « Le rôle principal de la mémoire est de conserver non pas les idées simples, mais leur ordre et leur position. »

(2) *Tr.*, p. 181 : « L'idée d'immersion est si étroitement unie à celle de l'eau et l'idée d'asphyxie à celle d'immersion que l'esprit opère la transition sans l'aide de la mémoire. »

(3) *Tr.*, p. 182.

(4) *Tr.*, pp. 253-254.

actions, peut changer sans que changent leurs qualités sensibles. Cela se produit parfois, et pour certains objets; pourquoi cela ne se produirait-il pas toujours et pour tous les objets? Quelle logique, quel progrès de raisonnement vous garantit contre cette supposition? *Ma pratique réfute mes doutes, dites-vous. Mais vous vous méprenez sur le sens de ma question. Dans mon action, j'ai pleine satisfaction sur ce point; mais comme philosophe qui a sa part de curiosité, je ne dirai pas de scepticisme je désire apprendre la base de cette conclusion* (1).

Dans la pratique, en effet, il n'y a pas de problème parce que, le passé et le présent étant donnés, la synthèse est donnée du même coup. Mais justement, le problème est ailleurs. Le présent et le passé, l'un compris comme le départ d'un élan, l'autre comme l'objet d'une observation, ne sont pas des caractères du temps. Même il vaudrait mieux dire qu'ils sont les produits de la synthèse elle-même, plutôt que ses éléments composants. Mais ce ne serait pas encore exact. En fait, le passé et le présent se constituent dans le temps, sous l'influence de certains principes, et la synthèse du temps n'est elle-même que cette constitution, cette organisation, cette double affection. Le problème est donc celui-ci : comment, *dans le temps*, un présent et un passé se constituent-ils? De ce point de vue, l'analyse de la relation causale dans son dualisme essentiel prend tout son sens. D'une part, Hume nous présente *l'expérience* comme un principe qui manifeste une multiplicité, une répétition de cas semblables; à la lettre, ce principe affecte le temps d'un passé. D'autre part, il voit dans l'habitude *un autre principe* qui nous détermine à passer maintenant d'un objet à celui qui l'accompagnait, c'est-à-dire qui organise le temps comme un présent perpétuel auquel nous devons et pouvons nous adapter. Et si nous nous référons aux distinctions que Hume établit lorsqu'il analyse « l'inférence de l'impression à l'idée » (2),

(1) *Eng.*, p. 84 (c'est nous qui soulignons).

(2) *Tr.*, III^e Partie, section VI : la différence entre l'entendement et l'imagination, p. 167; entre la causalité comme relation philosophique et la causalité comme relation naturelle, p. 168.

nous pouvons donner les définitions suivantes : l'entendement est l'esprit lui-même, mais qui, sous l'influence du principe de l'expérience, réfléchit le temps sous la forme d'un passé soumis à son observation; et l'imagination, sous l'influence du principe de l'habitude, est encore l'esprit, mais qui réfléchit le temps comme un avenir déterminé rempli par ses attentes. La croyance est rapport entre ces deux dimensions constituées. Donnant la formule de la croyance, Hume écrit : les deux principes

s'unissent pour agir sur l'imagination et ils me font former certaines idées d'une manière plus intense et plus vive que d'autres qui ne s'accompagnent pas des mêmes avantages (1).

Nous venons de voir comment se transforme le temps quand le sujet se constitue dans l'esprit. Nous pouvons passer au second point : que devient l'organisme ? Tout à l'heure, il se présentait seulement comme le mécanisme des perceptions distinctes. Maintenant, dire que le sujet se constitue dans l'esprit c'est dire que, sous l'influence des principes, l'organisme prend une double spontanéité. D'abord une *spontanéité de relation* (2). « Lorsqu'on conçoit une idée, les esprits animaux fusent dans toutes les traces voisines et éveillent les autres idées liées à la première (3). » Nous l'avons déjà dit, pour que les esprits animaux trouvent précisément dans les traces *voisines* où ils tombent des idées qui sont *liées* à la première, à celle que l'esprit désire voir, il faut d'abord que les idées soient elles-mêmes associées dans l'esprit; il faut que le mécanisme des perceptions distinctes soit en quelque sorte recoupé, dans le corps lui-même, par une spontanéité physique des relations, spontanéité du corps qui dépend des

(1) *Tr.*, p. 358.

(2) Nous employons le mot de *spontanéité* en fonction de l'idée suivante : c'est en même temps que les principes constituent un sujet dans l'esprit et que ce sujet établit des relations entre les idées.

(3) *Tr.*, p. 131.

mêmes principes que la subjectivité. Le corps, tout à l'heure, était seulement l'esprit, la collection des idées et des impressions envisagées dans le mécanisme de leur production distincte; le corps est maintenant le sujet lui-même envisagé dans la spontanéité des relations qu'il établit entre les idées, sous l'influence des principes.

D'autre part, une *spontanéité de disposition*. Nous avons vu quelle importance avait chez Hume la distinction de deux sortes d'impressions, les impressions de sensation et les impressions de réflexion. Tout notre problème en dépend, puisque les impressions de sensation forment seulement l'esprit, lui donnent seulement une origine, tandis que les impressions de réflexion constituent le sujet dans l'esprit, qualifient diversement l'esprit comme un sujet. Sans doute, Hume nous présente ces impressions de réflexion comme faisant partie de la collection; mais encore faut-il *d'abord* qu'elles soient formées. Et dans leur formation même, elles dépendent d'un processus particulier, elles dépendent des principes qui sont les principes de la subjectivité.

L'esprit ne peut, en repassant 1 000 fois toutes ses idées de sensation, en extraire jamais une nouvelle idée originale, sauf *si la nature a façonné ses facultés de telle façon qu'il sente naître une nouvelle impression originale d'une telle contemplation* (1).

Le problème est donc de savoir quelle nouvelle dimension les principes de la subjectivité confèrent au corps, quand ils constituent dans l'esprit des impressions de réflexion. Les impressions de sensation se définissaient par un mécanisme et renvoyaient au corps comme au procédé de ce mécanisme; les impressions de réflexion se définissent par une spontanéité, par une disposition, et renvoient au corps comme à la source biologique de cette spontanéité. Cette nouvelle dimension du corps, Hume l'analyse en étudiant les passions. L'organisme est disposé de manière à produire la passion; il présente une disposition propre et particulière à la passion considérée, comme « un

(1) *Tr.*, p. 105 (c'est nous qui soulignons).

mouvement interne primitif » (1). Ainsi dans la faim, la soif, ou dans le désir sexuel (2). Toutefois, on objectera que toutes les passions ne sont pas telles. Il y a des passions comme l'orgueil et l'humilité, l'amour et la haine, l'amour entre les sexes, la joie et le chagrin, auxquelles aucune disposition corporelle ne correspond *en particulier*. C'est que la nature, dans ce cas, ne produit pas la passion « immédiatement d'elle-même », mais « doit être secondée par l'opération d'autres causes » (3). Ces causes sont naturelles, mais non pas originelles (4). En d'autres termes, ici, le rôle de la disposition corporelle est seulement assumé par un objet extérieur, qui produira la passion dans des circonstances naturelles déterminables. C'est dire que, même dans ce cas, on ne comprendra le phénomène de la passion qu'à partir de la disposition corporelle : « *de même que* la nature a donné au corps certains appétits et certaines inclinations..., de même elle a agi à l'égard de l'esprit » (5). Et quel est le sens en général de la disposition ? Par l'intermédiaire de la passion, elle provoque spontanément l'apparition d'une idée, idée de l'objet qui répond à la passion (6).

Reste le dernier point de vue, le plus général : sans autre critère, il faut comparer le sujet avec l'esprit. Mais justement parce qu'il est le plus général, il nous entraîne déjà dans le second problème annoncé : quels sont les principes qui constituent le sujet dans l'esprit ? Sous quel facteur l'esprit va-t-il se transformer ? Nous avons vu que la réponse de Hume est simple : ce qui transforme l'esprit en un sujet,

(1) *Tr.*, p. 387.

(2) *Tr.*, pp. 500-503.

(3) *Tr.*, p. 386.

(4) *Tr.*, pp. 379-380.

(5) *Tr.*, p. 472.

(6) *Tr.*, p. 386 et p. 502.

ce qui constitue un sujet dans l'esprit, ce sont les principes de la nature humaine. Ces principes sont de deux sortes : *les principes d'association* d'une part, d'autre part les principes de la passion, qu'on pourra présenter à certains égards sous la forme générale d'un *principe d'utilité*. Le sujet est cette instance qui, sous l'effet d'un principe d'utilité, poursuit un but, une intention, organise des moyens en vue d'une fin, et, sous l'effet de principes d'association, établit des relations entre les idées. Ainsi la collection devient un système. La collection des perceptions devient un système quand celles-ci sont organisées, quand celles-ci sont reliées.

Nous considérons le problème des relations. Nous ne devons pas discuter sur des points inutiles ; nous n'avons pas à nous demander : à supposer que les relations ne dépendent pas des idées, est-il sûr qu'elles dépendent du sujet, dès lors et par là même ? C'est évident ; si les relations n'ont pas pour causes les propriétés des idées elles-mêmes entre lesquelles elles s'établissent, si elles ont d'autres causes, ces autres causes déterminent un sujet, qui, seul, établit les relations. C'est dans l'affirmation selon laquelle un jugement vrai n'est pas une tautologie que se manifeste le rapport de la vérité à la subjectivité. La proposition vraiment fondamentale est donc celle-ci : les relations sont extérieures aux idées. Et si elles sont extérieures, le problème du sujet tel que l'empirisme le pose en découle : il faut savoir en effet de quelles autres causes elles dépendent, *c'est-à-dire comment le sujet se constitue dans la collection des idées*. Les relations sont extérieures à leurs termes : quand James se dit pluraliste, il ne dit pas autre chose en principe ; de même, quand Russell se dit réaliste. Nous devons voir dans cette proposition le point commun de tous les empirismes.

Il est vrai que Hume distingue deux sortes de relations : « celles qui peuvent varier sans aucune variation des idées » (identité, relations de temps et de lieu, causalité) et « celles qui dépendent entièrement des idées que nous comparons les unes aux autres » (ressemblance, contrariété, degrés de qualité et proportions de quantité et de

nombre) (1). Il semble que les secondes, en ce sens, ne sont pas extérieures aux idées. Et c'est bien ce que croyait Kant, quand il reprochait à Hume d'avoir présenté les mathématiques comme un système de jugements analytiques. Mais il n'en est rien. C'est toute relation qui est extérieure à ses termes.

Considérons que l'égalité est une relation et qu'elle n'est *donc* pas, à proprement parler, une propriété intrinsèque des figures; elle naît uniquement de la comparaison que l'esprit établit entre elles (2).

L'idée, nous l'avons vu, peut être considérée de deux façons, collectivement et individuellement, distributivement et particulièrement, dans la collection déterminable où la situe son mode d'apparition et dans ses caractères propres. Telle est l'origine de la distinction entre les deux espèces de relations. Mais l'une et l'autre sont également extérieures à l'idée. Voyons la première espèce. Ce que les rapports d'espace et de temps nous présentent sous des formes diverses (distance, contiguïté, antériorité, postériorité..., etc.), c'est la relation d'un objet variable à l'ensemble où il est intégré, à la structure où le situe son mode d'apparition. On dira pourtant que l'esprit, en lui-même et tel quel, nous donnait déjà les notions de distance et de contiguïté (3). Sans doute, mais ainsi il nous donnait seulement la matière d'une confrontation, non pas son principe actuel. Ce que les objets contigus ou distants n'expliquent nullement, c'est que la distance et la contiguïté soient des *relations*. Dans l'esprit, l'espace et le temps n'étaient qu'une *composition*. Comment deviennent-ils une relation, sous quelle influence, influence extérieure à l'esprit puisque l'esprit la subit comme eux, avec eux, trouvant dans cette contrainte une constance qu'il n'a pas par lui-même? L'originalité de la relation apparaît encore plus clairement dans le problème de l'identité. En

(1) *Tr.*, p. 141.

(2) *Tr.*, p. 115.

(3) *Tr.*, p. 330.

effet, la relation est ici *fiction* : nous appliquons l'idée de temps à un objet invariable, nous comparons les représentations de l'objet immuable avec la suite de nos perceptions (1). Et plus clairement encore, nous savons que, dans la causalité, la relation est *dépassement* (2). Maintenant, si les relations de la seconde espèce prêtent davantage à confusion, c'est que cette seconde espèce ne met en relation que les caractères de deux ou plusieurs idées considérées individuellement. La ressemblance, au sens étroit du mot, compare des qualités; les proportions, des quantités; les degrés de qualité, des intensités. On ne s'étonnera pas que, dans ce cas, les relations ne puissent pas changer sans que les idées ne changent : en effet, ce qui est considéré, ce qui donne à la comparaison sa matière, c'est telle ou telle idée objectivement discernable, et non plus telle collection effectivement déterminable mais toujours arbitraire. Il n'en reste pas moins que ces relations sont encore extérieures. Que des idées particulières se ressemblent n'explique pas que la ressemblance soit une relation, c'est-à-dire qu'une idée dans l'esprit puisse éveiller sa semblable. Que des idées soient indivisibles n'explique pas que les unités qu'elles constituent s'additionnent, se soustraient, s'égalisent, entrent dans un système d'*opérations*, ni que les longueurs qu'elles composent d'autre part en vertu de leur disposition puissent *se mesurer, s'évaluer*. On reconnaît là les deux problèmes distincts de l'arithmétique et de la géométrie. Bref, de toute façon la relation suppose toujours une synthèse, dont ne peuvent rendre compte ni l'idée ni l'esprit. La relation désigne en un sens « cette circonstance particulière pour laquelle nous *jugeons bon* de comparer deux idées » (3). L'expression « juger bon » est la meilleure : il s'agit en effet d'un jugement normatif. Le problème est de savoir quelles sont les normes de ce jugement, de cette décision, quelles sont les normes de la subjectivité. A la limite,

(1) *Tr.*, p. 136.

(2) *Tr.*, p. 146.

(3) *Tr.*, p. 78.

il faudrait parler du volontarisme de Hume, le problème étant de montrer les principes de cette volonté, principes indépendants des caractères de l'esprit.

Ces principes sont *d'abord* les principes d'association : contiguïté, ressemblance et causalité. Evidemment, ces notions doivent être prises dans un autre sens qu'elles ne l'étaient tout à l'heure, quand elles se présentaient seulement comme des cas de relations. Les relations sont un *effet* des principes d'association. Ces principes eux-mêmes donnent une constance à l'esprit, ils le naturalisent. Il semble que chacun d'eux s'adresse particulièrement à un aspect de l'esprit : la contiguïté, aux sens; la causalité, au temps; et la ressemblance, à l'imagination (1). Leur point commun, c'est qu'ils désignent une qualité qui conduit l'esprit *naturellement* d'une idée à une autre (2). Nous savons quel sens il faut donner à ce mot de qualité; qu'une idée en introduise naturellement une autre n'est pas une qualité de l'idée, mais une qualité de la nature humaine. Seule la nature humaine est qualificative. En effet, ce que la collection des idées n'expliquera jamais, c'est que les mêmes idées simples se groupent régulièrement en idées complexes; il faut que les idées « les plus propres à s'unir dans une idée complexe » soient *désignées* à chacun. Et ces idées ne sont pas désignées dans l'esprit sans que l'esprit ne devienne sujet, sujet *auquel* ces idées sont désignées — sujet qui *parle*. C'est en même temps que des idées sont désignées dans l'esprit et que l'esprit devient lui-même un sujet. Bref, les principes d'association ont pour effet les idées complexes : relations, substances et modes, idées générales. Sous l'influence des principes d'association, les idées sont comparées, sont groupées, sont évoquées. Ce rapport, ou plutôt cette intimité des idées complexes et du sujet telle que l'un soit l'envers des autres nous est présentée dans le langage, puisqu'en parlant le

(1) *Tr.*, p. 76.

(2) *Tr.*, p. 75.

sujet désigne en quelque sorte les idées qui lui sont désignées.

Les relations sont extérieures à leurs termes. C'est dire que les idées ne rendent pas compte de la nature des opérations qu'on fait sur elles, et particulièrement des relations qu'on établit entre elles. Les principes de la nature humaine, les principes d'association sont la condition nécessaire des relations. Mais par là même, le problème est-il résolu? Lorsque Hume définissait la relation comme « cette circonstance particulière pour laquelle nous jugeons bon de comparer deux idées », il ajoutait : « même quand celles-ci sont unies arbitrairement dans l'imagination », c'est-à-dire même quand l'une n'introduit pas naturellement l'autre. En fait, l'association ne suffit pas à expliquer les relations. Sans doute, elle seule les rend possibles. Sans doute, elle rend compte entièrement des relations immédiates ou directes, celles qui s'établissent entre deux idées sans qu'une autre idée de la collection soit entre elles interposée. Par exemple, elle explique la relation des deux degrés de bleu immédiatement voisins, des deux objets contigus..., etc.; disons qu'elle explique que $A = B$ et que $B = C$. Mais ce qu'elle n'explique pas, c'est que $A = C$, ou que la distance elle-même soit une relation (1). Nous verrons plus loin que Hume appelle relation naturelle ce que l'association explique, relation philosophique, ce qu'elle ne suffit pas à expliquer. Il insiste beaucoup sur le point suivant, qui a la plus grande importance : le propre de la nature est d'être naturelle, aisée, immédiate. Dans les médiations, elle perd sa force et sa vivacité, son effet. Les intermédiaires l'épuisent, et à chacun d'eux elle laisse quelque chose d'elle-même :

Quand l'esprit n'atteint pas ses objets avec aisance et facilité, les mêmes principes n'ont pas le même effet que si l'esprit concevait plus naturellement ses idées;

(1) *Tr.*, p. 79 : « La distance, accorderont les philosophes, est une véritable relation, parce que nous en acquérons l'idée en comparant les objets; mais de manière courante, nous disons que rien ne peut être plus distant que telles et telles choses, rien ne peut avoir moins de relation. »

l'imagination ne ressent pas une sensation qui soit comparable à celle qui naît de ses opinions et jugements courants (1).

Alors, comment se justifient les médiations à proprement parler, les relations qui s'établissent entre les objets les plus lointains ? La ressemblance, nous dit Hume, ne produit pas toujours

une connexion ou association d'idées. *Quand une qualité devient très générale et qu'elle est commune à une grande quantité d'individus, elle ne conduit directement l'esprit à aucun d'eux ; mais parce qu'elle présente d'un coup un trop grand choix, elle empêche justement l'imagination de se fixer sur aucun objet en particulier* (2).

La plupart des objections faites à l'associationnisme reviennent à ceci : les principes d'association expliquent à la rigueur la forme de la pensée en général, non ses contenus singuliers ; l'association explique seulement la superficie de notre conscience, « la croûte ». Sur ce point, des auteurs aussi différents que Bergson et Freud se rencontrent. Bergson écrit dans un texte célèbre :

On chercherait vainement deux idées qui n'aient pas entre elles quelque trait de ressemblance ou ne se touchent pas par quelque côté. S'agit-il de ressemblance ? Si profondes que soient les différences qui séparent deux images, on trouvera toujours, en remontant assez haut, un genre commun auquel elles appartiennent, et par conséquent une ressemblance qui leur serve de trait d'union... Cela revient à dire qu'entre deux idées quelconques choisies au hasard, il y a toujours ressemblance et toujours, si l'on veut, contiguïté, de sorte qu'en découvrant un rapport de contiguïté et de ressemblance entre deux représentations qui se succèdent on n'explique pas du tout pourquoi l'une évoque l'autre. La véritable question est de savoir comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente et pourquoi un seul d'entre eux — celui-ci plutôt que celui-là — émerge à la lumière de notre conscience (3).

Le moins qu'on puisse dire est que Hume y a pensé, le premier. L'association des idées, chez lui, rend compte effectivement des

(1) *Tr.*, p. 272.

(2) *Tr.*, p. 79 (c'est nous qui soulignons).

(3) BERGSON, *Matière et Mémoire*, 25^e éd., pp. 178-179.

habitudes de la pensée, des notions quotidiennes du bon sens, des idées courantes, des complexes d'idées qui répondent aux besoins les plus généraux et les plus constants et qui sont communs à tous les esprits comme à toutes les langues (1). Ce qu'elle n'explique pas en revanche, c'est la différence d'un esprit et d'un autre. Le cheminement particulier d'un esprit doit être étudié, il y a toute une casuistique à faire : pourquoi dans une conscience particulière, à tel moment, cette perception va-t-elle évoquer telle idée plutôt qu'une autre ? L'association des idées n'explique pas que celle-ci soit évoquée plutôt que celle-là. Aussi doit-on définir la relation, de ce point de vue, comme « cette circonstance particulière pour laquelle nous jugeons bon de comparer deux idées, même quand celles-ci sont unies arbitrairement dans l'imagination » (2). S'il est vrai que l'association est nécessaire pour rendre possible toute relation en général, chaque relation en particulier n'est nullement expliquée par l'association. Ce qui donne à la relation sa raison suffisante, c'est la *circonstance*.

Cette notion de circonstance apparaît constamment dans la philosophie de Hume. Elle est au centre de l'histoire, elle rend possible une science du particulier, une psychologie différentielle. Quand Freud et Bergson montrent que l'association des idées explique seulement le superficiel en nous, le formalisme de la conscience, ils veulent dire essentiellement que seule l'affectivité peut justifier le contenu singulier, le profond, le particulier. Sans doute ils ont raison. Mais Hume n'a jamais dit autre chose. Il pensait seulement que le superficiel, le formel *devait aussi être expliqué*, et que cette tâche en un sens était la plus importante. Pour le reste il invoque la circonstance. Et cette notion chez lui désigne toujours l'affectivité. Il faut prendre à la lettre l'idée selon laquelle l'affectivité est affaire de circonstances.

(1) *Tr.*, p. 75 : « Nous devons seulement regarder ce principe d'union comme une force calme qui l'emporte couramment ; c'est la cause qui, entre autres choses, produit la si étroite correspondance mutuelle des langues. »

(2) *Tr.*, p. 78 (c'est nous qui soulignons).

Celles-ci sont exactement les variables qui définissent nos passions, nos intérêts. Ainsi compris, un ensemble de circonstances singularise toujours un sujet puisqu'il représente un état de ses passions et de ses besoins, une répartition de ses intérêts, une distribution de ses croyances et de ses vivacités (1). On voit donc que les principes de la passion doivent s'unir aux principes d'association pour que le sujet se constitue dans l'esprit. Si les seconds expliquent que les idées s'associent, seuls les premiers peuvent expliquer que telle idée soit associée plutôt qu'une autre à tel moment, celle-ci plutôt que celle-là.

Ce n'est pas seulement aux relations qu'il faut la circonstance. Aux substances et aux modes, aux idées générales aussi.

Puisque les idées individuelles sont groupées et mises sous un terme général par égard à cette ressemblance qu'elles soutiennent entre elles, cette ressemblance doit faciliter leur apparition dans l'imagination, et faire qu'elles soient plus aisément suggérées à l'occasion... Rien n'est plus admirable que la rapidité avec laquelle l'imagination suggère ses idées et les présente à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles (2).

Nous voyons que, dans tous les cas, le sujet se présente dans l'esprit sous l'effet de deux espèces de principes conjugués. Tout se passe comme si les principes d'association donnaient au sujet sa forme nécessaire, tandis que les principes de la passion lui donnent son

(1) Pour le lien de la circonstance et de la croyance, et pour la signification différentielle de la circonstance elle-même, cf. *Tr.*, p. 159 : « Il arrive souvent que, lorsque deux hommes ont été engagés dans une action, l'un se la rappelle beaucoup mieux que l'autre et qu'il a toutes les difficultés du monde pour amener son compagnon à s'en souvenir. C'est en vain qu'il revient sur diverses circonstances; qu'il mentionne le moment, le lieu, la compagnie, ce qui fut dit, ce qui fut fait de toutes parts; jusqu'au moment où enfin il touche une circonstance heureuse qui ressuscite le tout et donne à son ami une parfaite mémoire de tous les détails. »

(2) *Tr.*, p. 90 (c'est nous qui soulignons).

contenu singulier. Ces derniers fonctionnent comme un principe d'individuation du sujet. Cette dualité pourtant ne signifie pas une opposition du singulier et de l'universel. Les principes de la passion ne sont pas moins universels et constants que les autres : ils définissent des lois où les circonstances jouent seulement le rôle de variables; ils concernent bien l'individu, mais au sens exact où une science de l'individu peut se faire, et se fait. Nous avons donc à nous demander, dans le troisième et dernier problème qui nous reste à résoudre, quelle est la différence et quelle est l'unité de ces deux sortes de principes, unité qu'il faudra suivre et dégager à chacune des étapes de leur action conjuguée. Mais déjà, nous pouvons pressentir au moins comment cette unité se manifesterait dans le sujet : si la relation ne se sépare pas des circonstances, si le sujet ne peut pas se séparer d'un contenu singulier qui lui est strictement essentiel, c'est que la subjectivité dans son essence est *pratique*. C'est dans les rapports du motif et de l'action, du moyen et de la fin, que se révélera son unité définitive, c'est-à-dire l'unité des relations elles-mêmes et des circonstances : en effet, *ces rapports moyen-fin, motif-action, sont des relations, mais autre chose aussi*. Qu'il n'y ait pas de subjectivité théorique et qu'il ne puisse pas y en avoir devient la proposition fondamentale de l'empirisme. Et, à y bien regarder, ce n'est qu'une autre façon de dire : le sujet se constitue dans le donné. Si le sujet se constitue dans le donné, en effet, il n'y a pas d'autre sujet que pratique.

CHAPITRE VI

LES PRINCIPES
DE LA NATURE HUMAINE

L'atomisme est la théorie des idées en tant que les relations leur sont extérieures; l'associationnisme, la théorie des relations en tant qu'elles sont extérieures aux idées, c'est-à-dire en tant qu'elles dépendent d'autres causes. Or, sous ces deux aspects, nous avons vu comme il faut se méfier des objections toujours faites à l'empirisme de Hume. Pourtant, nous n'avons pas à présenter celui-ci comme une victime exceptionnelle, ayant plus qu'un autre éprouvé l'injustice des critiques constantes. Il en est de même pour tous les grands philosophes. En somme, on a de l'étonnement à considérer le sens général des objections toujours présentées contre Descartes, Kant, Hegel, etc. Disons que les objections philosophiques sont de deux sortes. Les unes, la plupart, n'ont de philosophique que le nom. Elles consistent à critiquer une théorie sans considérer la nature du problème auquel elle répond, dans lequel elle trouve son fondement et sa structure. Ainsi, l'on reproche à Hume d'avoir « atomisé » le donné, et l'on croit suffisamment dénoncer tout un système en montrant à la base une décision de Hume en personne, un goût particulier de Hume ou de l'esprit de son temps. Ce que *dit* un philosophe, on nous le présente comme si c'était ce qu'il *fait* ou ce qu'il *veut*. Comme critique suffisante de la théorie on nous présente

une psychologie fictive des intentions du théoricien. L'atomisme et l'associationnisme sont ainsi traités comme des projets sournois qui disqualifient à l'avance ceux qui les forment. « Hume a pulvérisé le donné. » Mais par là, qu'est-ce qu'on croit expliquer ? Bien plus, peut-on croire avoir dit quelque chose ? Il faut pourtant comprendre ce qu'est une théorie philosophique à partir de son concept : elle ne naît pas d'elle-même et par plaisir. Il ne suffit même pas de dire qu'elle est réponse à un ensemble de problèmes. Sans doute, cette indication aurait au moins l'avantage de trouver la nécessité d'une théorie dans un rapport avec quelque chose qui puisse lui servir de fondement, mais ce rapport serait scientifique plus que philosophique. En fait, une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre : par elle-même, en elle-même, elle consiste, non pas à résoudre un problème, mais à développer *jusqu'au bout* les implications nécessaires d'une question formulée. Elle nous montre ce que les choses sont, ce qu'il faut bien que les choses soient, à supposer que la question soit bonne et rigoureuse. Mettre en question signifie subordonner, soumettre les choses à la question de telle façon que, dans cette soumission contrainte et forcée, elles nous révèlent une essence, une nature. Critiquer la question signifie montrer à quelles conditions elle est possible et bien posée, c'est-à-dire comment les choses ne seraient pas ce qu'elles sont si la question n'était pas celle-ci. C'est dire que ces deux opérations n'en font qu'une, consistant toujours à développer nécessairement les implications d'un problème et donnant un sens à la philosophie comme théorie. En philosophie, la question et la critique de la question ne font qu'un; ou si l'on préfère, il n'y a pas de critique des solutions, mais seulement une critique des problèmes. Par exemple, chez Descartes, si le doute est problématique ce n'est pas simplement parce qu'il est provisoire, mais parce qu'il est l'énoncé, poussé jusqu'au bout, des conditions du problème auquel le *cogito* répond, ou plutôt de la question dont le *cogito* va développer les premières implications. En ce sens, on voit combien sont nulles

la plupart des objections faites aux grands philosophes. On leur dit : les choses ne sont pas ainsi. Mais, en fait, il ne s'agit pas de savoir si les choses sont ainsi ou non, il s'agit de savoir *si est bonne ou non, rigoureuse ou non, la question qui les rend ainsi*. On dit à Hume que le donné n'est pas un ensemble d'atomes ou que l'association ne peut pas expliquer le contenu singulier d'une pensée. Le lecteur alors n'a pas à s'étonner de trouver dans le texte même qu'il lit la réfutation littérale de toutes ces objections, pourtant postérieures. En vérité, une seule espèce d'objections est valable : celle qui consiste à montrer que la question posée par tel philosophe n'est pas une bonne question, qu'elle ne force pas assez la nature des choses, qu'il fallait autrement la poser, qu'on devait la poser mieux ou en poser une autre. Et c'est bien de cette façon qu'un grand philosophe objecte à un autre : par exemple, nous le verrons plus tard, lorsque Kant critique Hume. Certes, nous savons qu'une théorie philosophique a des facteurs psychologiques et surtout sociologiques; mais ceux-ci encore ne concernent pas autre chose que la question elle-même, et ne la concernent que pour lui donner une motivation, sans nous dire si c'est une vraie ou une fausse question. Ainsi nous n'avons pas le choix des objections à faire à Hume. Il ne s'agit pas de dire : il a pulvérisé le donné, il l'a atomisé. Il s'agit uniquement de savoir : la question qu'il pose est-elle la plus rigoureuse ? Or, Hume pose la question du sujet et la situe dans les termes suivants : *le sujet se constitue dans le donné*. Il présente les conditions de possibilités, la critique de la question sous la forme suivante : *les relations sont extérieures aux idées*. Quant à l'atomisme et à l'associationnisme, ce ne sont que les implications développées de *cette* question. Si l'on veut objecter, c'est elle qu'il faut juger, et pas autre chose : en effet, il n'y a rien d'autre.

Nous n'avons pas à tenter ce jugement; il revient à la philosophie, non pas à l'histoire de la philosophie. Il nous suffit de savoir que l'empirisme est définissable, qu'il se définit seulement par la position d'un problème précis, et par la présentation des conditions de ce

problème. Aucune autre définition n'est possible. La définition classique de l'empirisme, proposée par la tradition kantienne, est : théorie selon laquelle la connaissance non seulement ne commence qu'avec l'expérience, mais en dérive. Mais *pourquoi* l'empiriste dirait-il cela ? A la suite de quelle question ? Sans doute, cette définition a du moins l'avantage d'éviter un contresens : si l'on présentait simplement l'empirisme comme une théorie selon laquelle la connaissance ne commence qu'avec l'expérience, il n'y aurait pas de philosophie ni de philosophes, Platon et Leibniz y compris, qui ne fussent empiristes. Reste qu'elle n'est en rien satisfaisante : d'abord parce que la connaissance n'est pas le plus important pour l'empirisme, mais seulement le moyen d'une activité pratique; ensuite parce que l'expérience n'a pas pour l'empiriste et pour Hume en particulier ce caractère univoque et constituant qu'on lui prête. L'expérience a deux sens rigoureusement définis par Hume, et dans aucun de ces deux sens elle n'est constituante. Selon le premier, si nous appelons expérience la collection des perceptions distinctes, nous devons reconnaître que les relations ne dérivent pas de l'expérience; elles sont l'effet des principes d'association, des principes de la nature humaine qui, dans l'expérience, constitue un sujet capable de dépasser l'expérience. Et si nous employons le mot dans son second sens, pour désigner les diverses conjonctions des objets dans le passé, nous devons reconnaître encore que les principes ne viennent pas de l'expérience puisque, au contraire, c'est l'expérience qui doit se comprendre comme un principe (1).

A bien considérer la question, la raison n'est qu'un merveilleux instinct de nos âmes, qui nous emporte par une certaine suite d'idées et les dote de qualités particulières en fonction de leurs situations et de leurs relations particulières. Cet instinct, il est vrai, naît de l'observation passée et de l'expérience; *mais qui peut donner la raison pour laquelle c'est l'expérience passée et l'observation qui produit cet effet*

(1) *Tr.*, p. 357.

plutôt que ce soit la nature qui le produise à elle seule ? La nature peut certainement produire tout ce qui naît de l'habitude ; bien mieux l'habitude n'est rien qu'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine (1).

Nous voyons pourquoi Hume n'éprouve aucun intérêt pour les problèmes de genèse, pour les problèmes purement psychologiques. Les relations ne sont pas le produit d'une genèse, mais l'effet de principes. La genèse elle-même se ramène aux principes, elle est seulement le caractère particulier d'un principe. L'empirisme n'est pas un génétisme ; et autant que toute autre philosophie, il s'oppose au psychologisme.

Bref, il semble impossible de définir l'empirisme comme une théorie selon laquelle la connaissance dérive de l'expérience. Déjà le mot « donné » convient mieux. Mais le donné à son tour, a deux sens : est donnée la collection des idées, l'expérience ; mais aussi est donné dans cette collection le sujet qui dépasse l'expérience, sont données les relations qui ne dépendent pas des idées. C'est dire que l'empirisme ne se définira vraiment que dans un dualisme. La dualité empirique est entre les termes et les relations, ou plus exactement entre les causes des perceptions et les causes des relations, entre les pouvoirs cachés de la Nature et les principes de la nature humaine. Seul ce dualisme considéré sous toutes ses formes possibles peut définir l'empirisme, et le présenter dans cette question fondamentale : « comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ? », le donné étant le produit des pouvoirs de la Nature, et le sujet, le produit des principes de la nature humaine. Et quand une école se dit empiriste, elle ne peut le faire légitimement qu'à la condition de développer au moins certaines formes de cette dualité. Souvent les écoles logiques modernes se disent légitimement empiristes parce qu'elles partent de la dualité des relations et des termes. Entre les relations et les termes, le sujet et le donné, les principes de la nature humaine et les pouvoirs de la

(1) *Tr.*, p. 266 (c'est nous qui soulignons).

Nature, une même espèce de dualité se manifeste sous les formes les plus diverses. Dès lors, on voit quel est le critère de l'empirisme. On appellera non-empiriste toute théorie selon laquelle, *d'une façon ou d'une autre*, les relations découlent de la nature des choses.

Ce rapport de la Nature et de la nature humaine, des pouvoirs qui sont à l'origine du donné et des principes qui constituent un sujet dans le donné, il faudra bien le penser comme un accord. Parce que l'accord est un fait. Le problème de cet accord donne à l'empirisme une véritable métaphysique. C'est le problème de la finalité : quel accord y a-t-il entre la collection des idées et l'association des idées, entre la règle de la Nature et la règle des représentations, entre la règle de la reproduction des phénomènes dans la Nature et la règle de la reproduction des représentations dans l'esprit ? Si nous disons que Kant a compris l'essence de l'associationnisme, c'est parce qu'il a compris l'associationnisme à partir de ce problème, et qu'il l'a critiqué à partir des conditions de ce problème. Voici le texte où Kant développe admirablement sa critique :

C'est à la vérité une loi purement empirique que celle en vertu de laquelle des représentations qui se sont souvent suivies ou accompagnées finissent par s'associer entre elles et par former ainsi une liaison telle que, même en l'absence de l'objet, l'une de ces représentations fait passer l'esprit à l'autre, suivant une règle constante. Mais cette loi de la reproduction suppose que les phénomènes eux-mêmes sont réellement soumis à une règle de ce genre et que leurs représentations diverses s'accompagnent ou se suivent conformément à certaines règles ; car autrement notre imagination empirique n'aurait jamais rien à faire qui fût conforme à sa puissance, et par conséquent elle demeurerait enfouie dans le fond de l'esprit comme une faculté morte et inconnue à nous-mêmes. Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd... mon imagination empirique ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ; ou si un certain mot était attribué tantôt à une chose et tantôt à une autre, ou encore si la même chose était appelée tantôt d'un nom et tantôt d'un autre, sans qu'il y eut aucune règle à laquelle les phénomènes fussent déjà soumis par eux-mêmes, aucune synthèse empirique de l'imagination ne pourrait avoir lieu. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui rende possible cette

reproduction des phénomènes, en servant de principe *a priori* à une unité synthétique nécessaire... Si nous pouvons prouver que même nos représentations *a priori* les plus pures ne nous procurent aucune connaissance qu'à la condition d'enfermer une liaison des éléments divers qui rende possible une synthèse complète de la reproduction, cette synthèse de l'imagination même est fondée, antérieurement à toute expérience, sur des principes *a priori*, et il en faut admettre une synthèse transcendante pure servant elle-même de fondement à la possibilité de toute expérience (en tant que celle-ci suppose nécessairement la reproductibilité des phénomènes) (1).

Le premier intérêt de ce texte est de situer le problème où il faut, comme il faut, sur le plan de l'imagination. En effet l'empirisme est une philosophie de l'imagination non pas une philosophie des sens. Nous savons que la question : Comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ? signifie : comment l'imagination devient-elle une faculté ? Selon Hume l'imagination devient une faculté dans la mesure où une loi de reproduction des représentations, une synthèse de la reproduction se constitue sous l'effet de principes. Où commence la critique de Kant ? Kant en tout cas ne doute pas que l'imagination ne soit effectivement le meilleur terrain sur lequel on puisse poser le problème de la connaissance. Des trois synthèses qu'il distingue, il nous présente lui-même la synthèse de l'imagination comme étant le fond des deux autres. Mais ce que Kant reproche à Hume, c'est sur ce bon terrain d'avoir mal posé le problème : la façon même dont Hume a posé la question, c'est-à-dire son dualisme, obligeait à concevoir le rapport du donné et du sujet comme un accord du sujet avec le donné, de la nature humaine avec la Nature. Mais justement, si le donné n'était pas soumis lui-même et *d'abord* à des principes du même genre que ceux qui règlent la liaison des représentations pour un sujet empirique, le sujet ne pourrait jamais rencontrer *cet* accord, sinon d'une manière absolument accidentelle, et n'aurait même pas

(1) Cf. KANT, *Critique de la raison pure*, 1^{er} édit., « De la synthèse de la reproduction dans l'imagination », trad. BARNI, t. II, p. 293.

l'occasion de lier ses représentations selon les règles dont il aurait pourtant la faculté (1). Pour Kant, il faut donc renverser le problème, rapporter le donné au sujet, concevoir l'accord comme un accord du donné avec le sujet, de la Nature avec la nature de l'être raisonnable. Pourquoi ? Parce que le donné n'est pas une chose en soi, mais un ensemble de phénomènes, ensemble qui ne peut être présenté comme une Nature que par une synthèse *a priori*, laquelle ne rend possible une règle des représentations dans l'imagination empirique qu'à la condition de constituer d'abord une règle des phénomènes dans cette Nature elle-même. Ainsi chez Kant, les relations dépendent de la nature des choses en ce sens que, comme phénomènes, les choses supposent une synthèse dont la source est la même que celle des relations. C'est pourquoi le criticisme n'est pas un empirisme. Les implications du problème ainsi renversé sont les suivantes : il y a de l'*a priori*, c'est-à-dire on doit reconnaître une imagination productive, une activité transcendante (2). La transcendance était le fait empirique, le transcendantal est ce qui rend la transcendance immanente à quelque chose = x (3). Ou, ce qui revient au même, *quelque chose dans la pensée dépassera l'imagination sans pouvoir s'en passer* : la syn-

(1) *Id.*, p. 300 : « Cette règle empirique de l'*association*, qu'il faut bien pourtant admettre partout, quand on dit que tout dans la série des événements de ce genre est soumis à des règles, que jamais quelque chose n'arrive qu'il n'ait été précédé de quel' autre chose qu'il suit toujours, cette règle, envisagée comme une loi de la nature, sur quoi, je le demande, repose-t-elle ? Et comment même cette association est-elle possible ? Le principe de la possibilité de l'association des éléments divers, en tant que cette diversité réside dans l'objet, s'appelle l'*infini* du divers. Je demande donc comment vous vous rendez compréhensible la complète affinité des phénomènes (au moyen de laquelle ils sont soumis à des lois constantes et *doivent* y être soumis). »

(2) *Id.*, p. 307. « L'imagination est donc aussi une faculté de synthèse *a priori*, ce qui fait que nous lui donnons le nom d'imagination productive ; et, en tant que, par rapport à tout ce que le phénomène contient de divers, elle n'a d'autre but que l'unité nécessaire dans la synthèse de ce phénomène, elle peut être appelée la fonction transcendante de l'imagination. »

(3) Cf. *Réalisme empirique et idéalisme transcendantal*.

thèse *a priori* de l'imagination nous renvoie à une unité synthétique de l'aperception, qui la renferme (1).

Revenons donc à la question que Hume a posée, telle qu'il l'a posée et telle que maintenant nous pouvons mieux la comprendre : comment peut-elle être développée ? Chez Hume comme chez Kant, les principes de la connaissance ne dérivent pas de l'expérience. Mais chez Hume, rien dans la pensée ne dépasse l'imagination, rien n'est transcendantal, puisque ces principes sont seulement principes de *notre* nature, puisqu'ils rendent possible une expérience sans rendre en même temps nécessaires des objets pour cette expérience elle-même. Un seul recours permettra à Hume de présenter l'accord de la nature humaine avec la Nature comme autre chose qu'un accord accidentel, indéterminé, contingent : la finalité.

Si la finalité, c'est-à-dire l'accord du sujet avec le donné, avec les pouvoirs du donné, avec la Nature, se présente pour nous sous tant d'expressions différentes, c'est que chacune de ces expressions correspond à un moment du sujet, à une étape, à une dimension. Le problème pratique d'un lien des divers moments de la subjectivité doit précéder l'affirmation de la finalité, parce qu'il la conditionne. Il nous faudra donc récapituler les moments de l'action générale des principes dans l'esprit et, pour chacun de ces moments, chercher l'unité des principes d'association et des principes de la passion, unité qui confère au sujet ses structures successives. Le sujet doit se comparer à la résonance, au retentissement de plus en plus profond des principes dans l'épaisseur de l'esprit.

(1) *Id.*, p. 304. « Cette unité synthétique suppose une synthèse ou la renferme ; et, si la première doit nécessairement être *a priori*, la seconde aussi doit être une synthèse *a priori*. L'unité transcendantale de l'aperception se rapporte donc à la synthèse pure de l'imagination, comme à une condition *a priori* de la possibilité de tout assemblage des éléments divers en une même connaissance. »

Si nous considérons l'esprit humain, nous trouverons que, à l'égard des passions, il n'est pas de la nature d'un instrument à vent, qui en passant par toutes les notes perd immédiatement le son dès que cesse le souffle ; il ressemble plutôt à un instrument à percussion où, après chaque coup, les vibrations conservent encore du son, qui meurt graduellement et insensiblement (1).

Ce que nous devons mettre d'abord en lumière, c'est que le sujet, étant l'effet des principes dans l'esprit, n'est rien d'autre que l'esprit comme *activé*. Nous n'avons donc pas à nous demander si chez Hume le sujet est actif ou passif. L'alternative est fautive. Si nous la maintenons, nous aurions beaucoup plus à insister sur la passivité que sur l'activité du sujet, puisqu'il est l'effet des principes. Le sujet est l'esprit activé par les principes : cette notion d'activation dépasse l'alternative. A mesure que les principes enfoncent leur effet dans l'épaisseur de l'esprit, le sujet, qui est cet effet lui-même, devient de plus en plus actif, de moins en moins passif. Il était passif au début, il est actif à la fin. Ceci nous confirme dans l'idée que la subjectivité est bien un processus, et qu'il faut faire l'inventaire des divers moments de ce processus. Pour parler comme Bergson, disons que le sujet est d'abord une empreinte, une impression laissée par les principes, mais qui se convertit progressivement en une machine capable d'utiliser cette impression.

Il faut commencer par l'impression pure, et partir des principes. Les principes, nous dit Hume, agissent dans l'esprit. Quelle est cette action ? La réponse est sans ambiguïté : l'effet du principe est toujours une impression de réflexion. La subjectivité sera donc impression de réflexion, et rien d'autre. Toutefois, quand Hume définit l'impression de réflexion, il nous dit qu'elle *procède* de certaines impressions de sensation (2). Mais justement c'est cette procession, ce processus, que les impressions de sensation sont impuissantes à

(1) *Tr.*, p. 552.

(2) *Tr.*, p. 373.

expliquer; elles ne peuvent même pas expliquer pourquoi, dans la collection, elles sont elles-mêmes élues parmi les autres et plutôt que d'autres. « Certaines » impressions de sensation sont donc appelées à être ce dont les impressions de réflexion procèdent, mais appelées par quoi? Pour que des impressions contiguës, des impressions semblables soient élues par exemple, encore faut-il que la ressemblance et la contiguïté soient des principes. Pour que des impressions de réflexion procèdent de certaines impressions de sensation, il faut que l'esprit ait des facultés façonnées d'une manière convenable, il faut qu'il ait une constitution qu'il ne tient pas de lui-même, une nature (1). Ainsi, le principe s'insère entre l'esprit et le sujet, entre des impressions de sensation et les impressions de réflexion, faisant en sorte que celles-ci procèdent de celles-là. Il est la règle du processus, l'élément constituant de la constitution du sujet dans l'esprit, le principe de sa nature. On voit donc qu'il y a deux façons de définir le principe : il élit dans la collection, choisit, désigne, appelle certaines impressions de sensation parmi les autres; ce faisant, il constitue des impressions de réflexion en liaison avec ces impressions élues. Donc, deux rôles en même temps : rôle sélectif et rôle constituant. D'après le premier rôle, les principes de la passion sont ceux qui choisissent les impressions de plaisir et de douleur (2); les principes d'association de leur côté choisissent les perceptions qui doivent s'unir dans un complexe (3). En déterminant le processus des impressions de réflexion, les principes ne développent pas des virtualités contenues dans les impressions de sensation; celles-ci ne contiennent aucune virtualité. Ce sont les principes eux-mêmes qui produisent et qui font les impressions de réflexion; simplement ils les font de telle sorte qu'elles soient en relation avec certaines impressions de sensation.

(1) *Tr.*, p. 105.

(2) *Tr.*, pp. 374-375.

(3) *Tr.*, p. 78.

Le rôle du principe en général est donc à la fois, de désigner des impressions de sensation et de produire, à partir de celles-ci, une impression de réflexion. Quelle est la liste des principes? Etant des lois pour la nature humaine et rendant possible une science de l'homme, ils sont forcément peu nombreux (1). D'autre part, nous n'avons pas à justifier leur nombre exact, ni leur nature particulière; Kant n'expliquera pas davantage le nombre et l'espèce des catégories. En un mot, la liste nous présente un fait. Partons des principes d'association. Hume en distingue trois, contiguïté, ressemblance et causalité. Et l'association *d'abord* a trois effets : idées générales, substances, relations naturelles. Dans ces trois cas, l'effet consiste en une impression de réflexion, en une passion, une passion calme, une détermination que l'esprit subit, ce que Hume appelle une tendance, une coutume, une aisance, une disposition. Cette impression de réflexion dans l'esprit est constituée par le principe, comme procédant d'impressions de sensation. Ainsi pour l'idée générale : le principe de ressemblance désigne certaines idées semblables, et rend possible leur groupement sous un même nom; à partir de ce nom et conjointement à telle idée du groupe, idée particulière éveillée par le nom, il produit une coutume, une puissance, un pouvoir d'évoquer toute autre idée particulière du même groupe, une impression de réflexion (2). Dans le cas des substances, les principes de contiguïté et de causalité groupent encore certaines idées; et si nous découvrons une nouvelle idée qui, par ces mêmes principes, soit liée aux précédentes, nous sommes déterminés à la comprendre dans le groupe,

(1) *Tr.*, p. 380 : « Nous trouvons dans le cours de la nature, que, malgré la multiplicité des effets, les principes d'où naissent ces effets sont couramment peu nombreux et simples et que c'est un signe de maladresse pour un physicien que de recourir à une qualité différente pour expliquer chaque opération différente. Combien plus cette règle doit être vraie à l'égard de l'esprit humain ! Car celui-ci est un sujet si limité qu'on peut le penser à bon droit incapable de contenir cette quantité monstrueuse de principes... »

(2) *Tr.*, pp. 86-87.

comme si de tout temps elle en avait fait partie (1). Dans le cas des relations naturelles, chacun des trois principes désigne enfin certaines idées, et produit des unes aux autres une transition facile.

Il est vrai que, souvent, l'action des principes est plus difficile à comprendre. D'abord les principes ont d'autres effets que nous n'avons pas encore étudiés, et qui doublent les précédents. Ce sont les idées abstraites, les modes et les relations philosophiques. Sans doute, pour les idées abstraites la difficulté n'est pas grande, parce que la seule différence avec les idées générales est que dans leur cas deux ressemblances interviennent et sont distinctement saisies (2). Le problème est donc celui des modes et des relations philosophiques. Et les relations philosophiques sont aux relations naturelles ce que les modes sont aux substances. Tout se passe alors comme si les principes d'association abandonnaient leur premier rôle, leur rôle *sélectif*, comme si quelque chose d'autre que ces principes assumait ce rôle, et désignait, choisissait, les impressions de sensation convenables. « Ce quelque chose d'autre » est l'affectivité, la circonstance. Ainsi la relation philosophique se distingue de la relation naturelle précisément parce qu'elle se forme hors des limites de la sélection naturelle, l'impression de réflexion procédant d'idées qui sont arbitrairement unies dans l'imagination et que nous ne jugeons bon de comparer qu'en vertu d'une circonstance particulière (3). De même, dans les modes, les impressions de sensation, les idées dont l'impression de réflexion procède ne sont plus unies par la contiguïté et par la causalité, elles sont « dispersées dans différents sujets ». Ou, du moins, la contiguïté et la causalité ne sont plus considérées comme « le fondement de l'idée complexe ».

(1) *Tr.*, pp. 81-82.

(2) *Tr.*, p. 92.

(3) *Tr.*, p. 78.

L'idée d'une danse est un exemple du premier genre de modes; l'idée de beauté, un exemple du second (1).

Bref, on voit que le principe d'association se réduit à son second rôle, à son rôle *constituant*, tandis que la circonstance ou l'affectivité tient le premier rôle.

Enfin, il faut faire une place à part à la causalité. Hume nous présente la croyance comme dépendant de deux principes : l'expérience et l'habitude (2). Que viennent-ils faire dans la liste ? Pour le comprendre, il faut se rappeler que le principe de causalité n'a pas seulement pour effet une relation, mais une inférence selon la relation. La causalité est la seule relation selon laquelle il y ait une inférence. Paradoxalement, ce que nous devons appeler relation naturelle, ici, c'est l'inférence *selon* la relation. Voilà pourquoi Hume nous dit qu'en étudiant l'inférence avant d'avoir expliqué la relation nous n'inversons qu'apparemment l'ordre normal (3). Mais s'il est vrai que la nature de la relation, comme relation naturelle, dépend de la nature de l'inférence, il n'en reste pas moins que l'inférence est selon la relation, c'est-à-dire que la relation naturelle suppose la relation philosophique en un sens : c'est *à la suite de* leur constante conjonction dans l'expérience que les objets s'unissent nécessairement dans l'imagination (4). La situation particulière de la causalité suffit à nous convaincre que, sous cette catégorie, la relation naturelle et la relation philosophique ne se distribuent pas aussi facilement que dans le cas précédent. Maintenant en effet tout se passe comme si les deux

(1) *Tr.*, p. 82.

(2) *Tr.*, p. 357.

(3) *Tr.*, p. 256 : « L'ordre que nous avons suivi d'examiner d'abord notre inférence avant que nous ayons expliqué la relation elle-même n'aurait pas été excusable s'il avait été possible de procéder d'après une méthode différente. Mais, puisque la nature de la relation dépend à ce point de la nature de l'inférence, nous avons été obligé de progresser de cette manière apparemment inverse et d'employer des termes avant d'être capable de les définir exactement et de fixer leur sens. »

(4) *Tr.*, p. 168.

rôles du principe s'incarneraient chacun dans un principe différent. Le principe d'expérience est sélectif : il nous présente ou nous désigne une

répétition d'objets semblables dans une semblable répétition de succession et de contiguïté (1).

Voilà ce qu'est la causalité comme relation philosophique : l'effet de l'expérience n'est pas même une impression de réflexion, le principe étant purement sélectif. Ce qui est constituant en revanche, mais seulement ensuite c'est le principe d'habitude : il a pour effet une relation naturelle, une impression de réflexion, qui est l'attente ou la croyance. En passant de la relation à l'inférence, de la relation philosophique à la relation naturelle, on change de plan : il faut en quelque sorte repartir à zéro, quitte à récupérer sur cet autre plan, mais enrichi, l'ensemble des résultats précédemment acquis (2). La causalité se définira toujours de deux façons conjuguées,

soit comme une relation philosophique, soit comme une relation naturelle, soit comme la comparaison de deux idées, soit comme une association qui les unit (3).

Toute la difficulté est donc celle-ci : puisque les deux aspects du principe se sont incarnés dans deux principes distincts, le second aspect suit toujours le premier, mais n'en dépend plus. Et l'habitude en effet peut se créer un équivalent d'expérience, invoquer des répétitions fictives qui la rendent indépendante du réel.

De toutes façons, le sens des principes d'association est le suivant : constituer une impression de réflexion, à partir d'impressions de sensation désignées. *Le sens des principes de la passion est le même.*

(1) *Tr.*, p. 250.

(2) *Tr.*, p. 150 : « Il nous faut abandonner l'examen direct de cette question de la nature de la connexion nécessaire qui entre dans notre idée de causalité, et tenter de découvrir d'autres questions dont l'étude nous apportera peut-être une suggestion susceptible d'éclaircir la difficulté actuelle. »

(3) *Tr.*, p. 256.

Leur différence est que les impressions choisies sont des plaisirs et des douleurs ; mais à partir des plaisirs et des douleurs, le principe agit encore comme une « impulsion naturelle », comme un « instinct » qui produit une impression de réflexion. Notons pourtant une exception nouvelle : il y a des passions qui naissent de leurs principes sans que ceux-ci les fassent procéder de douleurs ou de plaisirs préalables. Tel est le cas des besoins proprement physiologiques, la faim, la soif et le désir sexuel :

Ces passions à proprement parler produisent le bien et le mal et n'en procèdent pas, comme les autres affections (1).

Ceci dit, Hume distingue deux sortes de passions : « Par passions directes j'entends celles qui naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur et du plaisir. Par passions indirectes, celles qui procèdent des mêmes principes, mais par conjonction d'autres qualités (2). » Quelle qu'elle soit, en ce sens, une passion a toujours une cause, une idée qui l'excite, une impression dont elle procède, plaisir ou douleur *distincts* de la passion elle-même. Quelle qu'elle soit, elle consiste toujours dans une impression de réflexion, dans une émotion particulière, agréable ou désagréable, qui procède de cette douleur ou de ce plaisir distinct. Mais à partir de là, deux cas, deux espèces d'impressions de réflexion, deux sortes d'émotions se présentent : les unes tournent l'esprit vers le bien ou vers le mal, vers le plaisir ou la douleur dont elles procèdent ; les autres tournent l'esprit vers l'idée d'un objet qu'elles produisent (3). Il y a là deux sortes de principes, deux sortes d'impressions de réflexion. Tantôt le principe de la passion est un « instinct primitif » par lequel l'esprit ému tend à s'unir au bien et à éviter le mal (4), tantôt une organisation natu-

(1) *Tr.*, p. 551.

(2) *Tr.*, p. 375.

(3) *Tr.*, p. 377.

(4) *Tr.*, p. 377.

relle assignant à telle émotion produite une certaine idée « que l'émotion ne manque jamais de produire » (1). Ainsi se distinguent les passions directes et les passions indirectes. On trouve donc autant de passions directes que le bien et le mal dont elles procèdent ont de modes d'existence : quand le bien et le mal sont certains, joie ou tristesse; quand ils sont incertains, espérance ou crainte; quand ils sont seulement considérés, désirs ou aversion; quand ils dépendent de nous, volonté (2). On distingue autant de passions indirectes qu'il y a d'émotions produisant l'idée d'un objet. Deux couples sont fondamentaux : l'orgueil et l'humilité, quand l'émotion agréable ou désagréable produit l'idée du moi, l'amour et la haine, quand elle produit l'idée d'une autre personne.

Pourquoi ces dernières passions sont-elles dites indirectes ? C'est que, dans la mesure où l'impression de réflexion produit une idée, il faut bien que l'impression de sensation dont elle procède naisse d'un objet relié lui-même à cette idée. Pour qu'il y ait orgueil, il faut que le plaisir dont procède la passion trouve sa source dans un objet qui nous soit uni.

C'est la beauté ou la laideur de notre personne, de nos maisons, de notre équipage ou de notre mobilier qui nous rendent vaniteux ou humbles. Les mêmes qualités transférées à des sujets qui n'ont pas de relation avec nous n'exercent pas la moindre influence sur l'une ou l'autre de ces affections (3).

C'est en ce sens que les passions indirectes procèdent du bien et du mal, « mais par conjonction d'autres qualités » : il faut qu'une relation d'idée se joigne à la relation des impressions. Dans l'orgueil « la qualité qui opère sur la passion produit à part une impression qui lui ressemble; le sujet auquel la qualité est inhérente est lié au moi, objet de la passion » (4). Les principes de la passion indirecte

(1) *Tr.*, p. 386.

(2) *Tr.*, p. 550.

(3) *Tr.*, p. 384.

(4) *Tr.*, p. 389.

ne peuvent produire leur effet qu'en étant secondés par les principes d'association, au moins par la contiguïté et la causalité (1).

Sans doute, il va de soi que les passions directes et indirectes ne s'excluent pas, leurs principes respectifs se combinent :

Si l'on admet qu'il y a une impression de douleur ou de plaisir et que cette impression naît d'un objet relié à nous-même ou à d'autres, cette relation n'empêche pas qu'il y ait penchant ou aversion, et les émotions qui en résultent, mais par combinaison avec certains principes latents de l'esprit humain, elle éveille les nouvelles impressions d'orgueil ou d'humilité, d'amour ou de haine. Le penchant qui nous unit à l'objet ou qui nous en sépare continue toujours à agir, mais conjointement avec les passions indirectes qui naissent d'une double relation d'impressions et d'idées (2).

Mais l'originalité immédiate de la théorie de Hume est d'avoir présenté comme une dualité la différence des passions indirectes et directes, d'avoir fait de cette dualité même une méthode d'étude de la passion en général, au lieu de comprendre ou d'engendrer les unes à partir des autres.

L'originalité de la théorie des passions chez Hume est de présenter la passion, non pas comme un mouvement premier, comme une force première dont le philosophe aurait à suivre, *more geometrico*, la complication croissante à mesure qu'interviendraient d'autres facteurs (la représentation de l'objet, l'imagination, la concurrence des hommes, etc.), mais comme un mouvement simple en lui-même que le philosophe, à la manière du physicien, considère pourtant comme un composé, constitué de deux parties distinctes. Il ne s'agit pas d'une déduction logique ou mathématique des passions, mais d'une décomposition physique de la passion, du mouvement passionnel. Mais plus généralement, l'entendement et la passion n'étaient-ils pas à leur tour les produits d'une décomposition, d'une division d'un mouvement déjà simple ?

(1) *Tr.*, pp. 404-405.

(2) *Tr.*, p. 550.

La nature humaine se compose de deux parties principales, nécessaires pour toutes ses actions, les affections et l'entendement; et certainement les mouvements aveugles des premières si le second ne les dirige pas, rendent l'homme impropre à la société : et l'on peut nous accorder de considérer à part les effets qui résultent des opérations séparées de ces deux parties qui composent l'esprit. On peut permettre la même liberté aux philosophes moraux qu'aux philosophes de la nature; ceux-ci ont très habituellement pour procédé de considérer un mouvement comme composé et comme consistant de deux parties distinctes l'une de l'autre, et pourtant au même moment ils reconnaissent qu'il est en lui-même incomposé et indivisible (1).

La philosophie de Hume entière, et l'empirisme en général est un « physicalisme ». En effet, il faut bien trouver un usage *pleinement* physique pour des principes dont la nature est *seulement* physique. Comme le remarque Kant, les principes chez Hume ont une nature exclusivement physique, empirique. Nous ne voulions pas dire autre chose quand nous définissions le problème empirique en l'opposant à une déduction transcendantale, et aussi à une genèse psychologique. Dans la question de l'empirisme : « comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ? », nous devons distinguer deux choses : d'une part est affirmée la nécessité de recourir à des principes pour comprendre la subjectivité, mais d'autre part est laissé de côté l'accord des principes avec ce donné dans lequel ils constituent le sujet, les principes de l'expérience ne sont pas des principes pour des objets de l'expérience, ils ne garantissent pas la reproduction des objets dans l'expérience. Une telle situation des principes, évidemment n'était possible que si, pour eux, l'on trouvait un usage également physique, et qui fût nécessaire en fonction de la question posée. Maintenant cet usage physique est bien déterminé. La nature humaine est l'esprit transformé; mais cette transformation sera saisie comme indivisible par rapport à l'esprit qui la subit, puisqu'il fonctionne alors comme un tout, au contraire comme décomposable par rapport

(1) *Tr.*, p. 611.

aux principes qui la produisent ou dont elle est l'effet. Enfin, de cette même idée, nous pouvons présenter le complément : le sujet est l'esprit activé; mais cette activation sera saisie comme une passivité de l'esprit par rapport aux principes qui la produisent, comme une activité par rapport à l'esprit qui la subit.

Le sujet se décompose donc en autant d'empreintes que les principes laissent dans l'esprit. Le sujet se décompose en impressions de réflexion, en impressions laissées par les principes. Il n'en reste pas moins que, par rapport à l'esprit dont les principes ensemble opèrent la transformation, le sujet lui-même est indivisible, indécomposable, actif et global. Aussi, pour concilier les deux points de vue, il ne suffit pas que les principes aient une action parallèle, il ne suffit pas de montrer qu'ils ont un trait commun, constituer une impression de réflexion à partir d'impressions de sensation. Bien plus il ne suffit même pas de montrer qu'ils s'impliquent les uns les autres, qu'ils se supposent réciproquement sous des aspects différents. Il faut que les uns soient finalement et absolument subordonnés aux autres. Les éléments de la décomposition ne peuvent pas avoir la même valeur : il y a toujours une partie droite, une partie gauche. Sur ce point nous savons la réponse de Hume : les relations trouvent leur direction, leur sens dans la passion; l'association suppose des projets, des buts, des intentions, des occasions, toute une vie pratique, une affectivité. *Et si la passion peut, selon les circonstances particulières et les besoins du moment, remplacer les principes d'association dans leur premier rôle, si elle peut assumer leur rôle sélectif, c'est que ces principes ne sélectionnent pas les impressions de sensation sans être déjà soumis par eux-mêmes aux nécessités de la vie pratique, aux besoins les plus généraux, les plus constants.* Bref, les principes de la passion sont absolument premiers. Entre l'association et la passion, il y a le même rapport qu'entre le possible et le réel, une fois dit que le réel précède le possible; l'association donne au sujet une structure possible, seule la passion lui donne un être, une existence. C'est dans son rapport avec la passion

que l'association trouve son sens, sa destinée. On n'oubliera pas que chez Hume, littéralement, la croyance est *pour* la sympathie, la causalité *pour* la propriété. On parle souvent, chez Hume, d'une critique des relations, on nous présente la théorie de l'entendement comme une critique des relations. En vérité, *ce n'est pas la relation qui se trouve soumise à la critique, c'est la représentation, dont Hume nous montre qu'elle ne peut pas être un critère pour les relations elles-mêmes. Les relations ne sont pas l'objet d'une représentation, mais les moyens d'une activité.* La même critique qui ôte la relation à la représentation la donne à la pratique. Ce qui est dénoncé, critiqué, c'est l'idée que le sujet puisse être un sujet connaissant. L'associationnisme est pour l'utilitarisme. L'association des idées ne définit pas un sujet connaissant, mais au contraire un ensemble de moyens possibles pour un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique. Ainsi cette subordination de l'association à la passion manifeste déjà, dans la nature humaine elle-même, une espèce de finalité secondaire, qui nous prépare au problème de la finalité primaire, à l'accord de la nature humaine avec la Nature.

CONCLUSION

LA FINALITÉ

Selon leur nature, les principes fixent l'esprit de deux façons très différentes. Les principes d'association établissent entre les idées des relations naturelles. Dans l'esprit ils forment tout un réseau, comme une canalisation : ce n'est plus par hasard qu'on passe d'une idée à une autre, une idée en introduit naturellement une autre suivant un principe, elle s'accompagne d'une autre naturellement. Bref, l'imagination sous cette influence est devenue raison, la fantaisie a trouvé une constance. Nous avons vu tout cela. Mais Hume fait une remarque importante : si l'esprit n'était fixé que de cette façon, il n'y aurait pas, il n'y aurait jamais eu de morale. Tel est le premier argument qui nous montrera que la morale ne dérive pas de la raison. Il ne faut pas confondre en effet la relation et le sens. Les relations établissent entre les idées un mouvement, mais de va-et-vient, tel qu'une idée ne conduit pas à une autre sans que l'autre, en droit, ne conduise à la première : le mouvement se fait dans les deux sens. Etant extérieures à leurs termes, comment les relations pourraient-elles déterminer la priorité d'un terme sur l'autre, la subordination de l'un à l'autre ? Il est évident que l'action ne supporte pas une telle équivoque : elle demande un point de départ, une origine, quelque chose qui soit aussi pour elle une fin, quelque chose au-delà de quoi l'on n'ait pas à remonter. Par elles-mêmes les relations se contenteraient de rendre éternellement l'action possible, mais sans qu'une action soit jamais

faite. Il n'y a d'action que par le sens. Et la morale est comme l'action : ce par quoi elle échappe aux relations. Est-ce la même chose, moralement, d'être méchant envers celui qui m'a fait du bien et bon vis-à-vis de celui qui m'a fait du mal ? (1). Reconnaître que ce n'est pas la même chose, alors que c'est la même relation de contrariété, c'est déjà reconnaître une différence radicale de la morale avec la raison. On dira que parmi toutes les relations la causalité contient déjà un principe d'irréversibilité, dans une synthèse du temps. Sans doute, c'est exact : aussi est-elle privilégiée parmi toutes les relations ; mais toute la question est de savoir quel est l'effet *qui m'intéresse* et dont je vais chercher la cause.

Cela ne pourrait nous intéresser le moins du monde de savoir que tels objets sont des causes et tels autres des effets, si les causes et les effets nous étaient également indifférents (2).

Il faut donc que l'esprit soit fixé d'une autre façon. Cette fois, les principes de la passion désignent certaines impressions qu'il constitue comme les fins de notre activité. A la lettre, il ne s'agit plus d'entourer l'esprit de liens, d'attacher l'esprit, mais de le clouer. Il ne s'agit plus de relations fixes, mais de centres de fixations. Dans l'esprit lui-même, il y a des impressions qu'on appelle les plaisirs et les douleurs. Mais que le plaisir soit un bien et la douleur un mal, que nous tendions vers le plaisir et repoussions la douleur, voilà ce qui n'est pas contenu dans la douleur ou dans le plaisir eux-mêmes, voilà l'opération des principes. C'est le fait premier au-delà duquel il n'y a pas à remonter :

Si vous poussez plus loin vos questions et désirez connaître la raison pour laquelle un homme hait la douleur, il est impossible qu'il puisse jamais en donner une. C'est une fin dernière qui ne se rapporte jamais à un autre objet (3).

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 148.

(2) *Tr.*, p. 524.

(3) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 154.

En faisant du plaisir une fin, les principes de la passion donnent à l'action son principe, ils font de la perspective du plaisir un motif de notre action (1). Donc, on voit le lien de l'action et de la relation. L'essence de l'action est dans le rapport moyen-fin. Agir c'est agencer des moyens pour réaliser une fin. Et ce rapport est bien autre chose qu'une relation. Sans doute, il contient la relation causale : tout moyen est une cause, toute fin est un effet. La causalité jouit d'un privilège considérable sur les autres relations :

Un marchand désire connaître le montant total de ses comptes avec une personne ; pourquoi ? sinon parce qu'il veut apprendre quelle somme aura les mêmes effets, pour payer sa dette et aller au marché, que tous les articles particuliers pris ensemble. Un raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence donc jamais aucune de nos actions, sinon en tant qu'il dirige notre jugement au sujet des causes et des effets (2).

Mais pour qu'une cause puisse être considérée comme moyen, encore faut-il que l'effet qu'elle produit nous intéresse, c'est-à-dire que l'idée de l'effet soit d'abord posée comme fin de notre action. Le moyen déborde la cause : il faut que l'effet qu'elle produit soit considéré comme un bien, il faut que le sujet qui la met en œuvre ait une tendance à s'unir à lui. Le rapport du moyen à la fin n'est pas une simple causalité, mais une utilité, l'utile se définissant par son appropriation, par sa disposition « à promouvoir un bien ». Une cause n'est un moyen que pour un sujet qui tend à s'unir à l'effet.

Or, qu'est-ce que ces tendances subjectives à s'unir à des biens, à promouvoir des biens ? Ce sont les effets des principes de l'affectivité, ce sont des impressions de réflexion, des passions. Aussi, ce qui est utile, ce n'est pas seulement telle ou telle cause envisagée par rapport à tel effet qu'on pose comme un bien, c'est aussi telle ou telle tendance à promouvoir ce bien, telle ou telle qualité main-

(1) *Tr.*, p. 523.

(2) *Tr.*, p. 523.

tenant envisagée par rapport aux circonstances qui s'accordent avec elle. Car il y a deux façons d'envisager les qualités humaines, colère, prudence, audace, discrétion, etc. : génériquement, comme réponses universelles possibles à des circonstances données; différentiellement, comme traits de caractère donnés, qui s'accordent ou non avec les circonstances possibles (1). C'est de ce dernier point de vue qu'un trait de caractère est utile ou nuisible.

Le meilleur caractère, en vérité, s'il n'était pas trop parfait pour la nature humaine, est celui qui n'est gouverné par aucune sorte d'humeur, et qui use tour à tour de l'esprit d'entreprise et de prudence, selon que l'un ou l'autre est utile au dessein particulier qu'il poursuit... Fabius, dit Machiavel, était prudent; Scipion était entreprenant; l'un et l'autre réussirent parce que la situation des affaires romaines était particulièrement adaptée, sous le commandement de chacun d'eux, au génie propre de l'un et de l'autre. Mais ils auraient échoué tous les deux si les situations avaient été inversées. Heureux celui dont les circonstances s'accordent avec le caractère; mais plus excellent, celui qui peut accorder son caractère avec n'importe quelle circonstance (2).

L'utilité, en désignant le rapport du moyen à la fin, désigne aussi le rapport de l'individualité à la situation historique. L'utilitarisme est une évaluation de l'acte historique, autant qu'une théorie de l'action technique. Ce que nous appelons utile, ce ne sont pas seulement les choses, mais les passions, les sentiments, les caractères. Bien plus, notre jugement moral ne porte pas sur l'utilité des choses, mais d'une certaine façon qui reste à préciser, sur l'utilité des caractères (3). Et voilà le deuxième argument en vertu duquel la morale comme norme de l'action ne se ramène pas à la raison. La raison a bien un double rôle. Elle nous fait connaître les causes et les effets, elle nous dit si « nous choisissons des moyens pertinents pour obtenir la fin projetée »; mais encore faut-il qu'une fin soit projetée (4). D'autre

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 108.

(2) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 93.

(3) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 68.

(4) *Tr.*, p. 525.

part, c'est à la raison de nous faire connaître et de démêler toutes les circonstances; mais le sentiment qui se produit en fonction de tout des circonstances dépend d'une « constitution naturelle de l'esprit »,

il faut nécessairement qu'un sentiment se manifeste ici pour nous faire préférer les tendances utiles aux tendances nuisibles (1).

Ce n'est pas un hasard si la morale a le droit de parler précisément sur ces sujets où la raison n'a rien à dire. Comment parle-t-elle? Quel discours tient-elle sur les fins et sur les caractères? Nous ne le savons pas encore, mais au moins nous savons que : « la raison qui est froide et désintéressée n'est pas un motif pour l'action; elle dirige seulement l'impulsion reçue de l'appétit ou de l'inclination, en nous montrant le moyen d'atteindre le bonheur ou d'éviter le malheur; le goût donne plaisir et douleur et par là il engendre le bonheur et le malheur; aussi devient-il un motif de l'action; il est le premier ressort, la première impulsion du désir et de la volonté » (2).

Notre première conclusion doit donc être celle-ci : les principes conjugués font de l'esprit même un sujet, de la fantaisie une nature humaine; ils établissent un sujet dans le donné. Car un esprit pourvu de fins et de relations, et de relations qui répondent à ces fins, est un sujet. Seulement, voilà la difficulté : le sujet est constitué dans le donné par les principes, mais comme l'instance qui dépasse ce même donné. Le sujet est l'effet des principes dans l'esprit, mais c'est l'esprit qui devient sujet, c'est lui qui se dépasse, en dernière instance. Bref, il faut comprendre à la fois que le sujet est *constitué par les principes*, et *fondé sur la fantaisie*. Hume nous le dit lui-même, à propos de la connaissance :

La mémoire, les sens et l'entendement sont tous fondés sur l'imagination.

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 146.

(2) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 155.

Devenu sujet, qu'est-ce que fait l'esprit ? Il « *avise* certaines idées plutôt que d'autres ». Dépasser ne veut pas dire autre chose. Et si l'esprit peut « aviver », sans doute, c'est parce que les principes le fixent en établissant des relations entre les idées, et parce qu'ils l'activent, en ce sens qu'ils donnent à la vivacité de l'impression des lois de communication, de distribution, de répartition; en effet, *une relation entre deux idées est aussi la qualité par laquelle une impression communique à l'idée quelque chose de sa vivacité* (1). Reste que cette vivacité n'est pas *en elle-même* un produit des principes; elle est, comme caractère de l'impression, le bien et la donnée de la fantaisie, sa donnée irréductible et immédiate, puisqu'elle est l'origine de l'esprit.

Dans le domaine de la connaissance, nous cherchons alors une formule de l'activité de l'esprit quand il devient sujet, formule qui convienne à tous les effets de l'association. Hume nous la donne : dépasser, c'est toujours aller du connu à l'inconnu (2). Cette démarche nous l'appelons schématisation de l'esprit (règles générales). L'essence de ce schématisation est d'être extensif. Toute connaissance en effet est un système de rapports entre des parties, telles qu'on puisse en déterminer une à partir d'une autre. Une des idées les plus importantes de Hume, et qu'il fera valoir particulièrement contre la possibilité de toute cosmologie et de toute théologie, c'est qu'il n'y a pas de connaissance intensive, il n'y a de connaissance possible qu'extensive, entre des parties. Mais ce schématisation extensif emprunte deux types qui correspondent aux deux sortes de relations, les matières de fait et les relations d'idées. Hume nous dit que, dans la connaissance, tantôt nous allons des circonstances connues aux circonstances inconnues, tantôt des relations connues aux relations inconnues. Nous retrouvons là une distinction chère à Hume entre la preuve et la certitude. Mais si la première opération, celle de la preuve ou de la

(1) *Tr.*, p. 185. *Enquête sur l'entendement*, pp. 98-100.

(2) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 151.

probabilité, développe sous l'action des principes un schématisation de la *cause* que nous avons suffisamment analysé dans les chapitres précédents, comment se forme en revanche le schématisation de la seconde ? L'un est essentiellement physique, l'autre essentiellement mathématique.

Quand on spéculer sur les triangles, on considère les diverses relations connues et données de ces figures et on en infère une relation inconnue qui dépend des précédentes (1).

Ce second schématisation nous semble se rapporter, non plus à la cause, mais à l'idée générale. La fonction de l'idée générale est moins d'être une idée, que d'être la règle de production de l'idée dont j'ai besoin (2). Dans la causalité, je produis un objet comme objet de croyance, à partir d'un autre objet particulier, en me conformant à des règles d'observation. La fonction mathématique de l'idée générale est différente, consistant à produire une idée comme objet de certitude, à partir d'une autre idée saisie comme une règle de construction.

Lorsque nous énonçons un nombre élevé, par exemple 1 000, l'esprit n'en a généralement pas une idée adéquate, il a seulement le pouvoir de produire cette idée par l'idée adéquate qu'il a du système décimal où le nombre est compris (3).

Mais sous ses deux aspects, ce schématisation de la connaissance en général n'est pas seulement extensif en ce sens qu'il va de parties à parties, il l'est encore en ce sens qu'il est *débordant*. La vivacité par elle-même, en effet, n'est pas le produit des principes; les impressions de sensation sont l'origine de l'esprit, le bien de la fantaisie. Une fois que les relations sont établies, ces impressions tendent à communiquer leur vivacité à toute idée qui leur est reliée (4) : ceci, dans

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 150.

(2) *Tr.*, p. 90.

(3) *Tr.*, p. 89.

(4) *Tr.*, p. 185.

l'empirisme de Hume, un peu comme dans le rationalisme les possibles tendent à l'être de toute leur force. Or, toutes les relations ne se valent pas du point de vue de la nature humaine, nous savons qu'elles n'ont pas toutes le même effet « de renforcement et d'avivement de nos idées », et que la croyance légitime doit nécessairement passer par la causalité : sans doute, toute relation entre deux idées est aussi la qualité par laquelle l'impression avive l'idée qui lui est reliée, mais encore faut-il que l'idée soit reliée de façon ferme et constante, invariable (1). Bien plus, les impressions ne se contentent pas de forcer les relations, elles les *feignent*, elles les fabriquent au gré des rencontres. Voilà donc le sujet qui subit des pressions, tourmenté de mirages et sollicité par la fantaisie. Et ses passions, ses dispositions de l'instant l'amènent à seconder les fictions. En un mot, nous ne sommes pas que sujet, nous sommes autre chose, nous sommes encore un Moi, toujours esclave de son origine. Le fait est qu'il y a des croyances illégitimes, des idées générales absurdes. Les principes établissent entre les idées des relations, qui sont aussi pour l'impression des lois de communication de la vivacité; encore faut-il que la vivacité sans exception se conforme à ces lois. Voilà pourquoi, dans le schématisme de la connaissance, il y a toujours des règles débordantes qui doivent être corrigées par d'autres règles : le schématisme de la cause doit se conformer à l'expérience, et le schématisme de l'idée générale doit se conformer à l'espace, sous le double aspect qui définit celui-ci, structure géométrique, unité arithmétique (2). Ainsi se poursuit dans le Moi toute une polémique entre le sujet et la fantaisie, ou plutôt dans le sujet lui-même, *entre les principes de la nature humaine et la vivacité de l'imagination*, entre les principes et les fictions. Nous savons comment, pour chaque objet de la connaissance, la fiction peut être effectivement corrigée, quitte à renaître avec l'objet

(1) *Tr.*, p. 187.

(2) *Tr.*, pp. 113-117.

suisant. Mais nous savons aussi comment, pour le monde en général dans lequel est connu tout objet, la fiction s'empare des principes et les met radicalement à son service.

Nous cherchons maintenant quelle est l'activité de l'esprit dans la passion. Les principes de la passion fixent l'esprit en lui donnant des fins, et ils l'activent parce que les perspectives de ces fins sont en même temps des motifs, des dispositions à agir, des inclinations, des intérêts particuliers. Bref, ils donnent à notre esprit une « constitution naturelle », tout un jeu de passions. Dans l'esprit, ils constituent des affections auxquelles ils donnent « un objet propre déterminé » (1). Mais cet objet propre est toujours pris dans un système de circonstances et de relations données. Justement, nous retrouvons ici la différence fondamentale entre la connaissance et la passion : dans la passion, au moins en droit, toutes les relations, toutes les circonstances sont déjà données. Agrippine est la mère de Néron; quand Néron tua Agrippine, toutes les relations entre cette femme et lui, et toutes les circonstances du fait lui étaient connues à l'avance; mais le motif de la vengeance, de la crainte et de l'intérêt l'emporta dans son cœur farouche (2).

Donc, la constitution naturelle de l'esprit sous l'effet des principes de la passion ne comprend pas seulement le mouvement d'une affection qui poursuit son objet, mais la réaction d'un esprit qui répond à la totalité supposée connue des circonstances et des relations. En d'autres termes, nos inclinations forment, sur leurs objets, des *vues générales*; elles ne sont pas menées seulement par les connexions particulières, par l'attrait du plaisir présent (3). C'est là que nous retrouvons dans la passion, comme dans la connaissance mais d'une autre façon, une donnée irréductible de la fantaisie. Car, si l'affection qui poursuit son objet forme sur cet objet même des vues générales,

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 86.

(2) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 151.

(3) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 96.

c'est parce qu'elle et lui se réfléchissent dans l'imagination, dans la fantaisie. Les principes de la passion ne fixent pas l'esprit sans que, dans l'esprit, les passions ne retentissent, ne s'étendent, ne se réfléchissent. La réaction de l'esprit au tout des circonstances ne fait qu'un avec cette réflexion de la passion dans l'esprit; une telle réaction est productive, une telle réflexion s'appelle invention.

La nature a sagement établi que les connexions particulières l'emporteraient communément sur les vues et les considérations universelles; autrement, nos affections et nos actions se dissiperaient et se perdraient par manque d'un objet propre déterminé... Mais ici encore, comme pour tous les sens, nous savons corriger ces inégalités par la réflexion et retenir un étalon général de vice et de vertu, fondé surtout sur l'utilité générale (1).

L'intérêt général est inventé : c'est le retentissement dans l'imagination de l'intérêt particulier, le mouvement d'une passion qui dépasse sa partialité. Il n'y a d'intérêt général que par l'imagination, l'artifice ou la fantaisie; il n'en rentre pas moins dans la constitution naturelle de l'esprit, comme sentiment d'humanité, comme culture. C'est la réaction de l'esprit à la totalité des circonstances et des relations; il donne à l'action une règle au nom de laquelle elle puisse être jugée bonne ou mauvaise *en général*; nous pouvons condamner Néron. Ainsi, l'activité de l'esprit se fonde, dans la passion comme dans la connaissance, sur la fantaisie. Il y a donc un schématisme moral. Mais la différence n'en subsiste pas moins : ce n'est plus un schématisme extensif, c'est un schématisme intensif. L'activité de l'esprit ne consiste plus à aller de parties à parties, des relations connues aux relations inconnues, des circonstances connues aux circonstances inconnues, mais à réagir à la totalité supposée connue des circonstances et des relations.

Partant de circonstances et de relations connues ou supposées, la raison nous mène à la découverte de circonstances et de relations cachées et inconnues; une

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 86.

fois que sont placées devant nous toutes les circonstances et toutes les relations, le goût nous fait éprouver sous l'effet du tout un nouveau sentiment de blâme ou d'approbation (1).

Le cercle comme objet de connaissance est un rapport entre des parties, le lieu des points situés à égale distance d'un point commun nommé centre; comme objet de sentiment par exemple esthétique, la figure est prise comme un tout auquel l'esprit réagit, de par sa constitution naturelle (2).

Au texte de Hume relatif à la connaissance, selon lequel les règles de l'entendement se fondent en dernière instance sur l'imagination, répond donc maintenant un autre texte selon lequel les règles de la passion, en dernière instance, se fondent aussi sur l'imagination (3). Dans les deux cas, la fantaisie se trouve à la fondation d'un monde, monde de la culture et monde de l'existence distincte et continue. Et nous savons que, dans le schématisme de la morale comme dans celui de la connaissance, nous rencontrons des règles débordantes et des règles correctives. Seulement, ces deux sortes de règles n'ont pas entre elles le même rapport dans la connaissance et dans la morale. Les règles débordantes de la connaissance venaient directement contredire les principes d'association; les corriger, c'était dénoncer leur fiction; enfin, la position d'un monde distinct et continu n'était, du point de vue des principes, que le résidu général de cette fiction elle-même sur un plan où elle ne pouvait plus être corrigée. De leur côté, sans doute, les règles morales débordantes contraignent les passions, elles dessinent aussi tout un monde fictif; mais ce monde, en revanche, est conforme aux principes mêmes de la passion, contraignant seulement le caractère limitatif de leur effet. Intégrant dans un tout les passions qui s'excluaient comme intérêts particuliers, la

(1) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 155.

(2) *Enquête sur les principes de la morale*, p. 152.

(3) *Tr.*, p. 622.

fiction établit ici, avec l'intérêt général, une adéquation de la passion à son principe, des effets pris ensemble à leur cause, une égalité de l'effet des principes aux principes eux-mêmes. Une harmonie se trouve donc entre la fiction et les principes de la passion. Voilà pourquoi le problème d'un rapport entre les principes de la nature humaine en général et la fantaisie ne peut être compris et résolu que dans la perspective particulière du rapport des principes entre eux. Si, dans la connaissance, nous devons croire suivant la causalité, mais aussi croire à l'existence distincte et continue; si la nature humaine ne nous laisse pas le choix entre les deux, bien que les deux soient contradictoires du point de vue des principes d'association, c'est que ces principes eux-mêmes n'ont pas le secret de la nature humaine. C'est dire encore une fois que l'association est *pour* la passion. Si les principes de la nature humaine agissent séparément dans l'esprit, ils n'en constituent pas moins un sujet qui fonctionne en un bloc. Les idées abstraites sont soumises aux besoins du sujet, les relations sont soumises à ses fins. Cette unité d'un sujet qui fonctionne comme un tout, nous l'appelons *finalité intentionnelle*. A vouloir comprendre l'associationnisme comme une psychologie de la connaissance, on en perd la signification. En fait l'associationnisme est seulement la théorie de tout ce qui est pratique, de l'action, de la morale, du droit.

Nous avons cherché à montrer comment les deux aspects du sujet n'en faisaient qu'un : le sujet, c'est le produit des principes dans l'esprit, mais c'est aussi l'esprit qui se dépasse lui-même. L'esprit devient sujet par l'effet des principes, si bien que le sujet est à la fois constitué par les principes et fondé sur la fantaisie. Comment cela ? Par lui-même, l'esprit n'est pas sujet : c'est une collection donnée d'impressions et d'idées séparées. L'impression se définit par sa vivacité; l'idée, comme une reproduction de l'impression. Déjà, c'est dire que l'esprit par lui-même a deux caractères fondamentaux : *résonance* et *vivacité*. On se souvient de la métaphore qui rapproche l'esprit d'un instrument à percussion. Quand devient-il

sujet ? C'est quand *il mobilise sa vivacité de telle façon qu'une partie dont elle est le caractère (impression) la communique à une autre partie (idée)*, et d'autre part, *quand toutes les parties prises ensemble résonnent en produisant quelque chose de nouveau*. Voilà les deux modes du dépassement : la croyance et l'invention, dont on voit le rapport avec les caractères originaux de l'esprit. Or ces deux modes se présentent comme les modifications de l'esprit par les principes, comme les effets des principes dans l'esprit, principes d'association et principes de la passion.

On ne se demandera pas ce que sont les principes, mais ce qu'ils font. Ce ne sont pas des êtres, mais des fonctions. Ils se définissent par leurs effets. Ces effets se ramènent à ceci : les principes constituent dans le donné un sujet qui invente et qui croit. En ce sens, les principes sont principes de la nature humaine. Croire, c'est attendre. Communiquer à une idée la vivacité de l'impression à laquelle elle est reliée, c'est attendre, c'est dépasser la mémoire et les sens. Pour cela, encore faut-il qu'il y ait des relations entre les idées, il faut par exemple que la chaleur soit conjointe au feu : ce qui n'implique pas seulement le donné, mais l'action de principes, l'expérience comme un principe, la ressemblance et la contiguïté. Et ce n'est pas tout; il faut qu'en voyant le feu de loin, nous croyions à la chaleur : ce qui implique l'habitude. Le fait est que jamais le donné ne justifiera les relations entre les parties séparées du donné, fût-ce les cas semblables, ni la transition d'une partie à une autre.

Ne puis-je pas concevoir clairement et distinctement qu'un corps, tombant des nuages, et qui, à tous autres égards, ressemble à de la neige, ait pourtant la saveur du sel ou le contact du feu ? Y a-t-il une proposition plus intelligible que l'affirmation que tous les arbres fleuriront en décembre ? (1).

Et non seulement le sujet attend, mais il se conserve lui-même (2); c'est-à-dire qu'il réagit à la totalité des parties du donné, soit par

(1) *Enquête sur l'entendement*, p. 81.

(2) *Enquête sur l'entendement*, p. 102.

instinct, soit par invention. Là encore, le fait est que le donné ne réunit jamais dans un tout ses éléments séparés. Bref, en croyant et en inventant, nous faisons du donné lui-même une *Nature*. Voilà où la philosophie de Hume rencontre son point ultime : cette Nature est conforme à l'Être; la nature humaine est conforme à la Nature, mais en quel sens ? Dans le donné, nous établissons des relations, nous formons des totalités; celles-ci ne dépendent pas du donné, mais de principes que nous connaissons, elles sont purement fonctionnelles. Et ces fonctions s'accordent avec les pouvoirs cachés dont le donné dépend, et que nous ne connaissons pas. Nous appelons finalité cet accord de la finalité intentionnelle avec la Nature. Cet accord ne peut être que pensé; et sans doute est-ce la pensée la plus pauvre et la plus vide. La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER. — <i>Problème de la connaissance et problème moral</i>	1
CHAPITRE II. — <i>Le monde de la culture et les règles générales</i> ..	23
— III. — <i>Le pouvoir de l'imagination dans la morale et dans la connaissance</i>	47
— IV. — <i>Dieu et le Monde</i>	72
— V. — <i>Empirisme et subjectivité</i>	90
— VI. — <i>Les principes de la nature humaine</i>	118
CONCLUSION. — <i>La finalité</i>	139

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Mai 1993 — N° 39 113

DU MÊME AUTEUR
AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

La philosophie critique de Kant, coll. « Le Philosophe », n° 59, 6^e éd., 1987.
Le bergsonisme, coll. SUP « Le Philosophe », n° 76, 2^e éd., 1968.
Bergson. Mémoire et vie, coll. SUP « Les Grands Textes », 4^e éd., 1975.
Nietzsche, coll. « Philosophes », 7^e éd., 1988.
Nietzsche et la philosophie, coll. « B.P.C. », 7^e éd., 1988.
Différence et répétition, coll. « B.P.C. », 5^e éd., 1985.
Proust et les signes, coll. « Perspectives critiques », 7^e éd., 1987.

AUX ÉDITIONS DE MINUIT

Présentation de Sacher-Masoch, 1967.
Spinoza et le problème de l'expression, 1969.
Logique du sens, 1969.
L'image-mouvement, Cinéma 1, 1983.
L'image-temps, Cinéma 2, 1985.
Foucault, 1986.
Le pli, 1988.
Pourparlers, 1990.
L'épuisé (in Beckett, *Quad*), 1992.

En collaboration avec F. Guattari

L'Anti-Œdipe, 1972.
Kafka, 1975.
Rhizome, 1976.
Mille Plateaux, 1980.
Qu'est-ce que la philosophie ?, 1991.

AUX ÉDITIONS FLAMMARION

En collaboration avec C. Parnet :

Dialogues, 1977.

AUX ÉDITIONS DE LA DIFFÉRENCE

Francis Bacon, Logique de la sensation, 1981.

Collection « ÉPIMÉTHÉE »

Série d'ouvrages publiés sous la direction de Jean Hyppolite

VOLUMES DISPONIBLES :

- ALEXANDRE M. **Lecture de Kant. Textes rassemblés et annotés par G. Granel**, 2^e éd. revue et augmentée, 1978.
- DELHOMME J. **La pensée et le réel. Critique de l'ontologie**, 1967.
- FEUERBACH L. **Manifestes philosophiques. Traduction par L. Althusser**, 2^e éd., 1973.
- HEGEL **La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804). Traduction par G. Planty-Bonjour**, 1969.
- **La théorie de la mesure. Traduction par A. Doz**, 1971.
- HEGEL ET LA PENSÉE MODERNE (*Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France, 1967-1968*). Publié sous la direction de J. D'Hondt, 1971.
- HOMMAGE A JEAN HYPOLITE. Textes de S. Bachelard, G. Canguilhem, F. Dagognet, M. Foucault, M. Gueroult, M. Henry, J. Laplanche, J.-C. Pariente et M. Serres, 1971.
- HUSSERL **Articles sur la logique. Traduction par J. English**, 1975.
- LANTERI-LAURA G. **Phénoménologie de la subjectivité**, 1968.
- SCHÉRER R. **La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl**, 1967.
- SIMONDON G. **L'individu et sa genèse physico-biologique**, 1964.
- TROTIGNON P. **L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique**, 1968.

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

- Laporte J., *Le rationalisme de Descartes* (3^e éd.)
- Marion J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*
- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*
- Martineau E., *La provenance des espèces*
- Mattéi J.-F., *L'Etranger et le Simulacre*
(Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne)
- Paqué R., *Le statut parisien des nominalistes*
Traduction par E. MARTINEAU
- Philonenko A., *Le transcendantal et la pensée moderne*
- Renaut A., *Le système du droit*
(Philosophie et droit dans la pensée de Fichte)
- Rodis-Lewis G., *L'anthropologie cartésienne*
- Schmitt Ch. B., *Aristote et la Renaissance*
Préface et trad. par L. GIARD
- Serres M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (3^e éd. en 1 vol.)
- Strauss L., *Maïmonide*
Essais recueillis et traduits par R. BRAGUE
- Tillicette X., *L'Absolu et la philosophie*
(Essais sur Schelling)
- Vuillemin J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* (2^e éd.)

- La passion de la raison* (Hommage à F. Alquié)
Sous la dir. de J.-L. MARION avec J. DEPRUN
- Herméneutique et ontologie* (Hommage à P. Aubenque)
Sous la dir. de R. BRAGUE et J.-F. COURTINE
- Phénoménologie et métaphysique*
Sous la dir. de J.-L. MARION et G. PLANTY-BONJOUR
- Le discours et sa méthode*
Sous la dir. de N. GRIMALDI et J.-L. MARION

► OUVRAGES A PARAÎTRE :

- Aristote et le politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*
Sous la dir. de P. AUBENQUE et A. TORDESILLAS
- Davidson D., *Actions et événements*
Trad. par Pascal ENGEL
- Moreau P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*
- Vuillemin J., *La philosophie de l'algèbre* (2^e éd.)