



HAL
open science

Le statut de l'éloquence dans la philosophie de David Hume : dépassements spatiotemporels et identitaires à la lumière d'une propédeutique

Rogério Soares Mascarenhas

► To cite this version:

Rogério Soares Mascarenhas. Le statut de l'éloquence dans la philosophie de David Hume : dépassements spatiotemporels et identitaires à la lumière d'une propédeutique. Philosophie. Université Clermont Auvergne [2017-2020], 2018. Français. NNT : 2018CLFAL015 . tel-02081643

HAL Id: tel-02081643

<https://theses.hal.science/tel-02081643>

Submitted on 27 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Clermont Auvergne

École doctorale des Lettres, Sciences Humaines et Sociales

Thèse de doctorat

Discipline: Philosophie

Présentée et soutenue par

Rogério Soares Mascarenhas

le 14 décembre 2018

Le statut de l'éloquence dans la philosophie de David Hume

Dépassements spatiotemporels et identitaires à la lumière d'une propédeutique

Sous la direction de:

M. Emmanuel CATTIN - Professeur des universités, Université Paris
Sorbonne

Mme Laura BERCHIELLI - Maître de conférences, Université Clermont
Auvergne

Membres du jury:

M. Laurent Jaffro - Professeur des universités, Université Paris I Panthéon-
Sorbonne

M. Philippe Hamou - Professeur des universités, Université Paris X Nanterre

It seems an unaccountable
pleasure, which the spectators of
a well-written tragedy receive from sorrow,
terror, anxiety and other passions, that are in themselves
disagreeable and uneasy. The more they are touched and affected, the more are
they delighted with the spectacle; and as soon as the uneasy passions cease to
operate, the piece is at an end.

Hume, Of tragedy

Table des abréviations — Textes de Hume

| | |
|------|--|
| EHU | <i>An enquiry concerning human understanding</i> |
| EMPL | <i>Essays moral political and literary</i> |
| NHR | <i>Natural history of religion</i> |
| THN | <i>A treatise of human nature</i> |

Table des matières

| | |
|---|------------|
| Introduction | 9 |
| Chapitre I | 29 |
| Introduction..... | 29 |
| L'imagination cartésienne..... | 30 |
| L'ambiguïté dans le choix des termes : l'imagination chez Berkeley | 32 |
| L'imagination dans la philosophie de Hume : entrée en matière | 34 |
| Les typologies de l'imagination..... | 41 |
| Imagination et liberté | 42 |
| Imagination et plasticité..... | 45 |
| Plasticité et interconnexion : imagination, fantaisie, raison et entendement | 45 |
| Plasticité, activité et passivité | 54 |
| Les expressions de l'imagination et leurs produits | 55 |
| L'imagination déterminée dans la genèse de la « <i>galley theory</i> » | 56 |
| Imagination déterminée, « <i>Galley Theory</i> » et enfantement de fictions | 59 |
| Épilogue – imagination et croyance..... | 62 |
| Chapitre II | 63 |
| Le sens du mot | 63 |
| L'acception de la croyance dans le <i>Traité de la nature humaine</i> | 65 |
| Croyance et causalité | 70 |
| Croyance causale et fiabilité | 74 |
| Les croyances et leur justification..... | 77 |
| L'impression comme critère de justification suprême..... | 87 |
| Croyance, causalité et projection | 89 |
| Projections et passions | 90 |
| Projections, passions et croyances | 93 |
| Sympathie, passions et croyances réelles projectives | 98 |
| Remarques finales | 99 |
| Appendice, première partie – l'espace, le temps et l'infranchissable..... | 101 |
| Appendice, deuxième partie – L'éloquence et la suppression des insurmontables | 105 |
| Chapitre III | 107 |
| Éloquence, religion et configuration du divin | 107 |
| L'éloquence et le dépassement du divin : le savoir de l'autonomie | 110 |
| La captation par la parole dans l' <i>Enquête sur l'entendement humain</i> : la conception de la structure ou du schème | 113 |
| La gestion temporelle et la promotion de la sympathie | 115 |
| La gestion spatiale | 119 |
| Le gap entre réalité et idéalité..... | 119 |
| Incompatibilités et oppositions : une première approche de l'éloquence dans le <i>Traité</i> | 122 |

| | |
|--|------------|
| Le plaisir au cœur du supplice : l'éloquence dans les <i>Essais économiques politiques et littéraires</i> | 124 |
| L'éloquence et la découverte de ses fondements : les mouvements de l'imagination | 128 |
| L'éloquence et la suprématie totale de l'imaginaire : l'assimilation des mouvements passionnels à une dynamique imaginative..... | 132 |
| La reconsidération du <i>Traité</i> : un abord nouveau des progressions de l'imagination relevées dans les <i>Essais</i> | 134 |
| Fougue imaginative et dichotomie : des oppositions au cœur des projections..... | 136 |
| La dissolution des incompatibilités : l'ensorcellement par la parole..... | 137 |
| Des nuances d'intensité au niveau de l'imaginaire : l'institution d'une terminologie imaginative..... | 142 |
| Conclusion | 149 |
| Dernières remarques | 149 |
| Chapitre IV | 153 |
| La conception humienne de science – la nature humaine et l'expérience..... | 153 |
| Le sens d'expérience et de nature humaine dans le <i>Traité</i> : la rencontre avec les impressions et les idées..... | 155 |
| L'irruption de l'imagination | 156 |
| Le commencement des embarras : l'incompatibilité entre le principe de la copie et les représentations de l'imagination..... | 158 |
| Prolongement des difficultés : le principe de la copie et la connaissance démonstrative et probable | 158 |
| Le principe de la copie, la connaissance probable et les dérivés de l'imagination..... | 159 |
| Conclusions préliminaires : la science de l'homme et le pointage de l'imagination – empirisme et scepticisme | 160 |
| Changement de cap : les fondements du raisonnement causal | 163 |
| La pierre angulaire de la connaissance : les relations philosophiques..... | 166 |
| La ressemblance..... | 167 |
| Ressemblance et opération..... | 169 |
| Espace et opération | 169 |
| Temps et opération..... | 170 |
| La nature humaine et l'expérience comprises sur des bases nouvelles | 171 |
| La science de la nature humaine : une « science de l'imagination » | 175 |
| Science, exactitude et délassement | 175 |
| Science de l'homme, imagination et autonomie | 182 |
| Incartade imaginative, plaisir et aliénation-subordination..... | 183 |
| Remarques finales..... | 188 |
| Chapitre V..... | 195 |
| Espace, temps et abstraction | 205 |
| Spatialité, temporalité et la primitivité de l'impression : l'expression d'une antinomie.... | 215 |
| Spatialité, temporalité et la représentabilité par l'idée : la prolongation d'incompatibilités | 220 |

| | |
|--|------------|
| Spatialité, temporalité et la représentabilité par l'idée : le principe de la copie et la production de fictions | 221 |
| La production de l'idée d'espace : une reconsidération minutieuse | 222 |
| Espace, comparaison et modes de conception | 222 |
| Manières de concevoir et rajout | 224 |
| La reconsidération de l'idée d'existence continue : constance, cohérence, confrontations et « manières » | 225 |
| La genèse de l'identité | 227 |
| Identité et ressemblance | 228 |
| Identité, ressemblance et comparaison | 229 |
| Identité et causalité | 229 |
| Causalité et nécessité – un retour en arrière : élan et « manières » | 230 |
| Un réexamen de la typologie des fictions à la lumière de l'espace et du temps..... | 231 |
| Une réappréciation du temps comme succession : rétention et distinction entre passé et présent..... | 234 |
| Succession temporelle et d'autres séquences : une conception élargie de succession | 235 |
| La succession dans la production de l'identité | 236 |
| Succession, identité et l'éruption d'un passé-présent | 238 |
| Retour aux notions de temps et succession : le renouvellement des oppositions entre passé et présent | 239 |
| Hume et le déni inconscient de la spatiotemporalité des impressions : un retour à l'entrée en scène du temps | 247 |
| Chapitre VI..... | 251 |
| Première partie..... | 251 |
| La nature de la propédeutique..... | 251 |
| Science, éloquence et propédeutique | 251 |
| Deuxième partie..... | 265 |
| La verve et les débuts d'une pulvération du sujet..... | 265 |
| La sympathie..... | 267 |
| Verve, sympathie et atomisation..... | 268 |
| Suppressions d'identité manifestes et imaginaires | 270 |
| Ententes entre des parties : la sympathie dans la dimension de l'organique | 272 |
| Conclusion..... | 279 |
| Bibliographie | 283 |

Introduction

Quiconque scrute le statut de l'éloquence chez Hume ne peut se dispenser d'interroger les analyses de l'auteur dans le *Traité de la nature humaine*, de nos jours l'œuvre la plus connue du philosophe écossais. Il faut néanmoins accorder une attention soutenue aux *Essais moraux, politiques et littéraires*, et à l'*Enquête sur l'entendement humain*. Les réflexions humiennes sur la persuasion se trouvent éparpillées çà et là dans ses œuvres, et l'on aurait grand tort de privilégier un ouvrage au détriment des autres. Cela étant, l'examen de la verve, dans sa nature et sa portée, au sein de la philosophie humienne peut s'avérer risquée et complexe, d'autant que la fragmentation dans la manière d'aborder le sujet s'accompagne de considérations qui, prises à la légère, peuvent obscurcir plutôt qu'éclaircir compréhension d'un certain nombre de problèmes.

Considérons, par exemple, d'une part l'analyse humienne de l'éloquence tout au long du *Traité*, où celle-ci tend à être présentée comme source d'illusions, dans la lignée des descriptions de la verve chez les Anciens et les Modernes, et d'autre part, l'examen de l'art de persuader qui survient au cours de l'*Enquête*¹, où l'analyse des éléments censés constituer les compositions de génie est conduit au sein de l'exposé sur les principes d'association des idées, véritables causes de la cimentation du réel dans la pensée de Hume. De façon analogue, par contraste avec l'approche défiante de l'éloquence du *Traité*, on peut interpréter l'essai *De l'éloquence* comme une exhortation à la renaissance de l'oratoire classique, en vue de tempérer le ton plutôt argumentatif et raisonneur des discours et récits anglais du XVIII^e siècle.

¹ À l'intérieur de la section ayant trait aux principes d'association des idées.

Dans la préface du *Traité*, Hume semble opposer le champ de l'éloquence à celui de la philosophie². Si, dans les sections qui composent le *Traité*, le travail du philosophe-scientifique de la nature humaine est enraciné dans l'expérience et doit distinguer, pour chaque cas précis, les circonstances accidentelles des causes efficaces, en s'en tenant à une observation des effets par les causes³, le métier du beau parleur, de l'écrivain, est plutôt bâti sur l'imagerie du monde de l'éventuel⁴.

En résumé, selon une perspective d'ensemble sur les trois œuvres, l'éloquence serait l'habileté à stimuler des passions et susciter des croyances qui feraient cause commune avec les sentiments, coutumes et opinions d'une communauté, ou tout simplement, l'art de bien parler ou de bien écrire, en tant qu'invitation de l'éloquent à nous faire prendre part à sa reconfiguration du réel. Cette exhortation implique une rupture avec le donné, sous la forme de projections imaginaires d'existences possibles, c'est-à-dire d'un futur formé à partir d'un contenu d'impressions et d'images appartenant tant au passé qu'au présent. L'imagination façonnerait un monde du comme-si par l'agencement d'une réalité présumée. Qui plus est, cette existence envisageable n'enfanterait pas seulement des chimères, mais un ensemble d'éléments qui se trouveraient être objets de croyance. Cela étant, l'éloquence se révèle singulière, puisqu'à un lieu et un temps donnés, fixés à dessein, elle nous délivrerait de la normativité du vrai, c'est-à-dire de l'objectivité d'un monde indépendant de nos perceptions et sécrétant pour nous ses lois. Ainsi, l'éloquence promouvrait une sorte d'autonomie de l'esprit, en présentant à celui-ci,

² « Le philosophe scientifique sera l'homme en armes, qui manie la pique et l'épée, et l'éloquent, le musicien de l'armée, celui qui manipule les trompettes et les tambours. » (THN, introduction, p. XIV).

³ Ibid., p. 148.

⁴ Il faut considérer le terme « éventuel » dans un cadre strictement causal, c'est-à-dire dans le contexte d'une conjonction constante préservée dans plusieurs cas entre des objets ou leurs idées, union qui, à son tour, se produit à l'intérieur de relations de contiguïté et susception parmi eux. Par conséquent, l'on peut qualifier d'éventuel tout ce qui peut se produire si quelques conditions préétablies (relations de contiguïté et de susception, parmi des objets et leurs idées, conservées en de multiples cas) sont réalisées. Dans ces conditions, l'on est en état de dire que l'éventuel s'opposera tout simplement à l'accidentel. Néanmoins, il convient de noter que chez Hume l'opposition entre éventuel et accidentel admet plusieurs degrés, qui seront analysés postérieurement.

par le biais de l'imagination, un assortiment de passions et de croyances indépendantes de celles imposées par le monde.

Toutefois, encore que l'éloquence nous délivre provisoirement des astreintes de la vérité, celle-ci, progressivement, s'impose à nouveau. Si la persuasion nous livre aux images d'un domaine conditionnel, la philosophie et les sciences nous dépeignent l'« existant », l'« objectif ». Contrairement à la persuasion, la connaissance⁵ impliquera nécessairement un savoir qui recourt à l'expérience. Celle-ci est un élément incontournable dans la philosophie humienne. Néanmoins, le philosophe affirme qu'elle ne se présenterait pas à nous comme une donnée précise, ainsi qu'on l'a toujours cru, mais, en substance, serait le résultat d'un assemblage mémoriel complexe, à la fois dynamique et homogène, entre impressions et idées dans l'imagination.

Chez Hume, cette expérience, et notamment les lois qui la régissent, n'expriment à la limite que les exigences de principes associatifs naturels qui agissent continuellement sur l'imagination. De plus, ces associations imaginatives instinctuelles entre les idées sont la condition d'un ensemble organisé de relations philosophiques, c'est-à-dire de causes d'un système d'actes délibérés de comparaison imaginative que produiront les sciences. Dans la science de l'homme, l'un des effets les plus remarquables de l'accord entre ces deux systèmes associatifs est un amalgame de représentations imaginaires qui, issues du constat d'assemblages passés et présents entre les perceptions, constituent des notions⁶.

Mais la nouveauté de la science proposée par Hume est d'avoir souligné le rôle majeur de l'imagination dans notre configuration de la réalité, puisque tout ce que l'on avait confié historiquement au travail de « l'objectivité » est, chez Hume, ramené aux modes d'opérer de

⁵ Cette connaissance n'est présente que lorsque nous assumons une aptitude qui est propre au philosophe, mais qui ne pourra pas être constante.

⁶ Parmi lesquelles un principe de causalité nécessaire entre les phénomènes et une existence indépendante des objets au-delà de nos perceptions.

l'imagination. À quelques nuances près, c'est aussi le cas de l'éloquence. Les configurations imaginaires qui se produisent au moment où la persuasion advient, parmi lesquelles comptent celles qui passent outre aux barrières imposées par des successions causales normalement soumises aux séries et moments composant l'espace et le temps, font fi de la normativité de lois qui règleraient l'intégralité des phénomènes dont l'existence est transcendante à l'esprit.

La délimitation du rôle de l'éloquence dans la philosophie de Hume sera l'objet principal de notre recherche. Cette démarcation prendra pied sur la considération de la nature et des modes d'opérer de l'imagination, dont la croyance est un effet fondamental. Cette dernière viendra constituer pour nous un point de repère dans la compréhension du système de projections-anticipations qui se produit dans le phénomène de l'éloquence, ainsi que dans le champ de la science de la nature humaine. Néanmoins, force est de reconnaître que, s'il existe un parallèle entre éloquence et philosophie, il ne pourra être envisagé qu'après avoir examiné la nature de la première. Qu'est-ce alors que l'éloquence ?

Le concept de persuasion, défini de façon sommaire comme l'art de persuader quelqu'un par le discours, soit oral, soit écrit, est resté un objet de méfiance constant aux yeux de la philosophie. Pour elle, dans les grandes lignes, l'éloquence a toujours eu trait à la capacité de donner à la vérité une demeure transitoire. Ainsi, le persuasif serait l'individu apte à circonscrire ce qui devrait être tenu pour vrai dans des circonstances déterminées. Cette délimitation provisoire du réel entraînerait inévitablement des formes de contrefaçon du vrai. Par conséquent, l'éloquence serait ce qui s'opposerait au vrai, ou du moins, ce qui l'encombrerait.

Il vaut la peine de souligner néanmoins que la persuasion ne se limite pas à faire obstacle à la vérité. En anglais du XVIII^e siècle, l'éloquence était définie comme pouvoir de parler avec élégance, ou comme langage raffiné prononcé avec aisance⁷. Il est toutefois peu probable que

⁷ Johnson, S., *A dictionary of the english language*, London, 1755.

Hume ait emprunté en totalité la signification à l'anglais de son époque, plutôt qu'au vocabulaire philosophique. Si l'on s'en remet à la philosophie, outre le talent à feindre le concret, le discours d'un orateur ou d'un écrivain accompli aurait la capacité d'éveiller les passions, d'émouvoir son public. Il ne s'agirait pas uniquement, ainsi, d'aller à l'encontre du vrai en en présentant un fade simulacre, d'autant qu'historiquement, l'éloquence semble avoir toujours été estimée comme cause de plaisir. Celle-ci devrait se forger les moyens d'éveiller chez l'auditoire des passions telles que l'anxiété, l'affliction, l'espoir, la joie ou la pitié.

Un discours séduisant nous met toujours en présence d'impressions et d'idées (images). Les impressions de sensation coïncident avec les sens en train d'appréhender la voix de l'orateur, ses mimiques, ou les mots imprimés sur les pages d'un roman ou feuilleton, par exemple. Les idées, en revanche, sont les représentations mentales de cette panoplie d'impressions dans l'imagination, au moment où celles-ci cessent d'affecter l'esprit en qualité d'impressions⁸.

Cela reste toutefois insuffisant. Il faut aussi croire ce que l'on voit, ce que l'on entend, ce que l'on conçoit. L'éloquence appelle, donc, un objet de croyance, soit à court terme, soit dans la durée. Le persuasif devra soumettre son lecteur ou spectateur, c'est-à-dire lui faire croire, fût-ce pour un laps de temps, aux « vérités » qu'il lui dépeint. La persuasion serait donc le fin mot de l'affaire.

Dans le *Traité*, on peut dénombrer deux espèces de croyance, presque toutes se ramenant à un ajout joint à la conception d'un objet. On trouve d'une part la croyance qui accompagne la vivacité même des perceptions de la mémoire et des sens, où l'ajout ne se produit pas, et d'autre part, la nécessité pour l'esprit de se représenter certaines idées dans une relation du fait de leur réciprocity de sens. Mais Hume déploie un classement additionnel sous la première définition

⁸ Il faut remarquer que ceci est propre à toutes les sortes de discours.

de l'assentiment, où la croyance cesse de dériver des perceptions des sens et de la mémoire pour devenir une authentique addition, survenant à la suite d'un déplacement imagitatif.

À présent, opérons un déplacement, du champ de l'intensité pétrifiée des impressions et des représentations de la mémoire, vers le champ de la vivacité qui caractérise le mouvement propre aux convictions engendrées par les raisonnements causaux. De fait, nos croyances ont leur origine dans une activité de l'imagination. La nature de ces convictions, qui tirent leur origine de la causalité, peut être expliquée sans peine. Ces croyances découlent d'un transfert de vivacité d'une impression à une idée. D'une impression actuelle, l'esprit infère l'idée d'un objet qui n'est ni ressenti ni représenté, mais qui gagne de l'intensité par sa conjugaison constante, dans des circonstances passées, avec une impression qui rappelle l'actuelle, la robustesse de l'idée étant puisée dans l'impression. La conviction implique aussi une disposition habituelle de l'esprit à étendre sans cesse à des événements semblables ce qu'il a constaté dans des cas passés, et à présumer qu'une même conjonction se produira dans le futur.

Pour ce qui est de la composition de cet assentiment, il est évident qu'il se soustraira aussi bien aux impressions qu'à leur fidélité représentationnelle dans la mémoire, puisqu'une telle croyance découle d'un arrangement de phénomènes qui peut ne jamais se présenter dans l'expérience, n'appartenant qu'au domaine du conjectural. C'est pourquoi surgissent des problèmes touchant à la crédibilité de ces croyances, du fait qu'au lieu d'une vivacité accompagnant les sens, ou du supplément formé par l'impossibilité de concevoir le contraire dans une proposition démonstrativement certaine, nous sommes en présence d'un ajout imagitatif émanant d'activités de postulation.

Revenons à la nature de l'éloquence. Chacun sait que la verve passionne et dissuade. Le rôle-clef de la croyance, qui devra être induite chez son public par l'orateur ou l'écrivain, se joue précisément ici. La réussite de l'éloquence dépendra du potentiel des auteurs à déclencher certains mécanismes, dont le « croire » ne sera que le résultat final. L'éloquence nous fait

adhérer à une configuration du réel qui ne représente pas le vrai. Croire aux mots d'un persuasif, c'est faire fausse route, se faire duper, c'est croire à des fictions⁹.

En définitive, l'éveil de fausses convictions aurait été la marque de l'éloquence tout au long de l'histoire de la philosophie. Il convient cependant de souligner que son trait le plus remarquable, celui de produire de fausses croyances, va toujours de pair avec l'imagination. De prime abord, croire aux propos fictifs d'un discours requiert, dans une grande mesure, la représentation en images d'une réalité sensible perçue antérieurement. Cet enthousiasme irréfléchi exigerait, en outre, une recreation imaginative de quoi que ce soit qui eût été saisi antérieurement. Ainsi, l'éloquence présupposerait un assentiment dérivé du singulier penchant de l'imagination à joindre un surplus aux données des sens.

Analyser, donc, la force de la rhétorique sur une assemblée, le pouvoir de croyance et de persuasion d'un récit tragique joué sur une scène ou exposé dans un roman, signifie en même temps disséquer la nature et les mouvements de l'imagination. D'ailleurs, si l'on se penche sur quelques auteurs anciens et modernes, force est de constater qu'éloquence et habileté à se représenter un ensemble d'images sous diverses configurations semblent, à la limite, ne faire qu'un.

Chez Aristote, l'analyse de l'imagination se déploie sur le fond du contraste avec les sens et l'intellect. L'imagination se différencie des sensations dans la mesure où elle les reproduit faiblement en images, et contraste avec l'intellect par son incapacité à représenter les vrais objets mentaux, qui se passent de la représentation en images tout comme chez Descartes. Toutefois, l'imagination ne se limite pas à répéter les sensations sous de pâles copies.

⁹ Dans la philosophie de Hume, le concept de fiction est strictement lié à celui de fantaisie, dans la mesure où les fictions constituent par excellence un produit fantaisiste (THN, p. 9-10, 116). Globalement, les fictions chez Hume seraient les effets de la capacité de l'imagination ou de la fantaisie à se détacher des facultés sensorielles et de la mémoire. Cela se produirait parce qu'elles ne seraient jamais en mesure de restituer fidèlement une réalité représentée *ipsis literis* par les sens ou la mémoire (THN, Section III, section I, livre I).

Curieusement, d'une manière ou d'une autre, elle s'affranchit de la répétition scrupuleuse des perceptions sensorielles, chez Aristote comme chez Malebranche.

La genèse de cette ambivalence pourrait être trouvée dans la définition aristotélicienne de la fantaisie¹⁰. Chez Aristote, la fantaisie devient une faculté, à l'instar de la perception et de l'intellect. Cependant, le Stagirite la dépeint comme une faculté déroutante : la *phantasia* est une représentation qui diffère de la connaissance intellectuelle, sans appartenir à la perception. Elle n'est ni sensation, ni intellect, ni un composé des deux. En revanche, dans la mesure où la fantaisie d'Aristote peut être interprétée comme une sorte de représentation, elle peut s'apparenter à la pensée et même en tenir lieu¹¹. Elle est définie, dans le *De l'âme*, comme « un mouvement produit par la sensation en acte, dépendant de la volonté¹² », et dans la *Rhétorique* comme « une sorte de sensation affaiblie¹³ ». Ces deux sens renforceraient la conception de la fantaisie comme faculté subordonnée aux sensations, dans la mesure où elle incarnerait la capacité de l'individu à se représenter un objet *in absentia* à l'aide de résidus perceptifs.

Loin toutefois de soumettre la fantaisie à la perception, la définition aristotélicienne de la *Rhétorique* et du traité *De l'âme* orienterait plutôt cette faculté vers ce qui est capable de tenir lieu de sensation que vers une simple dégradation ou un résidu de perception¹⁴. Ce qui déconcerte, dans la fantaisie aristotélicienne, est le fait qu'elle s'apparente à une sensation, sans

¹⁰ *Phantasia* est le terme grec équivalent au mot latin *imaginatio*. Chez quelques auteurs médiévaux, les deux concepts sont utilisés presque indifféremment, à tel point qu'il est difficile de distinguer un sens spécifique, soit pour le concept de fantaisie, soit pour celui d'imagination. Quoiqu'il en soit, historiquement, l'utilisation du concept de fantaisie est davantage liée à la production capricieuse de fictions ou chimères, et celui d'imagination à la production d'images, entités sensibles recrées par similitude, bien que dans la philosophie moderne la difficulté à différencier les deux concepts se perpétue.

¹¹ Labarrière, J.-L., « *Nature et Fonction de la Phantasia chez Aristote* », in Lories, D. et Rizzerio, L., *De la phantasia à l'imagination*, éditions Peeters, Louvain-Namur-Paris-Dudley, 2003, p. 20-21.

¹² *Ibid.*, p. 25.

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ Jean-Louis Labarrière, dans l'article « *Nature et Fonction de la Phantasia chez Aristote* » (*op. cit.*) souligne que si la sensation affaiblie de la *Rhétorique* est issue de la trace laissée par la sensation, elle renvoie moins au caractère trompeur de cette trace qu'à une chose qui peut passer pour une sensation, sans proprement en être une.

toutefois en être une. S'agissant d'une représentation qui ne ressortit pas à l'intellect, elle n'est pas une évocation doxique ou un jugement, mais une représentation fantasmatique qui n'entraîne ni vers le vrai ni vers le faux.

La fantaisie d'Aristote est en quelque sorte une « manœuvrière » des images. En proposant au sujet des circonstances et des actions possibles, elle peut, éventuellement, lui montrer ce qui apparaît digne d'être poursuivi, ou le mouvement le plus indiqué pour se tirer d'un mauvais pas¹⁵. De même, la fantaisie peut donner à voir des serpents au lieu de lacets aux pieds d'un individu en état d'ivresse et le faire adhérer à des chimères.

Dans le *De anima*, il semble exister une alternance entre fantaisie comme acte mental interprétatif des impressions, et fantaisie comme faculté de produire des images qui ne seraient plus identiques aux impressions, bien qu'elles y soient liées, c'est-à-dire entre l'acte d'imaginer entendu comme simple interprétation en image des perceptions ou comme production d'entités nouvelles.

L'imagination cartésienne, en tant que forme de pensée déclenchée par le corps, peut dans quelques cas être source de méprises. À la différence de l'intellect, mode de la pensée ressemblant à la nature incorporelle de l'âme et pouvant garantir la vraie connaissance sans le recours aux images, l'imagination est particulièrement sujette aux erreurs. Malebranche, pour sa part, affirme qu'imaginer est percevoir un objet lorsqu'il est absent¹⁶ : « Par l'imagination, l'âme n'aperçoit que les êtres matériels, lorsqu'étant absents, elle se les rend présents en s'en formant, pour ainsi dire, des images dans le cerveau¹⁷ ». Toutefois, c'est le potentiel de l'imagination malebranchienne à éveiller les types les plus variés de passions et de croyances

¹⁵ La fantaisie permettrait d'expliquer la genèse d'une action quand la sensation en acte fait défaut, dans la mesure où elle fournirait à nos actions autre chose que la seule sensation présente de l'agréable ou du pénible.

¹⁶ Cet acte imaginatif chez Malebranche n'est pas nécessairement trompeur.

¹⁷ Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, in *Œuvres*, éd. Geneviève Rodis-Lewis, avec la collaboration de Germain Malbreil, coll. Pléiade, Gallimard, Paris, 1979, p. 145.

qui rappellerait le plus les apparitions imaginatives des médiévaux. Chez Malebranche, la force de l'imagination porte avec elle un pouvoir de communication d'affects et de persuasion : « ceux qui imaginent fortement les choses les expriment avec beaucoup de force et persuadent tous ceux qui se convainquent, plutôt par l'air et par les impressions sensibles que par la force des raisons¹⁸ ». Parmi les imaginations fortes, on trouve celles des éloquents. Ceux-ci sont capables de bouleverser la nature de fond en comble, étant donné qu'« ils relèvent les choses basses ; agrandissent les petites ; ils approchent les éloignées¹⁹ ». L'effet le plus nocif de ces motions imaginatives est de communiquer des passions dérégées et de produire de fausses croyances dans les esprits.

Cela étant, si l'on établit un rapport strict entre le don de bien s'exprimer et la facilité à imaginer, c'est-à-dire à se représenter et composer des images, en les configurant selon un ensemble approprié de rapports réciproques, conçu à la seule fin de captiver et convaincre un auditoire, il est aisé de comprendre le refus qu'oppose Malebranche au recours à l'imagination dans les discours.

C'est dans le sillage de telles conceptions de l'imagination, comme faculté double et sibylline, composant indispensable de l'art de séduire par les paroles, que se situe la théorie humienne de l'éloquence. De même que les précédentes définitions de l'éloquence, quelles qu'elles soient, participaient d'une investigation portant sur la nature de l'imagination, l'analyse humienne de la persuasion impliquera une considération minutieuse de cette faculté. Pour le dire sommairement, l'imagination chez Hume embrasserait les contours généraux des définitions que nous avons exposées. Pour le philosophe écossais, *imaginer* est l'action d'éveiller, au moyen d'idées, des impressions antérieures. En outre, *imaginer* est reconstruire,

¹⁸ *Ibid.*, p. 250.

¹⁹ *Ibid.*, p. 249.

en quelque façon, un système plus ou moins fidèle à celui qui originellement reproduirait l'univers des impressions en images.

La capacité imaginative à reconfigurer une réalité au-delà de l'expérience est toutefois très complexe dans la philosophie humienne. Elle s'étend de la possibilité pour l'imagination de manipuler librement ses idées jusqu'à l'irrésistible propension, à partir d'une configuration régulière de rapports entre des impressions et des idées dans le passé, à modifier ce qui nous est livré par les impressions des sens.

Une première façon de ne pas les restituer loyalement viendrait de sa capacité à combiner indistinctement ses idées. Chez Hume, l'imagination est dotée d'une liberté illimitée, qui se manifeste dans un rapport singulier à son matériau : les idées. La fantaisie n'est pas tenue d'exhiber ses idées selon l'ordre inflexible qui caractérise les représentations de la mémoire. Elle est ainsi à même de saper l'expérience, dans la mesure où elle peut concevoir ses idées à tort et à travers en les transposant, les mélangeant et les enchevêtrant comme bon lui semble. Cette liberté incommensurable, nous verrons au cours du chapitre sur l'imagination que Hume l'assimile à ce qui singularise celle-ci par rapport aux impressions et idées de la mémoire : le pouvoir de manœuvrer ses matériaux à sa guise²⁰.

La deuxième façon de reconfigurer le champ des impressions s'avère plus complexe. L'imagination serait alors une faculté capable de forger des idées à partir de quelques enchaînements préalables entre elles. Hume définira principalement ces diverses falsifications du donné à partir de la tendance imaginative à progresser continuellement dans ses actions, en dépit de la disparition des motifs qui l'avaient initialement poussée à agir. L'imagination se présente alors comme une faculté plastique, flexible, puisque susceptible d'assumer des formes

²⁰ De fait, cette manifestation primaire de l'imagination chez Hume se confond avec sa capacité à former, unir et séparer les idées, et non exactement avec celle de créer des êtres fictifs ou des fantômes (Wilbanks, J., *Humes' theory of imagination*, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1968, p. 72).

et des contours divers²¹.

Ainsi, au sein d'une configuration d'impressions des sens et de la mémoire, l'imagination tout à la fois les conserve et les dépasse. Il peut s'agir de mouvements anticipatifs comme projectifs. Hume en offre quelques modèles à travers nos idées d'identité personnelle, de causalité, d'un monde indépendant de nos perceptions, etc. Les impressions se présentent dans un certain ordre et une disposition que la mémoire préserve. Toutefois, cette représentation intégrale de la mémoire se trouve bousculée par l'imagination. C'est à partir d'une disposition particulière de nos impressions, donc, que l'imagination construit l'idée du monde et des objets extérieurs, représentations si essentielles à la vie ordinaire et à la science, dont nous n'avons pourtant jamais reçu une impression précise correspondante.

Il en va de même pour la vie quotidienne et la science et pour la persuasion, où l'imagination semble, plus que jamais, prendre les traits d'un art combinatoire. Le plaisir, pour un orateur ou écrivain, d'inviter l'assistance à participer activement à sa reconfiguration de la réalité, s'entremêle à celui, propre à l'imagination, de refondre un récit en images. Le pouvoir d'évoquer des images, d'en produire des combinaisons nouvelles en les projetant selon une certaine disposition, serait l'une des plus grandes qualités d'un éloquent, et son principal atout. L'artifice consistant à occulter adroitement le dénouement d'un événement, l'habileté à en souligner les circonstances tragiques, l'ingéniosité à enrichir le récit par un système cohérent de rapports réciproques, talents primordiaux pour le succès de l'orateur, s'avèrent tous autant qu'ils sont tributaires de la tendance imaginative à projeter une régularité causale accomplie parmi les objets de la nature²².

²¹ Soulignons qu'il ne faut pas confondre cette flexibilité avec la liberté qu'a l'imagination d'associer librement ses idées, dans la mesure où, dans sa plasticité ou flexibilité, elle poursuit des tendances qui lui sont imposées par certains principes. La plasticité-flexibilité de l'imagination sera l'objet du chapitre *Imagination*.

²² Aristotle, *Poetics*, in *The complete works*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, p. 2321-2323; 2326.

Hume, dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, en donne lui-même quelques exemples²³. Plus on dissimule l'achèvement des prouesses d'un personnage, plus on pique la curiosité du spectateur, ou mieux, son désir imaginaire de composer prospectivement un agencement causal exemplaire. De même, l'accent mis sur le tragique dans les récits n'est qu'un artifice de l'auteur afin d'accroître le partage des sentiments, simplement projetés, par une exacerbation des rapports de causalité et de ressemblance à une cadence tout autre que celle du quotidien.

Du reste, l'analyse approfondie des mouvements anticipatifs et projectifs de l'imagination jette une lumière nouvelle sur la nature des passions et convictions mises en jeu par l'éloquence. Il s'agit en réalité d'un phénomène unique : la verve semble exprimer aussi bien le talent à solliciter des plaisirs et des douleurs qu'à les émousser. Pour autant, il n'est pas question d'affaiblir purement et simplement douleurs et plaisirs, pas plus que d'associer des plaisirs fictifs aux plaisirs réels pour tempérer ces derniers, mais plutôt d'occasionner un délasserement singulier, par la mise en conformité avec les besoins de l'imagination. Hume semble donc nous inciter à abandonner un lexique « impressif » (terme par lequel on désignera désormais ce qui relève de l'impression) pour adopter un langage particulier, au long de la captation par la verve : celui de l'imagination.

Mais s'il s'avère que l'éloquent peut, en quelque façon, à la fois susciter de fortes émotions et les affaiblir, de deux choses l'une : soit sa démarche s'annihile par elle-même, en supprimant l'impact de ses propres représentations et en plongeant le public dans une ataraxie complète, soit il faut admettre que l'éloquent ne ferait qu'accomplir un jeu de bascule, où fougue, entrain, insensibilité et répugnance viendraient succéder les uns aux autres. Il n'en est rien. Tout le jeu est de s'orienter vers un lexique singulier d'entrain, douceur ou faiblesse de l'imagination, en renonçant à un langage du sensible, un jargon qui s'attache aux nuances d'intensité des

²³ Hume, D., *An enquiry concerning human understanding*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 102-105.

impressions. C'est bien au cœur de cette enquête, dans notre chapitre *Éloquence et projection*, que surgiront des affections particulières, celles du « repliement ».

Reste à décrire la nature de ce vocabulaire imaginaire. Il n'irait pas à l'encontre d'un lexique des impressions (ou impressif). Ainsi, le recours à une terminologie d'intensité de l'imagination ne demandera aucune différenciation qualitative entre les deux langages. Si nous soutenons, dans le chapitre *Éloquence et Projection*, que Hume plaide pour un vocabulaire imaginaire, nous n'aurons pas en vue une distinction de nature entre les perceptions, mais le fait que les représentations de l'imagination dans l'éloquence aspirent, plutôt qu'à l'existence de l'impression, à un exister doublement imagé.

Ceci considéré, revenons aux mouvements anticipatifs et projectifs de l'imagination. Il importe de remarquer d'abord que si la réorganisation du réel par ces déplacements est un phénomène incitatif, ce réaménagement est temporaire. La reconfiguration de la réalité dans la verve nous aiderait à mettre au jour un mécanisme encore plus important, dans la mesure où un tel événement peut être une première étape dans l'échappée de l'imagination vis-à-vis des éléments qui s'opposeraient à elle, c'est-à-dire à l'esprit²⁴.

On peut en référer aux effets de l'éloquence des prêcheurs, qui s'offre comme une évasion de l'esprit hors de la matérialité du monde. Celui-ci, écrasé par le réel, chercherait la délivrance

²⁴ Ici, il est impératif de tenir compte de la définition humienne de l'esprit comme faisceau de perceptions successives. Là, se discerne toute l'emprise de l'imagination sur la production de l'esprit. L'idée d'une succession de perceptions en serait un exemple parfait. Tout d'abord, le mot « perception » comprend aussi bien les impressions des sens que les idées de l'imagination. Si les impressions reviennent sur le terrain de l'immédiatement perçu ou donné, de ce qui vraiment « est », par le fait de ne posséder aucune qualité représentative, les idées appartiennent à la sphère de ce qui n'existe qu'en tant que représentation dans l'imagination. Toutefois, bien que cette distinction semble donner aux impressions un caractère d'existence autonome face aux représentations imagistiques dans l'esprit, en suggérant leur prééminence ontologique et causale sur les idées, il faut insister sur le dynamisme qui distingue la définition humienne de l'esprit. Les termes de « perceptions successives » et « faisceau » excluent la conception de quelque impression simple ou identique à elle-même qui pourrait le constituer de façon distinctive. Quand bien même on prendrait en compte la successivité de deux impressions pour le décrire, cette idée de succession elle-même présuppose la construction imaginative d'une idée de temps, fondamentale pour la production de l'idée d'identité. En suivant cette perspective, l'esprit et la dynamique imaginative pourront ainsi être tenus pour indissociables. Dorénavant, la considération de cette inséparabilité s'exprimera par une alternance dans l'utilisation des deux concepts.

dans la supercherie religieuse. On aurait affaire, en l'occurrence, à l'influence des discours de prédicateurs en tous genres, que ce soit dans le contexte d'un polythéisme « primitif », ou dans celui du Christianisme au XVIII^e siècle. On s'aperçoit pourtant que cette évasion ne s'accomplit pas du jour au lendemain pour la philosophie humienne : elle se concrétise peu à peu. Croire à l'action d'un ou plusieurs dieux, afin d'expliquer les évènements hasardeux, favorables ou défavorables, qui commandent à la vie humaine, en soulageant l'angoisse de l'esprit, aurait été le premier pas vers un mouvement ultérieur de l'imagination²⁵. Dieu serait l'entité, posée par l'imagination, qui viendrait remplacer l'extériorité objective, cruelle envers l'esprit, symbolisée par le monde ou la nature. La croyance en Dieu peut être tenue pour la première échappée de l'esprit dans le cadre de la persuasion.

Toutefois, la projection imaginative d'une divinité ne s'avèrera pas suffisante. Dans le prolongement de son chemin vers l'extériorité, assumé dans un premier temps par la nature ou Dieu, l'esprit, allant à la rencontre de ce qu'il n'est pas, cherchera à assujettir, cette fois au sein de la persuasion, les éléments qui règlent les connexions entre causes et effets, c'est-à-dire l'espace et le temps. Il ne sera plus question alors, comme auparavant, d'une fuite vers l'extériorité au moyen de Dieu, mais plutôt d'une échappée de l'imagination vers elle-même. Tout se passe comme si l'imagination, à l'insu de la nature ou de Dieu, légifèrait sur les lois spatiotemporelles, quoique l'objectivité de la nature et de la divinité continue à aller de soi, dès lors que l'influence du persuasif touche à sa fin.

Il est question de la démarcation d'échéances et de limites face à la vérité. Celle-ci sera circonscrite à un endroit et à des conditions spéciales réglées par avance. Ce sera surtout par l'insertion contrôlée et ponctuelle de moments tragiques dans une intrigue, qu'un domaine imaginaire spatiotemporel s'exprimera et s'épanouira le plus. Appel au tragique, d'ailleurs,

²⁵ L'entrée dans une phase n'exclura pas nécessairement l'antérieure. Dans la plupart des cas, les étapes s'entremêlent.

accompagné de l'agencement ingénieux d'un plan ou d'une unité d'action ancrés dans la causalité, à en croire l'*Enquête sur l'entendement humain*, devront composer n'importe quelle composition narrative efficace.

Dans l'appel au tragique, plus on éveille la compassion et la pitié du public, plus on attise le penchant de l'imagination à passer de la cause à l'effet, c'est-à-dire, en l'occurrence, à partager ou ressentir les passions putatives de personnes imaginaires, parfois prodigieusement éloignées de l'assistance ou du lecteur dans l'espace et le temps, mais qui lui ressemblent, par la simple constatation que certains signes, corporels ou linguistiques, exprimaient pour ces hommes d'autrefois le plaisir ou la douleur, la joie ou la tristesse.

Ce n'est que par un « oubli » temporel, mieux, un double oubli, objet de notre chapitre *Éloquence et projection*, qu'une multiplication des débordements causaux sera possible, un peu à la façon du rêve. L'imagination serait alors en mesure de maîtriser la relation causale grâce à une emprise sur le temps, traduite par la prolifération de symétries entre les objets. La portée d'un tel ascendant sur le temps, pour la compréhension de notre objet, à savoir le statut de l'éloquence dans la philosophie de Hume, légitimera un examen accompli du temps et de l'espace dans notre cinquième chapitre.

De là, l'éloquence pourra être définie comme un processus initial d'infléchissement de l'esprit (ou imagination) vers lui-même et, par extension, d'autonomisation, à partir du moment où il prend conscience de ce qui existe en lui en puissance, comme le pouvoir de légiférer momentanément sur l'espace et le temps. À quelques échelons près, c'est également ce qui se produit dans la science de la nature humaine : à l'instar de l'éloquence, la science de l'homme se détermine comme un retournement de l'esprit (ou imagination) vers lui-même, au sens où il prendrait conscience, en lui, d'un pouvoir d'engendrer des existences que, dans la vie ordinaire, nous imputons à la nature ou à Dieu. Au fil du chapitre *Science, imagination et autonomie*, nous tenterons d'établir que, progressivement, l'objectivité de la nature laisse place à un savoir ayant

pour objet l'imagination, ou les produits de l'imagination elle-même. Par là, la capacité de l'imagination à connaître sa propre constitution et à devenir autonome sera susceptible de se parfaire.

Les découvertes de la science de l'homme au sujet de la divinité, dans l'*Histoire naturelle de la religion*, sont l'un des signes les plus concrets de cette autonomie « consommée ». Dieu est le produit d'un mécanisme de personnification imaginative, les hommes ayant une tendance à transférer à n'importe quel objet les qualités dont ils ont une conscience intime. Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, il apparaît que Dieu est enfanté par une analogie illégitime de l'imagination, établie entre les choses qui proviennent de l'action humaine et celles de la nature. Les phénomènes naturels, ainsi, sont censés procéder de la volonté divine, démarche imaginative qui comporte une disproportion dans la causalité, étant donné que les effets, sécheresse ou humidité du climat, cyclones ou séismes, se trouvent ramenés à une cause rationnelle et toute-puissante qui ne ressemble à rien de ce qui tombe sous l'expérience.

L'ensemble de l'œuvre de Hume nous donne à voir un caprice de l'imagination : celle-ci prend ses créations (les idées de Dieu, d'âme, de substance, matière, espace et temps) pour des réalités, auxquelles elle se soumet, au risque d'engendrer la souffrance au lieu du soulagement.

La science humienne de l'homme pourrait être définie comme chronologie d'une dynamique imaginative. Pas de sujet, pas de monde qui doive être exploré et interrogé par l'expérimentation. Les multiples compositions des impressions et des idées dans l'imagination en seront les seuls éléments de base. Le principe de réalité et la notion d'expérience étant eux aussi constitués par l'imagination, les axiomes de cette science découleront du besoin d'autorégulation de l'imagination sur elle-même.

Si cette science est un savoir bâti sur le plan de l'imagination, il sera naturel pour elle d'acquiescer aux exigences de cette faculté. Lorsque la philosophie humienne prescrit la prévoyance et le scepticisme par exemple, elle est en accord avec les déterminations

circonspectes d'une imagination que l'on appellera comparative, puisque le doute ou la suspension du jugement ne se ramènent pas aux injonctions d'un intellect pur, mais aux demandes de l'imagination elle-même. Lorsqu'elle préconise inversement l'immodération, par une conception plus intense des idées, comme lorsque l'application du philosophe s'abandonne aux déterminations faciles de l'imagination, la science de la nature humaine se livre de même aux propositions de l'imagination déterminée, joignant la détente à la prudence.

La science étant ainsi constituée, le but du scientifique sera de se pencher sur l'imagination, en tentant de découvrir, examiner et comprendre ses mouvements, pour apprendre, par l'observation précise, qu'elle est régie par un principe de plaisir, et déchiffrer comment, progressivement, à partir d'un ensemble complexe d'impressions et d'idées, elle sera capable de constituer également un principe de réalité, tout en étant encline à mettre ses créations au compte d'un monde qui lui échappe et ne se confond pas avec elle.

Enfin, il appartiendra au scientifique de la nature humaine d'exposer ouvertement ses conclusions à la partie éclairée et circonspecte de l'humanité, puisqu'aux yeux de la plupart des hommes, tant par son obscurité que par son incitation à un désenchantement du monde, cette science s'avèrera désagréable, en dépit de l'effort humien pour la présenter comme un divertissement, noble et salutaire, mais divertissement tout de même²⁶.

Cette complexité et subtilité de la science peuvent être constatées, même si l'un des éléments de la philosophie, les impressions, frappent l'esprit, de même que les idées vivifiées, celles auxquelles l'on croit, touchent l'âme de plein fouet. Sur ce sujet, Potkay avance même que la théorie humienne ayant trait à l'intensité des perceptions reflète les effets que la performance de Démosthène avait sur son audience grecque²⁷. À en croire Potkay, Hume finit

²⁶ Box, M. A., *The suasive Art of David Hume*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, p. 53.

²⁷ Potkay, A., *The fate of eloquence in the age of David Hume*, Cornell University Press, New York, 1994, p. 185.

par désirer que ses propositions ne soient pas uniquement décodées rationnellement, mais savourées par l'intellect, puisque le but de sa philosophie est d'engager ses lecteurs dans la science de l'homme²⁸, et que la vivacité est un des éléments fondamentaux de sa science de la nature humaine.

En tout état de cause, l'esprit s'engage à cœur joie par l'éloquence. La préface du *Traité* est sur ce point révélatrice. L'adhésion du public aux exhortations des prêcheurs, écrivains et orateurs publics n'est pas imposée, tant s'en faut ; elle est volontaire et plaisante, en contraste avec l'appel abstrait du scientifique de la nature humaine, destiné à embrigader peu de partisans, nonobstant son programme de réorienter les investigations philosophiques, de sujets inféconds et stériles, comme l'effort de prouver que nous sommes à tout moment intimement conscients d'un moi qui conserverait sa simplicité et son identité tout au long de nos vies, vers des questions pertinentes, telles l'investigation des causes qui nous font croire à l'existence des corps, ou la recherche de l'impression qui correspondrait à notre idée de nécessité, au lieu de supposer que l'efficacité des causes résiderait dans les objets ou la divinité.

Partant, la philosophie sera indispensable à l'autonomie de l'esprit, dans la mesure où elle prendra l'imagination pour point de départ de n'importe quelle connaissance :

There is no question of importance, whose decision is not compriz'd in the science of man; and there is none, which can be decided with any certainty, before we become acquainted with that science²⁹.

En dernière analyse, si, comme on a pu le constater, les appels de la science ne touchent qu'un petit nombre d'esprits, alors que ceux de l'éloquence atteignent tout un chacun, et si l'on tient la philosophie pour un savoir critique ou une dénonciation des égarements de l'imagination, faisant proliférer des existences au nom d'une prétendue opération de causes

²⁸ Potkay, op. cit. p. 55.

²⁹ THN, préface, p. XVI.

externes, on pourra envisager, à titre d'hypothèse, que l'éloquence, en tant qu'activité délibérée et distrayante de « connaissance de soi de l'imagination » (puisque celle-ci se replie sur elle-même lorsqu'elle se représente doublement des existences possibles), quitte son statut de pratique risquée et hasardeuse, pour se faire la garante d'une propédeutique scientifique, c'est-à-dire d'une discipline d'initiation à la science de l'homme, où l'imagination soit reconnue comme faculté constitutive du réel.

Mais la nature d'une telle discipline est loin d'être simple. L'éloquence sera doublement propédeutique : premièrement, par un double maniement de la cadence temporelle et une double manipulation de l'arrangement de points qui constitue l'espace, et deuxièmement, par le fait qu'elle mettra en mouvement une démarche de déni d'un moi jouissant d'un privilège en matière de connaissance. Si l'on entend confirmer cela, il s'agira d'observer l'échange indifférencié de sentiments entre éloquent et public, objet des chapitres *Éloquence et projection*, puis *Éloquence et propédeutique*.

En somme, l'éloquence, par l'abolition identitaire qui se produit dans la sympathie, est à même de nous projeter dans une dénégation du moi, et ainsi, de nous faire franchir un pas supplémentaire vers l'autonomie de l'esprit, le premier étant la manipulation momentanée de l'espace et du temps.

Chapitre I

L'imagination

Introduction

Les commentateurs de Hume s'accordent habituellement sur l'originalité du penseur écossais, originalité incarnée dans les critiques du philosophe au rationalisme et à l'empirisme modernes. Dans les grandes lignes, l'innovation de la philosophie humienne résiderait dans ses critiques envers l'induction et à la conception d'une nécessité objective de nature causale, que celle-ci se trouve dans les causes elles-mêmes, la matière, les corps, ou bien en Dieu.

Étant donné que, chez Hume, la considération de ces thèmes conduit obligatoirement et directement à l'examen de l'imagination, il va de soi, pour les spécialistes, que la définition de cette faculté par le philosophe diffère à beaucoup d'égards de sa description chez d'autres modernes. Parmi les singularités de la doctrine humienne, face à celles de Descartes, Malebranche, Locke ou Berkeley, on peut compter la thèse que la raison, ainsi que les sens et la mémoire, se constituent à partir de l'imagination¹.

Tout en tenant pour vraie l'originalité de l'imagination humienne dans la philosophie, force est de reconnaître qu'avant de plaider pour sa nouveauté, il convient de se pencher sur les principales définitions de l'imagination chez les modernes.

¹ THN, p. 265.

L'imagination cartésienne

Dans les *Méditations métaphysiques*, après avoir défini l'imagination comme une application de la faculté qui connaît par le corps lui étant intimement présent², Descartes la distingue aussitôt de l'intellection. À la différence de l'intellect, qui appartient nécessairement à l'essence de l'esprit et est une faculté purement cognitive, capable de concevoir une figure à mille côtés sans faire appel à des images, l'imagination n'est aucunement nécessaire à la chose qui pense, et ne concerne l'homme qu'en tant que composé de corps et d'âme. L'acte d'imaginer implique nécessairement le recours aux images et, parmi les matériaux ou idées de l'imagination, il en existe de deux types : celles qui dérivent des sensations et celles qui peuvent être composées d'un mélange varié des premières, donc les idées forgées au gré de volontés capricieuses, telles qu'une montagne d'or, des figures mythologiques, etc.

Qui plus est, les idées des choses sensibles peuvent dans plusieurs cas se révéler trompeuses, quand, par exemple, l'idée d'une tour ou d'une statue observées de loin est constituée par l'imagination selon une configuration déterminée, et que leur image change considérablement après une observation ultérieure de ces objets à petite distance³. De même, en ce qui concerne les passions de l'âme, les idées que l'imagination nous présente des choses peuvent induire l'esprit à l'erreur et l'entraîner à poursuivre inconsidérément un objet de passion. Dans de telles circonstances, il sera nécessaire dans une certaine mesure que l'imagination soit contrôlée et maîtrisée par l'intellect, comme c'est le cas pour nos réflexes proprement physiologiques.

Toutefois, au-delà de la différenciation ontologique entre intellect et imagination, et de l'insistance cartésienne à déterminer la dernière comme un mode confus de penser ou une

² Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, Vrin, Paris, 1976, p. 51.

³ Ibid. p. 55.

source potentielle d'erreurs, le statut de l'imagination chez Descartes réserve quelques surprises. Outre que la faculté s'avère un outil non négligeable, dans la sixième des *Méditations métaphysiques*, pour nous assurer de l'existence du monde et des corps, l'imagination cartésienne se présente, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, comme un auxiliaire indispensable de l'intellect dans sa perception de la nature corporelle des objets de la mathématique⁴. Constatation heureuse, d'autant qu'en dehors du le profil imaginaire dressé dans les *Règles*, le portrait de l'imagination des *Méditations* ne semble apporter aucun changement significatif aux définitions médiévales, y compris la caractérisation augustinienne.

Dans la quatorzième des vingt-et-une règles qui permettent à l'esprit de porter des jugements solides, le secours de l'imagination est de nature comparative. Au lieu d'offrir tout bonnement à la conscience une représentation des objets en images, ou de les rendre présents à l'esprit par un ensemble d'idées sans ordre, l'imagination établira des comparaisons parmi les idées de figures et de formes déjà perçues, pour en déduire des images de figures encore jamais perçues, à l'instar d'un sujet qui connaît les couleurs principales par l'expérience et parvient à se former, par la ressemblance, l'image d'une couleur intermédiaire qu'il n'a jamais vue⁵.

De la même façon, l'imagination pourra proposer à l'entendement une idée commune, telle que la grandeur ou l'étendue, qui sera constituée à partir d'une série de confrontations entre des objets simples comme un triangle, un carré ou un cercle pour l'idée de grandeur, ou d'une multitude d'objets aux couleurs, dimensions et quantités diversifiées, pour l'idée d'étendue⁶. Toutefois, malgré le caractère novateur des *Règles*, il est important de signaler que les comparaisons imaginatives ne sont pas désignées par Descartes dans les *Méditations* comme de vrais raisonnements. En fin de compte, l'imagination chez Descartes reste une faculté auxiliaire

⁴ Descartes, R., *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et notes par J. Sirven, Vrin, Paris, 2003, p. 106; 112.

⁵ Ibid., p.107.

⁶ Descartes, R., op. cit., 2003, p. 122.

de l'entendement, fût-elle une faculté subsidiaire importante, le philosophe préférant garder sa terminologie rationnelle pour l'ensemble des idées invoquées par l'intuition intellectuelle, telles les idées innées.

L'ambiguïté dans le choix des termes : l'imagination chez Berkeley

Toujours dans le contexte du XVII^e siècle, Berkeley définit l'imagination comme le pouvoir de faire des idées et de s'en défaire, ou comme faculté qui représente les choses sensibles⁷. À en croire Berkeley, l'imagination désigne l'esprit en tant qu'il est actif, mieux, elle est la capacité d'une substance simple, inétendue et indivisible d'éveiller des idées à son gré. Comme chez Descartes, les idées de l'imagination tireraient leur origine des sens. Cependant, la ressemblance entre les philosophes ne va pas plus loin, puisque l'immatérialisme de Berkeley le conduit à prôner une équivalence ontologique entre les idées des sens et celles de l'imagination.

Il y aurait une continuité entre les champs perceptif et imaginaire, et les seuls critères pour distinguer les deux seraient ceux de la vivacité, de la stabilité et de la cohérence, les idées des sens étant plus vives, plus stables et plus distinctes que celles de l'imagination⁸. Cela viendra du fait que les premières sont causées par la volonté de Dieu, alors que les secondes sont produites par la volonté humaine. Mais Berkeley soutiendra que la perception des idées divines requiert aussi une certaine représentation, ou une mise en image de ces idées, tout comme les représentations de notre imagination.

En plus de promouvoir une certaine uniformité entre les deux genres d'idées, l'immatérialisme favoriserait une imprécision quant aux attributions de la faculté dans le

⁷ Berkeley, G., *Principles of human knowledge*, Oxford, New York, 1999, p. 37.

⁸ Berkeley, op. cit., p. 122.

système berkeleyen, du fait que le philosophe, dans les *Principes de la connaissance humaine*, permute par endroits les termes imagination (« *imagination* »), esprit (« *mind* ») et entendement (« *understanding* »)⁹. En vérité, il semble que Berkeley préfère employer « *mind* » pour une action ou une activité mentale, dans la mesure où l'esprit a recours à la volonté en tant qu'agent libre, tandis que l'usage d'« *imagination* » se restreint purement à l'acte passif de se représenter des images. Berkeley, dans les *Principes*, fait littéralement appel au concept d'imagination, sans mentionner « *mind* », lorsqu'il distingue les idées¹⁰, en évoquant le pouvoir qu'a l'auteur de la nature de les imprimer dans l'esprit humain et la disposition de ce dernier à se former des idées, en les faisant et les défaisant, encore que dans l'introduction, le philosophe se serve uniquement de « *mind* ».

Sur ce point, une attention redoublée aux contenus de l'introduction peut offrir une réponse, au moins partiellement satisfaisante : la cible de l'avant-propos des *Principes* berkeleyens est la critique de la théorie des idées abstraites. Ainsi, dès l'instant où Berkeley met en avant son attaque de l'abstraction, il n'est nullement question de la disposition de l'esprit à éveiller, former ou concevoir des idées, mais plutôt d'une activité mentale comparative, activité qui justifierait aux yeux de Berkeley l'emploi de « *mind* » au lieu d'imagination. Cela étant, si on laisse de côté le glissement dans l'utilisation des termes « *imagination* », « *mind* » et « *understanding* », il est juste de dire que Berkeley s'en tient à la définition prédominante de l'imagination comme faculté évocatrice d'images provenant des perceptions des sens, et qu'il n'apporte aucune contribution significative sur le sujet.

⁹ Ibid., p. 35-37.

¹⁰ Ibid., p. 37.

Au terme de cette enquête sur les caractérisations de l'imagination, il vaut la peine d'en rapporter les traits les plus marquants :

1. L'imagination comme reproductrice d'entités fictives.
2. L'imagination comme rappel des perceptions par l'entremise d'images.
3. La faculté porteuse de sensations affaiblies.
4. Une application de la faculté cognitive au corps.
5. Une faculté cognitive de comparaison.
6. La représentation d'images qui ressemblent à la réalité, mais qui ne lui sont pas exactement fidèles.

En respectant les particularités propres à chaque auteur, singularités qui risquent parfois de rendre la comparaison téméraire et laborieuse, il est possible d'affirmer que la nature de l'imagination humienne est plus ou moins tributaire des définitions citées.

L'imagination dans la philosophie de Hume : entrée en matière

On trouve la première référence à l'imagination dans le *Traité de la nature humaine*, dans la section *Des idées de la mémoire et de l'imagination*. Il s'agit d'une mention référant à l'acte d'imaginer, et qui présente l'un des traits les plus saillants de cette faculté, celui de restituer notre univers d'impressions au moyen d'idées, restitution imagée d'ailleurs amplement partagée par les auteurs considérés précédemment. À ce propos, la philosophie humienne n'apporterait en apparence aucune singularité.

La conception humienne de l'imagination comme reproductrice de perceptions précédentes, dans le sillage des définitions analysées, semble aller de soi, si l'on ne prête pas attention aux contenus des sections qui précèdent celle concernant la nature des idées de la mémoire et de l'imagination, ou plutôt si l'on néglige, en elles, de considérer le sens inhabituel

que le philosophe donne au concept d'impression, et même à celui d'idée, et l'on risque de manquer ses intentions.

Certes, si le rôle-clef de l'imagination chez Hume est de reproduire le contenu des impressions moyennant des idées (images), celles-ci renvoyant toujours à des impressions qui leur sont antérieures, cette correspondance entre impressions et idées dans le *Traité* ne suivra pas les sentiers battus, du moins pour ce qui est de leur nature. D'emblée, Hume ne posera pas ce synchronisme sur le fond d'une conception de la nature des impressions comme éléments appartenant à un sujet, c'est-à-dire un individu pourvu de sens dont les impressions seraient l'indice d'une extériorité qui lui échappe, impressions qui en d'autres termes renverraient à l'existence d'objets indépendants. Quant aux idées, celles-ci ne consisteront plus en des « portraits », d'autant que ces descriptions ne se rapportent pas aux représentations d'un esprit. Hume semblerait bel et bien nous mener vers une acception non psychologique de l'expérience, où celle-ci se présente plutôt en qualité d'expérience primitive ou immédiate¹¹. Donald Livingston, dans son œuvre *Hume's Philosophy of Common Life*, soutient que l'indice le plus probant du refus humien de rendre compte de la nature des impressions et des idées à partir d'une conception psychologique et représentationnelle de l'expérience se trouverait dans la première note de bas de page du *Traité*. Citons-la en intégralité :

I here make use of these terms, impression and idea, in a sense different from what is usual, and I hope this liberty will be allowed me. Perhaps I rather restore the word, idea, to its original sense, from which Mr Locke had perverted it, in making it stand for all our perceptions. By the term of impression, I would not be understood to express the manner, in which our lively perceptions are produced in the soul, but merely the perceptions themselves; for which there is no particular name either in English or any other language, that I know of¹².

¹¹ Sur ce point, nous sommes redevable aux thèses de Michel Malherbe, dans son œuvre *La philosophie empiriste de David Hume*. Néanmoins, il faut apporter la nuance que cette thèse sur l'origine non psychologique des perceptions n'est tenable que si elle est acceptée intégralement, c'est-à-dire étendue à tout le système de Hume.

¹² THN, p. 2.

C'est en ce sens que l'on peut dire que Hume bat en brèche l'empirisme représentatif. Locke a faussé la signification des mots, puisque les impressions ne sont pas produites dans l'âme par suite du contact d'un sujet avec des objets. Ainsi, l'impression, autant que l'idée, perdent toute référence à des critères d'extériorité-intériorité. Pour ce qui est de l'impression, le repère de l'extériorité s'efface dans la mesure où la sensation cesse d'être le signe de l'existence de la matière et de ses qualités primaires. Quant à l'idée, son sceau représentationnel privé, propre à l'esprit, qu'il s'agisse d'une idée claire de l'intellect cartésien ou d'une représentation de sensations, est ruiné de fond en comble du moment qu'il n'y a pas de sujet auquel une idée puisse être inhérente. En ce qui concerne l'extériorité, l'idée est tout aussi indigente, d'autant qu'il serait insensé de submerger l'impression censée en être la cause dans le référentiel de l'extériorité.

Ce renversement dans la conception de l'empirisme moderne, qui impliquera une modification de la façon d'envisager la conformation de notre expérience, attestée par le changement de signification des termes *impression* et *idée* au commencement du *Traité*, retentira de la même façon sur la conception humienne de l'imagination. Partant, avant de commencer à poursuivre l'ordre des matières dans le *Traité*, telles que Hume nous les présente, et de s'adonner à l'examen direct de l'imagination dans l'œuvre, il sera opportun de mieux considérer le sujet, d'autant que celui-ci n'est pas explicitement développé par l'auteur, mais s'avère une conséquence naturelle des thèses adoptées dans la section *Des origines des idées*.

Reconsidérons la question. Si l'impression relève entièrement du champ du primitif et de l'irreprésentable, si elle n'exprime pas la manière dont nos perceptions vives seraient produites dans l'âme, mais simplement les perceptions elles-mêmes¹³, et qu'il en est presque de même pour l'idée, à partir du moment où elle n'a de qualité représentative qu'en tant que mise en

¹³ THN, p. 2.

image d'impressions primitives, la nature de l'imagination n'en subit pas moins des variations considérables.

Il ne faut pas considérer l'imagination à travers le prisme de l'appartenance à un esprit. De plus, elle n'est pas un instrument qui permettrait à celui-ci d'aller « à la rencontre » du monde matériel par l'intermédiaire de ses représentations : les idées. De même que l'impression n'est pas indice d'autre chose, l'imagination n'est pas présomption de quelque esprit porteur de représentations. Si malgré tout l'imagination se montre soumise à l'impression, c'est dans la mesure où celle-ci incarne l'expression de l'insurmontable pour la première, rien de plus¹⁴.

Cela étant, une chose inouïe advient en effet dans la théorie humienne de l'imagination par le simple fait que le philosophe choisit un empirisme qui ne laisse aucune place à la représentation, c'est-à-dire à une caractérisation déterminée des impressions, voire des matériaux de l'imagination, les idées — sauf si celles-ci sont vues comme des illustrations des phénomènes indescriptibles que sont les impressions, et non comme des photographies de sensations périmées qui feraient écho à un esprit, ou à la limite à des objets¹⁵. Tenant compte de ces postulats fondamentaux¹⁶, passons à la considération textuelle de ces questions dans le *Traité*.

Les matériaux et la nature de l'imagination sont définis, après la référence au verbe *imaginer*, dans le cadre d'une double opposition à la mémoire : en premier lieu, la vivacité qui singularise les idées de la seconde ne peut être dupliquée par la première. En second lieu,

¹⁴ Force est de constater que, quelque « provenance » qu'on veuille donner à l'imagination, le décryptage du *Traité* ne fournit aucune réponse à ce sujet. En réalité, des questions portant sur les « causes », que ce soit de l'imagination ou de n'importe quel autre concept, ne semblent jamais se présenter comme un authentique problème pour Hume tout au long de son système. À ce sujet, voir Malherbe, M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, Paris, 1984.

¹⁵ On pourra constater par la suite qu'il appartient également à l'imagination d'outrepasser ce qui est naturel à l'impression et ce qui en provient, l'imagination allant jusqu'à produire un type d'impressions. De toute manière, l'engagement primordial de l'imagination face aux impressions doit persister comme condition *sine qua non* de sa nature.

¹⁶ Principes qui restent toujours sous-entendus et ne peuvent être réperés qu'à partir d'indices ponctuels dans le courant du *Traité*.

l'imagination, à l'opposé de la mémoire, est de nature à intervertir ses idées sans aucun égard pour l'ordre et la forme fixe exhibés par la mémoire. C'est cette liberté primordiale de l'imagination qui la singularise face à la mémoire, aux sens ou à l'entendement, et qui jouera un rôle capital dans le système humien.

Ce trait fondamental est suivi du principe suivant : toutes les fois que l'imagination découvre la moindre différence entre deux idées, elle peut aisément opérer une séparation¹⁷. Ainsi, l'autonomie imaginative paraît s'élargir encore plus, étant donné qu'il ne s'agit pas de la scission de différences considérables, modérées, voire petites parmi les idées : il suffit d'une infime dissimilitude pour que de multiples désagrégations se produisent dans notre univers représentationnel.

Mais là n'est pas le dénouement de l'affaire. L'infinie marche de manœuvre de l'imagination en matière de transposition et division de ses idées, à la moindre dissemblance, s'associe à un autre postulat de la science de la nature humaine, celui qui affirme la détention imaginative des règles du possible. Ce postulat est exprimé dans la maxime selon laquelle tout ce que l'esprit perçoit clairement comporte l'idée d'une existence ; en d'autres termes, quoi que l'on imagine, tout ce dont on est en mesure de former une idée distincte est possible.

Whatever the mind clearly conceives includes the idea of possible existence, or in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible. We can form the idea of a gold mountain, and from thence conclude that such a mountain may actually exist. We can form no idea of a mountain without a valley, and therefore regard it as impossible¹⁸.

Axiome surprenant, puisqu'il paraît disjoindre un postulat foncier de la philosophie-science de la nature humaine, posé dès la préface du *Traité*, celui qui soutient l'antériorité des impressions sur les idées, c'est-à-dire la postériorité causale des secondes par rapport aux premières, et maintient que toutes nos idées sont, en fin de compte, dérivées d'impressions.

¹⁷ THN, p.10.

¹⁸ THN, p. 32.

Dans la section I du *Traité*, Hume fera de l'impression la garantie de l'infaillibilité de l'idée. Alors que les idées ont un caractère représentationnel, les impressions se passent de la reproduction, du « portrait ». Elles sont des éléments originaux, ou des existences primitives qui se soustraient à toute définition et surviennent dans la sphère du sentir, sphère ayant une primauté « ontologique », pour ainsi dire, sur celle du penser. Qui plus est, les impressions font toujours irruption dans la vive immédiateté du présent, alors que les idées renvoient à tout ce qui était autrefois impression et reste dorénavant dans le champ dépassé de la représentabilité.

En tout état de cause, hormis cette prémisse élémentaire de l'antécédence de l'impression sur l'idée, Hume ébauche les principes de réaménagement illimité et de division parmi les idées, de même que le postulat selon lequel absolument tout ce que l'on peut imaginer est possible, sur l'imagination. Si l'on s'en tient à ces trois maximes et que l'on poursuit avec cohérence l'argumentation humienne, tout se passe comme si la nature imaginative dictait les postulats fondamentaux de l'objet de la nouvelle philosophie ou science de l'homme que le philosophe nous propose dans le *Traité*.

Concernant la nature du quatrième postulat évoqué par Hume¹⁹, s'il paraît à nouveau nous faire sortir de l'univers imaginaire, comme ce fut le cas avec la nécessité pour chaque image d'avoir un rapport à une impression originale, il n'en semble pas moins scinder la liberté originelle octroyée à l'imagination. Il en est pourtant autrement.

Incontestablement, Hume évoque l'influence de trois principes qui produisent une association entre les idées dans l'imagination, et ceux-ci n'appartiennent pas à la faculté, l'imagination étant plutôt influencée par eux. Ces principes la guideront dans ses mouvements erratiques et feront qu'une idée appelle naturellement une autre. À en croire Hume, ressemblance, contiguïté et causalité occuperont la place de l'agencement inébranlable des

¹⁹ Cité juste après les réflexions de Hume sur le pouvoir imaginaire de séparer des idées distinctes (THN, p. 10).

idées qui s'opère dans la mémoire, et assureront une sorte d'attraction naturelle parmi elles au sein de l'imagination. Néanmoins, comme pour les impressions, Hume refuse d'examiner les causes ou les sources de ces principes, pour les placer dans l'ordre des éléments originaires dont l'analyse échappe à la science de la nature humaine. Il est primordial de rechercher dans quelle mesure ce refus du scientifique de la nature humaine est déterminé par l'imagination elle-même.

Avançons l'hypothèse suivante : lorsque Hume s'abstient de considérer les causes des impressions et des principes associatifs en prétendant que leur étude ne relève pas de la science de la nature humaine, il convient d'interpréter cette non-appartenance par le fait que ceux-ci ne sont pas propres à (ou tombent hors des limites de) l'imagination. Cela revient à dire que tout ce qui n'est pas un effet des mouvements et inflexions de l'imagination ne mérite pas d'être analysé par celui qui s'adonne à la philosophie de l'homme.

Ce refus d'entreprendre l'analyse est le signe le plus *notable* du démarquage humien aussi bien de la tradition empiriste-sensualiste Lockéenne-Berkeleyenne que du rationalisme de Descartes. En fait, si la philosophie nouvelle s'abstient de chercher à comprendre les fondements des impressions et des principes d'association d'idées, c'est moins parce que leur examen est impraticable, que par le fait qu'une telle étude est tout simplement dénuée de sens²⁰.

C'est peut-être en ce sens que la théorie de l'imagination de Hume fonde les sens, la mémoire et l'entendement sur l'imagination. En ceci particulièrement, elle est une riposte à la philosophie moderne, dans la mesure où l'empirisme de Locke et le rationalisme de Descartes et Malebranche hébergent en eux le réalisme et, par conséquent, le dogmatisme, accueillant Dieu ou toute autre entité, soit la matière, soit l'âme, comme principe objectif d'explication

²⁰ Hume ne cherche pas à dévoiler les causes des principes associatifs ou des mouvements de l'imagination, mais à en découvrir les constances, lois ou principes.

d'une réalité déterminée, en excluant l'imagination²¹. Nous sommes alors en présence du second indice de l'originalité de la théorie de l'imagination humienne, le premier ayant été décelé dans l'abandon de l'empirisme de la représentation, où l'imagination était porteuse d'idées appartenant à un sujet.

Les typologies de l'imagination

Si nous tenons ensemble la proposition primaire de la science que Hume nous propose, à savoir que toutes les idées dérivent d'impressions qui leur correspondent, ainsi que l'influence des trois principes d'association d'idées sur l'imagination, et que nous les intégrons à l'ensemble des pouvoirs que Hume accorde à l'imagination, c'est-à-dire la liberté de disposer librement de ses idées, de scinder deux représentations distinctes, et de concevoir tout ce qui est possible, nous sommes à même de déceler quatre expressions de l'imagination dans le *Traité* :

1- Imagination libre

1.2- Imagination déterminée

1.3- Imagination comparative (raison, jugement ou entendement)

1.4- Imagination capricieuse (fantaisie)

Au préalable, il vaut la peine de préciser que dans cette division, nous n'avons pas affaire à des imaginations distinctes, mais bien à trois expressions d'une seule et même faculté, à savoir l'imagination libre. En outre, chaque expression de cette imagination « première » et originale

²¹ Il n'est pas déraisonnable d'avancer que Hume bat en brèche les expressions philosophiques du réalisme, qu'il soit cartésien, malebranchien ou lockéen. Il en va de même pour le dogmatisme. Hume les refuse l'un et l'autre en raison du désintérêt du scientifique de la nature humaine à explorer toute notion ou concept dont le fondement ne pourrait être expliqué à partir de l'imagination. Le refus humien à scruter les principes de production des impressions de sensation et des principes associatifs en constituerait un bon exemple. En revanche, l'attention de la philosophie de l'homme envers les thèses qui posent la réalité objective des objets, de l'identité personnelle, de l'âme, de la substance ou de Dieu, dans les œuvres du philosophe écossais, où ces derniers sont critiqués et renvoyés aux fictions engendrées par l'imagination, témoignent de son intérêt à disséquer la nature de l'imagination et ses actions.

n'exclut pas les autres. Partant, il n'y a pas lieu de supposer qu'une espèce d'imagination précéderait ou succéderait à une autre, que l'une se produirait « avant » ou « après », à l'instar des degrés d'une sorte de chaîne d'évolution imaginative, où les mouvements comparatifs, par exemple, occuperaient la cime de la pyramide et les capricieux seraient condamnés à demeurer à la base. Dans le système humien, une manifestation peut précéder ou remplacer ou n'importe quelle autre — elles sont successives en ce sens.

Imagination et liberté

L'imagination libre vient coïncider avec le fond de l'imagination elle-même, mieux, avec ce qui la singularise vis-à-vis des impressions et des idées de la mémoire : le pouvoir de s'affranchir ou de manœuvrer ses matériaux « quand bon lui semblera ». En fait, il y a une évolution dans la présentation des matières dans la section *Des idées de la mémoire et de l'imagination*, qui nous permet d'avancer que, indépendamment de toute expression d'imagination possible, c'est la liberté qui singularise cette faculté. Hume, avant de poser l'indétermination imaginative dans le quatrième paragraphe, citait déjà au deuxième paragraphe la tendance de la faculté à ne pas se plier à la disposition irrévocable des impressions de sensation.

Au demeurant, cette position transgressive²² marquera la deuxième dissimilitude de l'imagination face à la mémoire :

There is another difference betwixt these two kinds of ideas, which is no less evident, namely that tho'neither the ideas of the memory nor imagination, neither the lively nor faint ideas can make their appearance in the mind, unless their correspondent impressions have gone before to prepare the way for them, yet the imagination is not restrained to the

²² Cette particularité ne caractérise pas exclusivement l'imagination humienne. On peut la déceler, avec ses répercussions, parmi les conceptions de l'imagination répertoriées dans la philosophie moderne, plus précisément, celle qui caractérise la faculté comme productrice d'entités fictives, et celle qui la comprend à partir de la représentation d'images peu fidèles à une réalité déterminée.

*same order and form with the original impressions; while the memory is in a manner tied down in that respect*²³.

À la suite seulement de cette reconnaissance de l'infidélité imaginative envers les impressions, Hume nous présente le principe de liberté proprement dit. Ce n'est que postérieurement que la prédisposition de l'imagination capricieuse à jeter le trouble dans l'ordre de la nature se fera jour. Ainsi la liberté imaginative préfigure-t-elle, en quelque sorte, ses étapes postérieures. Ce n'est pas parce que l'imagination est capable de saccager l'univers discipliné de la mémoire qu'elle est libre, tant s'en faut. C'est bien plutôt parce que l'imagination est libre qu'elle se détache des impressions et représentations de la mémoire, et peut assumer des formes particulières, c'est-à-dire être en mesure de s'exprimer en tant qu'imagination capricieuse, comparative ou déterminée.

Pour cette raison, les productions de l'imagination capricieuse ne doivent pas être confondues avec la liberté de l'imagination elle-même : le lecteur de Hume pourrait aisément, par le seul fait que les deux surviennent dans le même paragraphe, les assimiler et tenir l'autonomie de l'imagination primitive pour l'élan aveugle ou volontaire à bouleverser la nature, comme dans le cas particulier où l'écrivain crée des êtres fabuleux et leur donne vie dans ses poèmes ou romans, ou lorsqu'un individu est pris de folie. Encore une fois, pour ce qui est de la liberté, l'enchaînement de la section III²⁴ est on ne peut plus éclairant : la fusion-démembrement des idées découle de la liberté primitive de l'imagination. De la fusion-démembrement, on s'achemine vers la détermination imposée par les principes d'association, à la section IV, jusqu'aux relations philosophiques, qui s'expliquent par des activités imaginatives de comparaison, à la section V.

²³ THN, p. 9.

²⁴ « *Des idées de la mémoire et de l'imagination* ».

Enfin, la référence faite au « cœur » même de l'imagination, à la suite précisément de la remarque sur l'hétérogénéité des idées de l'imagination et de la mémoire, permet d'élucider sa nature. À quelques détails près, la même disposition thématique se dessine dans *l'Enquête sur l'entendement humain* : les perceptions, impressions ou idées, sont divisées en deux espèces, selon leur degré de vivacité. Les idées sont les représentations affaiblies des impressions dans l'esprit, et sont censées leur correspondre. La liberté sans bornes de la pensée s'impose alors sur la sensation, identifiée à la nature et à la réalité, bien que la pensée soit en dernier ressort confinée à un réalisme supposé des impressions²⁵.

Nothing, at first view, may seem more unbounded than the thought of man, which not only escapes all human power and authority, but is not even restrained within the limits of nature and reality [...] And while the body is confined to one planet, along which it creeps with pain and difficulty; the thought can in an instant transport us into the most distant regions of the universe; or even beyond the universe, into the unbounded chaos, where nature is supposed to lie in total confusion. What never was seen, or heard of, may yet be conceived; nor is anything beyond the power of thought, except²⁶.

Quant aux trois sortes d'imagination, symbolisées par les activités capricieuses, déterminées et comparatives, elles se justifient si l'on suit pas à pas toutes les conséquences de la thèse humienne concernant l'imprécision dans l'emploi du concept d'imagination par la (fausse) philosophie, qui confond deux conceptions différentes, et si l'on adopte un unique sens de la faculté, sans recourir à la conception d'une raison ou d'un entendement purs²⁷.

L'imagination déterminée, par exemple, est une expression imaginative qui entre en jeu lorsque la faculté est sous l'empreinte des principes d'association. L'imagination comparative, en revanche, fera irruption chaque fois que l'on jugera approprié de comparer deux ou plusieurs

²⁵ EHU, p. 96-97.

²⁶ Ibid., p. 97.

²⁷ « *It appears that the word, imagination, is only used in two different senses; and tho' nothing be more contrary to true philosophy, than this inaccuracy, yet in the following reasoning's I have often been obliged to fall into it. When I oppose the imagination to the memory, I mean the faculty, by which we form our fainter ideas. When I oppose it to reason, I mean the same faculty, excluding only our demonstrative and probable reasoning's. When I oppose it to neither, it's indifferent whether it be taken in the larger or more limited sense, or at least the context will sufficiently explain the meaning.* » (THN, p. 118)

idées, que celles-ci se présentent arbitrairement, ou que la comparaison survienne dans le cadre de la démonstration ou de l'expérience. Quant à l'imagination capricieuse, comme on l'a vu auparavant, il s'agit encore d'un mouvement circonstanciel.

Imagination et plasticité

Les effets proprement dits des trois « strates » de l'imagination humienne sont très divers et complexes. Il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse afin de souligner que l'épithète « plastique » s'applique tout à fait à l'imagination humienne. Cette faculté semble être, avant tout, malléable, souple, flexible. Il faudrait se garder néanmoins d'interpréter le terme *plastique* exclusivement au sens de ce qui peut se déformer sous l'action d'une force extérieure, en conservant sa nouvelle forme même lorsque celle-ci a cessé²⁸. Il faudrait s'en référer plutôt à une autre acception dynamique du mot, le pouvoir de donner des formes²⁹. L'imagination serait donc simultanément capable de s'imprimer à soi-même des formes, de les transformer et de conserver ces transformations, le cas échéant, lorsque son activité de modeluse de formes s'interrompt. Les trois facettes de l'imagination, inventoriées ci-dessus à partir d'une conception primaire de la faculté, offriraient finalement l'exemple le plus flagrant d'un ensemble de formes assumées par l'imagination plastique dispersées dans la philosophie de Hume.

Plasticité et interconnexion : imagination, fantaisie, raison et entendement

La plasticité de l'imagination retentit également dans le penchant de la philosophie de Hume à assimiler l'imagination aussi bien à la fantaisie et à la raison qu'à l'entendement, du

²⁸ Cf. Le nouveau Petit Robert (Robert, P., *Dictionnaires Le Robert*, Paris, 1996, p. 1695).

²⁹ *Ibid.*, p. 1695.

fait que le philosophe, à quelques reprises, permute avec désinvolture les concepts et finit par ne présenter à son lecteur aucune dissociation vraiment convaincante des facultés, si tant est qu'il le veuille vraiment³⁰. Le groupement des imaginations ébauché précédemment, dans la mesure où il met entre parenthèses les concepts de fantaisie, entendement et raison, prend bien en considération cette démarche humienne.

Dans la section finale du livre I, par exemple, l'entendement semble appartenir à un ensemble d'opérations de l'imagination : « *If the consideration of these instances makes us take a resolution to reject all the trivial suggestions of the fancy, and adhere to the understanding, that is, to the general and more established properties of the imagination*³¹. » Dans la même ligne, Hume avouera que l'entendement émane de l'imagination : « *The memory, senses, and understanding are, therefore, all of them founded on the imagination, or the vivacity of our ideas*³². » Mais, contre toute attente, l'entendement est censé opérer seul, au livre III, lorsque la nature nous fournit un remède pour juger de l'irrégularité et l'impertinence de nos passions, et que les pondérations de l'entendement nous font établir des conventions telles que la propriété, avec ses règles de stabilité, et le gouvernement³³, ou quand l'entendement corrige les apparences des sens et nous fait imaginer que deux objets font la même grandeur, quoique l'un se trouve à vingt pieds de distance et que l'autre à dix pieds³⁴, ou lorsque l'on condamne également une mauvaise action connue par l'histoire et celle accomplie aujourd'hui par son voisin, ou bien encore au moment où l'entendement règle le jugement sur les causes ou les

³⁰ On suppose que Hume parle d'imagination, raison et entendement davantage dans le but de suivre une tradition philosophique qu'en raison de quelque exigence manifeste interne à son système.

³¹ THN, p. 267.

³² Ibid., p. 265.

³³ Ibid., p. 489.

³⁴ THN, p. 632.

effets et que l'on apprend à distinguer les circonstances accidentelles des causes efficaces dans la production d'un phénomène³⁵.

De même, ce sera dans le cas de réflexions qui portent sur l'exploration, le choix ou la sélection de possibles que la raison, et non l'entendement, jouera de son autonomie devant l'imagination, par exemple lorsque la raison seconde les passions, en les instruisant des moyens suffisants pour atteindre un but déterminé³⁶, ou dans un cadre strictement comparatif, lorsque, par une distinction de raison, on sépare ce qui est inséparable aux yeux de l'imagination³⁷, ou bien lorsque l'on juge convenable de comparer deux idées qui se trouvent unies arbitrairement dans la fantaisie, et que l'on a affaire aux relations philosophiques³⁸.

Toutefois, à la longue, ces démarches de séparation trouveront leurs limites. Hume, à plusieurs moments, aura beau séparer l'imagination aussi bien de la raison que de l'entendement, son argumentation piétinera. De toute évidence, les contre-exemples à ce qui semblerait, dans une lecture légère ou tendancieuse, une catégorisation tranchée des facultés, vont éclipser les circonstances favorables à une démarcation incisive des catégories de l'esprit, démarcation qui formerait un paradoxe au sein de la philosophie de Hume. Par voie de conséquence, suivons ce que l'on peut appeler les « contre-argumentations » que Hume produira lui-même à l'égard d'une hypothétique doctrine de distinction stricte des facultés dans son système.

Dans l'analyse de la théorie des idées générales³⁹, Hume ne met en jeu que l'imagination lorsqu'il mentionne les actes de « suggérer », « passer en revue », « inspecter » et « comparer »,

³⁵ Ibid., p. 149.

³⁶ Ibid., p. 414; 416.

³⁷ Ibid., p. 25.

³⁸ Ibid., p. 13.

³⁹ THN, p. 20; 24.

par lesquels on établit des relations entre les idées et que l'on pioche, parmi elles, celles qui partagent certaines qualités et proportions pour « confectionner » les idées abstraites, alors qu'on s'attendrait naturellement, pour de tels actes, aux dispositions comparatives de la raison. De plus, la raison est définie comme un instinct merveilleux, également partagé par les hommes et les animaux⁴⁰, qui nous fait adapter des moyens à des fins, et naît de l'observation et de l'expérience, en nous faisant prévoir par inférence les conséquences de nos actions présentes, ainsi que la douleur ou le plaisir qui s'ensuivent, tandis qu'à de multiples reprises Hume met les activités instinctives au seul compte de l'imagination. De surcroît, le philosophe fait reposer un dispositif de réalité qu'il dénomme « système de l'entendement » sur l'expérience et la relation de cause à effet⁴¹, éléments qui, en dernière instance, ne peuvent être expliqués qu'à l'aide de mouvements instinctifs de l'imagination.

En ce qui concerne l'imagination et la fantaisie, celle-ci est la seule que Hume discrimine plus précisément⁴². La fantaisie se fait jour, et non l'imagination, lorsque l'on se trouve en présence d'associations libres et débridées, lorsque l'on unit l'idée de montagne à celle d'or, ou que l'on découpe les idées de femme et de poisson pour composer l'idée de sirène⁴³. En d'autres termes, c'est la fantaisie, agrégée à l'axiome évoqué plus haut sur la détention imaginative des règles du possible, qui entraîne que littéralement n'importe quoi peut produire n'importe quoi.

De là, Hume pose immédiatement une similitude entre la fantaisie, la conception faible d'idées, et la production de chimères qui se perpétue dans sa philosophie. Dans l'idée fictive de

⁴⁰ Ibid., p. 179.

⁴¹ Ibid., p. 108.

⁴² Encore que, dans la section *Des causes de la croyance*, Hume utilise fantaisie, « *fancy* » et non imagination, en rendant raison de l'avivement de l'idée dans le raisonnement causal (Ibid., p. 101).

⁴³ Hume relie les progressions de l'imagination capricieuse (fantaisie) tantôt à l'action préméditée de quelqu'un de séparer et de joindre des idées, tantôt aux impulsions irréflechies qui dérivent de la folie. En ce qui concerne le caractère de la fantaisie de trafiquer intentionnellement des idées, il mérite qu'on prenne la peine de le distinguer de la manipulation des idées qui se produit dans les opérations comparatives que Hume assignera, dans la plupart des cas, à la raison (imagination comparative). Si les deux actions présupposent un but précis de la part de celui ou celle qui l'accomplit, le maniement comparatif demande de la réflexion, alors que la production de figures semble se passer de toute méditation.

centaure, les idées d'homme et de cheval sont transposées du schème des idées-copies qui représentent une réalité délivrée par les impressions des sens, dans le but de représenter un être imaginaire. Cette transposition altérera un *pattern*, un modèle original, celui des impressions, intervention qui suffit à elle seule à justifier l'emploi du mot péjoratif de « fiction ». En outre, ce mode de conception terne de la fantaisie contraste avec l'acte de concevoir une idée à l'aide de la mémoire et, plus tard, avec l'acte de concevoir une idée de l'imagination avec un « *feeling* » particulier⁴⁴.

Dans ce décor d'opposition entre imagination et fantaisie, il est possible d'envisager la philosophie de Hume dans le cadre d'un compartimentage de facultés, nonobstant les nombreuses références du philosophe à des concepts qui ne s'avèrent pas proprement antagoniques en termes qualitatifs, tels que raison, entendement, imagination et fantaisie. À ce sujet, Willard Clark Gore⁴⁵ semble épouser une thèse « mixte », soutenant que Hume oscillerait entre une description structurale et fonctionnelle des catégories de l'esprit, c'est-à-dire entre le penchant à établir des distinctions et démarcations nettes parmi les facultés et la tendance à reconnaître le caractère tout à fait dynamique et interchangeable de celles-ci.

Sur ce dernier point, Gore fait allusion à une dynamique de réciprocité *sui generis* :

Sense-perceptions become either memory or imagination. Memory fades to imagination. Imagination wakes into memory –or more, imagination, after transforming and recombining the material given by sense-perceptions and memory wakes into a new memory, or to an illusion that is taken for a memory. Reason and imagination are as one, like man and wife; and then they fall out, and quarrel with one another till they find out that another element, custom and habit, has made them what they are, and till they learn that one of the is simply a deeper, more permanent crystallization of habit than the other⁴⁶.

Jean Wilbanks, de son côté, semble cautionner la thèse d'un cloisonnement des facultés, dans la mesure où il serait possible d'attester, en de nombreux passages du *Traité* et de

⁴⁴ THN, I, III, II.

⁴⁵ Dans *The imagination in Spinoza and Hume*, Bibliobazaar, Chicago, 1902, p. 40.

⁴⁶ Gore, W. C., *The imagination in Spinoza and Hume*, op. cit.

l'Enquête sur l'entendement humain, que l'esprit est pourvu de facultés distinctes, Wilbanks faisant reposer sa définition même d'imagination sur cette supposition⁴⁷. Selon l'auteur, l'imagination chez Hume n'est que la faculté de former, unir et séparer des idées, l'action de former (concevoir) étant d'ailleurs presque spécifique à l'imagination. Si Wilbanks compte les extraits portant sur la composition de l'idée complexe de Paris, la constitution de l'idée simple d'une nuance de bleu et la conception de l'existence possible parmi des cas standard de l'acte, pour l'imagination, de former des idées, l'auteur rattache la liberté imaginative de transposer et changer ses idées aux démarches d'union et séparation.

La perception est caractérisée comme le pouvoir de l'esprit de discriminer des relations parmi les impressions, la mémoire comme faculté essentiellement rétentive et la raison en tant que faculté comparative et découvreuse de relations invariables parmi des idées, la comparaison étant ce qui la distinguera de l'imagination, même si l'auteur suggère que la comparaison et le raisonnement peuvent également se produire dans l'inférence d'une impression à une idée, c'est-à-dire dans les raisonnements causaux de l'imagination.

Au cœur de cette scission des facultés, Wilbanks fait appel à un « schisme » additionnel au sein de l'imagination : outre qu'elle est en mesure de former, unir et séparer des idées, l'imagination est la faculté de supposer (*to suppose*) ce qui est indéterminé, en l'occurrence les idées de mode, substance et d'objets⁴⁸. Ainsi, supposer l'existence de ces facteurs inconnus n'est que s'engager dans une activité imaginative particulière, ou découvrir un usage spécial de l'imagination qui, à en croire Wilbanks, n'est pas annexé à la définition générale de l'imagination humienne, celle d'une faculté capable de former, unir et séparer des idées.

⁴⁷ Wilbanks, J., op. cit., p. 72.

⁴⁸ Wilbanks, op. cit., p. 80-82.

À ce sujet, la distinction de Wilbanks entre un emploi général et un emploi particulier d'imagination retient notre attention : l'activité de supposer une idée ne comporte-t-elle pas une composition ? Le supposer nous renvoie au « poser en principe », admettre quelque chose comme probable sans être en mesure de l'affirmer catégoriquement, le conjecturer d'une idée semblant intégrer sa constitution par l'imagination. Quoi qu'il en soit, cet usage spécial de l'imagination avancé par Wilbanks nous rappelle la deuxième des quatre expressions de l'imagination répertoriées précédemment, dont on analysera bientôt la nature : l'imagination déterminée. Celle-ci nous pousse à des inférences et conjectures portant sur des sous-entendus, pièges et incertitudes, ses représentations ne s'accompagnant pas d'une image qui corresponde à une impression.

Pour ce qui est d'une fragmentation au sein même de l'imagination, Norman Kemp Smith balance entre deux sens de la faculté. L'imagination peut se manifester tantôt comme faculté de feindre, tantôt comme faculté de production de convictions légitimes. Dans la première acception, Smith nous dit que l'imagination est prise dans une signification ordinaire, tandis que dans la seconde elle est prise en un sens spécial, la première se rapportant à la fadeur de ses matériaux et la seconde à sa vivacité. Il importe d'observer que, pour Smith, le « feindre » lui-même peut se subdiviser : l'imagination feint soit lorsqu'elle unit ou sépare librement des idées qui ont complètement perdu leur vivacité, engendrant les idées parfaites de sirène ou centaure, soit lorsqu'elle conjecture l'existence d'éléments tels que l'unité dans la complexité, l'identité dans le changement ou une efficacité causale.

L'embarras naît de ce que Hume n'associe pas toujours ces suppositions imaginatives, vitales pour notre survie et s'accompagnant de vivacité, à l'acte de feindre des chimères, ce qui le conduit à amalgamer le sens ordinaire et spécial d'imagination et le met en grande difficulté pour distinguer entre faits et fictions. D'après Smith, pour dissoudre le problème, Hume

renoncera à sa conception spéciale d'imagination dans l'*Enquête*, l'imagination, dans son sens usuel, étant incapable de produire des convictions authentiques.

S'agissant encore de la théorie de la disjonction des facultés, Don Garret quant à lui semble l'endosser. Dans l'œuvre *Cognition and Commitment*, l'auteur affirme que l'entendement ou la raison sont des « *features* », des aspects de l'imagination, puisque les actions de l'entendement et celles de la raison doivent être saisies en qualité de modes particuliers de conception appartenant à l'imagination⁴⁹. Il arrive pourtant à Garret de surpasser le raisonnement humien et de définir la raison (l'entendement) comme faculté de raisonnement par démonstration et d'établissement d'inférences à partir de l'expérience. Cela vient du fait qu'il prend en compte, dans sa définition d'imagination, les notes de bas de page des sections IX et X du livre I du *Traité*, dans lesquelles Hume s'excuse d'avoir dû succomber à l'erreur d'utiliser le mot en deux sens différents, d'où il résulte un manque de précision dans les termes, le concept d'imagination se voyant assigner deux sens, dont l'un va exclure les raisonnements démonstratifs et probables des opérations imaginatives.

Pour le dire sommairement, la raison est une faculté de nature à être mue par des arguments, à l'exclusion de l'imagination. Les opérations de cette dernière se limitent à celles que Hume assigne toujours à la fantaisie. Dans cette sphère, Garret oppose qualitativement toute forme de raisonnement aux activités imaginatives, d'autant que si l'on se rapporte toujours à Garret, le raisonnement, soit comparatif, soit probable, est une opération qui se produit uniquement sur les représentations de l'imagination et non à l'intérieur de l'imagination.

En réalité, ce qui semble avoir mené Garret à embrasser, fût-ce subtilement la théorie de la compartimentation humienne des facultés, c'est son inattention à l'acception des termes. Dans l'extrait considéré, Hume bâtit l'opposition entre raison et imagination parallèlement à

⁴⁹ Garret, D., *Cognition and commitment in Hume's philosophy*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 29.

une dissymétrie supposée entre mémoire et imagination. Or l'antagonisme entre les idées de la mémoire et celles de l'imagination ne tient qu'à la vivacité plus grande et à la mise en ordre des idées de la première, c'est-à-dire à des différences circonstanciées entre les contenus représentationnels, et non à des différences de nature. Enfin, le recours de Garret à l'expression « modes particuliers de conception » ne justifie aucune distinction au niveau qualitatif entre les idées.

En tout état de cause, les thèses de Gore, Wilbanks, Smith et Garret partagent plus ou moins le fait de ne pas prendre en compte l'imagination et sa plasticité. En fait, il est plus que naturel de soutenir la scission des facultés dans la philosophie de Hume, si l'on ne s'applique pas à comprendre ce qui se dissimule derrière l'alternance insouciance de termes au long du *Traité*, et qu'on ne tient pas compte de la malléabilité (ou plasticité) de l'imagination évoquée ci-dessus. Cette plasticité, il est important d'insister sur ce point, nous renvoie à une conception dynamique de la faculté, l'imagination pouvant imprimer des formes sur elle-même, les modifier ou les conserver, étant à la fois raison, jugement, entendement et fantaisie⁵⁰.

Laissons de côté les questions soulevées par cette plasticité et abordons la considération de ses déploiements proprement dits.

⁵⁰ Sur ce point, Jean-Pierre Cléro soutient que la notion d'imagination recouvre des actions tellement hétérogènes que ses contours ressemblent à une idée très abstraite. L'imagination est analyse, synthèse, système de choix de points de vue possibles, elle est collaboratrice dans la confection des lois, tout en étant soumise à ces mêmes lois, ainsi que propriétaire d'affects et présentatrice autant que représentative d'idées. Selon Cléro, l'imagination est dans l'obligation de se créer elle-même pour tenter d'anéantir des conflits internes continuels et accomplir une multitude de tâches qui lui appartiennent, tout cela suggérant la souscription de Cléro à la doctrine de l'imbrication des facultés dans la philosophie humienne. D'après l'auteur, la difficulté que doit endurer le lecteur de Hume quant à l'imprécision lexicale du philosophe, en l'occurrence celle portant sur l'imagination, vient de ce que le sens des termes dans la philosophie humienne est particulièrement relatif et qu'il nous est nécessaire, pour comprendre ce relativisme éminemment discursif, de l'insérer au sein d'un relativisme de fond et plus général (Cléro, J.-P., *Hume*, Vrin, Paris, 1998, p. 65; 68; 77).

Plasticité, activité et passivité

La plasticité de l'imagination s'exprimerait aussi par la tendance de la faculté à être tiraillée en permanence entre un principe d'activité et de passivité⁵¹. La recension imaginative des significations de ses idées, exprimée dans les rapports philosophiques, ainsi que leurs enchevêtrements et désagréments chaotiques, sont les effets qui incarneraient le plus l'axe de l'activité dans l'imagination. Au contraire, l'impact des principes associatifs en symboliserait la passivité. Il convient toutefois de noter que cette distinction n'impliquerait pas l'exclusion mutuelle des principes, étant donné que l'activité peut comporter la passivité, de même que l'inertie peut admettre le mouvement, les deux étant susceptibles de se fractionner, en assumant des contours distincts. Dès lors, activité et passivité ne seraient qu'un nouveau signe de la souplesse prodigieuse de l'imagination.

Concernant la segmentation interne à l'activité et à la passivité, on peut déceler l'activité aussi bien dans les déplacements forcenés de l'imagination capricieuse que dans les mouvements discriminatifs de l'imagination comparative, encore que selon des dynamismes distincts. Dans le premier cas, l'activité s'extériorise par la composition gratuite ou intentionnelle d'une idée à partir de l'union de plusieurs représentations disparates. Dans le deuxième, elle se traduit par la réflexion et la mise en parallèle de quelques idées, afin d'en bâtir des similitudes et distinctions.

Si l'on s'en tient à la surface, on est inévitablement conduit à tenir la force douce des principes d'association qui unit nos idées par ressemblance, contiguïté et causalité pour un mouvement passif de l'imagination. Or Hume nous contraint à changer de perspective, en nous

⁵¹ Jean-Pierre Cléro mentionne ces principes antagoniques, sans en développer l'analyse (Cléro, op. cit., p. 69).

montrant que cette passivité apparente devient, dans nombre de cas, une activité transfiguratrice des données perceptives⁵², comme on a pu le constater plus haut.

L'aspect affaibli des matériaux de l'imagination par rapport aux impressions des sens et idées de la mémoire peut être envisagé sous l'optique de la passivité, si l'on se confine au caractère fluet et représentationnel des premiers. En revanche, la passivité héberge le mouvement dans la mesure où l'imagination délivre ses représentations de l'inexorabilité, imposées par la mémoire et les sens à leurs matériaux ; il est dès lors pertinent de les ranger sous l'activité.

Les expressions de l'imagination et leurs produits

Ramenons notre attention sur les trois formes assumées par l'imagination, telles qu'inventoriées précédemment. L'imagination comparative engendrera ce que Hume appelle la connaissance, c'est-à-dire des relations philosophiques par lesquelles l'imagination compare ses idées de telle sorte que n'importe quel objet se prête à la comparaison. Cette connaissance précise est issue soit des savoirs qui ne traitent que des conclusions des raisonnements concernant les sens intrinsèques aux idées, tels que les axiomes de la logique et de la mathématique, soit des savoirs par preuves concernant des questions de fait, qui doivent se plier aux conditions imposées par l'expérience et dérivent de constats tels que : *une table ronde et pourpre n'est pas verte et carrée, tous les hommes mourront un jour et le coucher du soleil accompagne inconditionnellement la soirée.*

L'imagination déterminée, en revanche, sera liée indirectement à plusieurs degrés de la connaissance probable, d'autant qu'elle produit des inférences et jugements marqués d'une pléthore d'hésitations, réticences et erreurs. Ainsi, les mouvements de l'imagination déterminée

⁵² Cette métamorphose des perceptions se fera par l'intermédiaire d'une désynchronisation entre le contenu représentationnel des idées et les impressions, c'est-à-dire au moyen des fictions.

impliqueront souvent des constatations fautives sur la réalité : de nombreux pièges, contrefaçons et démarquages que le philosophe assemblera dans un genre spécial de fictions. Mais quelle est la nature de ces déplacements de l'imagination, et à quel genre inédit de fictions se trouve-t-on confronté ?

L'imagination déterminée dans la genèse de la « *galley theory* »

Si l'on prête une attention spéciale à la section *Du scepticisme à l'égard des sens*, l'une des motions les plus curieuses de l'imagination déterminée peut être décelée :

I have already observed, in examining the foundation of mathematics, that the imagination, when set into any train of thinking, is apt to continue, even when its object fails it, and like a galley put in motion by the oars, carries on its course without any new impulse⁵³.

Cette façon particulière d'agir, pour l'imagination, est la raison par laquelle, en mathématiques, « *after considering several loose standards of equality, and correcting them by each other, we proceed to imagine so correct and exact a standard of that relation, as is not liable to the least error or variation⁵⁴* ».

Une certaine disposition de l'imagination déterminée à persévérer dans ses actions s'exprime dans la propension de l'esprit à supposer un critère d'égalité parmi des figures, critère qui n'existe pas dans la qualité des perceptions. Malgré cela, en possession de ce critère fictif, nous sommes en mesure de comparer, juxtaposer et corriger les formes de corps infiniment petits. Partant, le modèle pour l'établissement de critères d'égalité, utilisé par les mathématiciens, dans la mesure où il dépasse le maniement de techniques et d'outils qui échappent à la juridiction des perceptions, proviendra de la propension imaginative à

⁵³ THN, p. 198.

⁵⁴ Ibid., p.198.

« frelater » les contenus perceptifs au moyen d'une projection qui fournira un supplément, une addition au monde de l'expérience.

C'est bien cette cause qui opère dans notre désir irrésistible de doter les corps d'une existence distincte et continue. En l'occurrence, l'imagination infère l'existence continue des corps en se fondant uniquement sur une cohérence et une constance parmi les perceptions présentées dans des situations passées. Tout un monde se présentera alors à nous et l'imagination occasionnera une « biffure » dans l'expérience. Cette fois, elle conçoit un prolongement causal incapable de se produire concrètement, surpassant le domaine des impressions. Il ne s'agit pas seulement de la prolongation d'une séquence de perceptions qui se caractériseraient par leur cohérence et leur constance dans l'apparition, mais de la dilatation d'un raisonnement causal qui s'affranchit de ses seuls contenus possibles : les perceptions.

Objects have certain coherence even as they appear to our senses; but this coherence is much greater and more uniform, if we suppose the objects to have a continued existence; and as the mind is once in train of observing an uniformity among objects, it naturally continues, till it renders the uniformity as complete as possible⁵⁵.

Une autre expression de la « Galley Theory » est manifeste dans notre tendance à amplifier des relations qui existent parmi les objets, penchant qui bat son plein dans la production de l'idée fictive d'âme :

The taste and smell of any fruit are inseparable from its other qualities of color and tangibility; and which-ever of them be the cause or effect, it's certain they are always co-existent. Nor are they co-existent in general, but also co-temporary in their appearance in the mind [...] These relations, then, of causation and contiguity in the time of their appearance, between the extended object and the quality, which exists without any particular place, must have such an effect on the mind, that upon the appearance of one it will immediately turn its thought to the conception of the other. Nor is this all [...] For it's a quality, which I shall explain more fully in its proper place, that when objects are united by any relation, we have a strong propensity to add some new relation to them, in order to complete the union⁵⁶.

⁵⁵ THN, p. 198.

⁵⁶ Ibid., p. 237.

Une modalité additionnelle de la *galley theory* se trouve dans l'inclination imaginative à postuler d'autres conjonctions spatiales qui, cette fois, prendront part à l'idée de nécessité :

Mind has a great propensity to spread itself on external objects, and to conjoin with them any internal impressions, which they occasion, and which always make their appearance at the same time that these objects discover themselves to the senses. Thus as certain sounds and smells are always found to attend certain visible objects, we naturally imagine a conjunction, even in place, betwixt the objects and qualities, tho' the qualities be of such a nature as to admit of no such conjunction, and really exist nowhere. [...] Mean while it's sufficient to observe that the same propensity is the reason, why we suppose necessity and power to lie in the objects, we consider, not in our mind that considers them; notwithstanding it is not possible to us to form the most distant idea of that quality, when it is not taken for the determination of the mind, to pass from the idea of an object to that of its usual attendant⁵⁷.

Il est question de la même opération imaginative que dans la section *De l'immortalité de l'âme*. Ici, la lancée imaginative est incapable de se maîtriser, étant donné qu'elle ne postule pas seulement une union spatiale parmi des objets et des sensations. Elle va au-delà, produisant l'idée de nécessité, une nécessité objective qui siègerait dans la nature. À une petite variation près, la constitution de cet élan coïncide avec l'élan antérieur. La thèse d'une nécessité inhérente aux causes, récurrente dans l'histoire de la philosophie, n'est que l'effet de l'orientation subtile de la procédure imaginative pour unir des perceptions internes, incapables d'occuper une place, à des objets externes. L'imagination, en assignant des pouvoirs aux objets, construit une union spatiale entre des objets doués d'étendue et des impressions. Par conséquent, l'impulsion imaginative s'éparpille sur les objets et la nature, pour en former un composant unique. Tout se passe comme si la nécessité résidait dans la nature ou dans le monde, non dans l'esprit. En outre, sous l'influence des principes d'association, l'imagination déterminée conçoit une causalité *ad infinitum* parmi les objets. Il ne lui suffit pas de faire migrer la nécessité de l'esprit à la nature : l'imagination cimentera une régularité causale dépourvue de limites dans les objets,

⁵⁷ THN, p. 67.

passant aisément de la cause à l'effet sans tenir compte des quelques circonstances absentes pour que la cause soit complète⁵⁸.

Imagination déterminée, « *Galley Theory* » et enfantement de fictions

Critère précis d'égalité, objets, âme, nécessité : autant d'idées qui n'entretiennent aucune correspondance avec les perceptions, autant de fictions de l'imagination. Une fois de plus, Hume semble enclin à poser les fictions comme produits distinctifs de l'imagination. Est-on pour autant tenu de prendre la nature de l'idée d'un faune ou d'un titan au même titre que celle de corps, âme, ou nécessité ? Est-on en droit d'amalgamer impunément ces fictions, ou faudrait-il faire preuve de cautèle et entreprendre des distinctions au sein même des fictions ? On est fatalement poussé à mettre sur le même pied toutes les idées dont on ne trouve aucune impression correspondante, si l'on en reste au rapprochement conventionnel des fictions avec les figures légendaires dans tous les genres de poésie. Certes, Hume fait figurer les chimères des écrivains au rang des fictions par excellence presque dans l'entrée en matière du livre I, mais il est indéniable que cette définition primaire ne résiste pas aux argumentations postérieures et n'embrassera pas la complexité de sens qui peu à peu encerclera le concept.

Il finit par ressortir de cela que le sens de fiction est entièrement redevable des variations dans les mouvements imaginatifs. Par conséquent, il est possible de les cataloguer de la manière suivante :

1.- Fictions de l'imagination capricieuse – fictions type 1

Naturelles et non nécessaires

2.- Fictions de l'imagination déterminée – fictions type 2

⁵⁸ La nature du rapport causal et du mouvement imaginatif qui en rend raison sera considérée dans le chapitre suivant, *Croyance et projection*.

Naturelles et non nécessaires – acceptables

Naturelles et nécessaires

Commençons par ce que les deux sortes de fictions ont en partage. Chez Hume, il semble que le cadre de l'engendrement des fictions ne présuppose pas le raisonnement comparatif ; il appartiendrait donc au fictif de provenir uniquement de procès machinaux et instinctifs de l'imagination. De plus, les fictions sont universelles, étant donné qu'elles surviennent dans les contextes les plus variés, n'étant ainsi pas propres à une civilisation, une culture ou à un peuple déterminé. Il s'ensuit de ces deux conditions qu'on peut à bon droit appeler naturelle n'importe quelle fiction.

Passons à leurs dissemblances. On est en droit de déterminer la contingence d'une fiction dans la mesure où elle fait obstacle aux interactions de quiconque se trouve immergé dans le tissu de relations réciproques que l'on appelle société, comme c'est le cas pour toutes celles du type 1. Il vaut la peine de souligner que l'appel de Hume au domaine pratique pour juger la valeur des fictions n'entraîne pas forcément l'insignifiance du savoir théorique concernant la matière, mais pointe plutôt vers l'engloutissement de la théorie par une science de la conduite des hommes en société, destinée à régler leurs problèmes, détresses et plaisirs⁵⁹. À tout prendre, quiconque donne cours à des songeries ou fantasmes saugrenus ne peut vivre de manière cohérente avec ses semblables en termes pratiques, d'autant plus que notre expérience du collectif regorge de refoulements des chimères de tout type.

Allons au-devant de leurs dissemblances. Il se peut que des fictions contingentes soient acceptables, à la manière d'un certain nombre de fictions du type 2. Le contraire se produit justement dans celles du type 1⁶⁰, toujours à condamner. Une fiction naturelle infructueuse aux

⁵⁹ THN. Préface, p. 19.

⁶⁰ Dans sa philosophie, Hume insistera sur l'incompatibilité naturelle de ce genre de fictions avec la production de la croyance. N'importe quelle chimère de l'imagination sera dénuée de la capacité de convaincre ou d'éveiller

yeux des membres d'une communauté peut être amplement recevable par d'autres individus de la même collectivité, dans des contextes plus particuliers⁶¹. Il en va tout autrement d'autres fictions du type 2⁶². Quiconque croit à l'existence des corps, à l'idée d'un moi identique et perdurable, aux idées abstraites ou à l'idée d'une nécessité parfaite et infaillible qui lie causes et effets, est en pleine mesure d'interagir en société, en dépit de l'inexistence de quelque impression homologue correspondante, étant donné que dans la philosophie de Hume un certain nombre d'idées fictives sont inexpugnables⁶³. Comme on l'a déjà souligné, le poids et l'ampleur d'un petit nombre de fictions dans le champ des actions en société sera toujours de mise, englobant les savoirs dits proprement scientifiques-théoriques, ainsi que le montre ce bel extrait ayant pour objet l'idée fictive de la matière :

I hear on a sudden a noise as of a door turning upon its hinges; and a little after see a porter, who advances towards me. This gives occasion to many new reflexions and reasoning's. First, I never have observed, that this noise could proceed from anything but the motion of a door; and therefore conclude that the present phenomenon is a contradiction to all past experience, unless the door, which I remember on the other side the chamber, be still in being [...] I receive a letter, which upon opening it I perceive by the hand-writing and subscription to have come from a friend, who says he is two hundred leagues distant. It's evident I can never account for this phenomenon, conformable to my experience in other instances, without spreading out in my mind the whole sea and continent between us [...] To consider these phenomena of the porter and letter in a certain light, they are contradictions to common experience and may be regarded as objections to those maxims, which we form concerning the connexions of causes and effects⁶⁴.

la conviction. On accordera une attention spéciale au concept de croyance dans le chapitre qui suit, *Croyance et Projection*.

⁶¹ Cela survient clairement dans le contexte de la croyance à l'âme. Le croyant a beau croire à cette idée réputée fictive par un certain nombre de gens et n'être l'objet d'aucun reproche au sein de sa paroisse, église ou basilique, il est admonesté par son ami, parent, voisin, voire la communauté scientifique, pour acquiescer à cette idée.

⁶² Au contraire des fictions du type 1, il n'y a pas d'incompatibilité entre les fictions de l'imagination déterminée et la croyance.

⁶³ Elles ont une portée pratique.

⁶⁴ THN, p. 196.

Épilogue – imagination et croyance

Laissons les répercussions de l'imagination déterminée et mettons le cap sur celles de l'imagination capricieuse. Quant aux répercussions de celle-ci, Hume les maintiendra soit au rang des productions fantasques et délibérées des poètes, soit aux visions et spectres involontaires des lunatiques et inconséquents. Il est intéressant d'observer que ce sont les représentations qui, plus ou moins, ont toujours balisé les descriptions de la *phantasia* chez les Grecs, les médiévaux ou dans l'imagination des modernes.

Tout cela étant considéré, au nombre des maints rejaillissements des expressions de l'imagination dans la philosophie de Hume, l'un des plus expressifs sera la production de la croyance. Lors de l'analyse des fictions de l'imagination, nous avons évoqué le concept de croyance. De là, qu'est-ce que la croyance ?

Chapitre II

Croyance et projection

Le sens du mot

En anglais du XVIII^e siècle, le mot de *croyance* renvoie à deux sens qui, s'ils ne sont antagonistes n'en désignent pas moins des situations distinctes¹. La première signification met l'accent sur la vivacité de conception propre à l'objet auquel on croit. La croyance, alors, fait référence au fait d'éprouver un sentiment vigoureux de l'existence de quelque chose. Il se peut en outre que cette force de conception soit engendrée par la constatation, sur le terrain, de la matérialité de l'objet de croyance.

La deuxième signification, en revanche, fera découler l'intensité de la représentation d'une autorité, quelle qu'elle soit. On peut accorder foi à une chose qu'on est dans l'impossibilité d'attester par soi-même, par exemple un épisode dont on ne peut constater la réalité, bien que l'on y croie de plein gré, comme dans le cas où l'on accorde sa croyance à un fait rapporté par un ami, un parent, un voisin, voire un poète, un acteur, ou un écrivain renommé. Remarquons dans ce contexte que l'assentiment relèvera du domaine des on-dit, ou d'une connaissance de biais, et dépendra foncièrement de l'autorité octroyée à celui auquel on se résout à faire confiance. Dans les deux cas mentionnés, c'est l'irrésistibilité de l'acte de croire qui justifie l'emploi du mot².

¹ Johnson, op. cit., 1755.

² Il est important d'observer que, dans les deux circonstances, l'insouciance du croyant à légitimer ou objectiver rationnellement sa croyance est toujours présumée.

Nous avons affaire à deux traits qui semblent aller de concert avec l'utilisation du concept, soit dans le langage quotidien, soit dans un vocabulaire scientifique ou soutenu : intensité de conception et absence de justification rationnelle, même si l'on souligne que croyance et irrationalité, lorsqu'il s'agit de constatations *de visu* d'évènements, ne seraient forcément complémentaires. Partant, croire est éprouver un fort besoin d'embrasser l'existence d'un objet et, dans bien des cas, être prêt à confier la production de cette nécessité aux soins d'un tiers capable de la communiquer. Cela étant, il semble raisonnable que le nom soit apparenté à des termes du lexique proprement religieux, tels que conviction, confiance et foi.

En philosophie, le concept tend à être défini comme attitude ou obstination de l'esprit à valider une idée ou un argument auxquels il tient fortement. Il importe de souligner que dans ce cadre, tout comme dans l'emploi large du XVIII^e siècle mentionné ci-dessus, la croyance, par elle-même, ne supposerait pas la vérité objective de la conception de celui qui la soutient. Par conséquent, une incapacité éventuelle du croyant à légitimer sa conviction, malgré sa persévérance, est tout aussi implicite dans l'abord philosophique du concept. Peut-être Platon différencie-t-il la connaissance de la croyance en ce sens, en affirmant que la croyance peut se produire sans la connaissance et que, à différence du vrai savoir, la conviction peut être vraie ou fausse³. Chez Platon, le concept se rapporte à la connaissance de la nature en tant que savoir lacunaire de deuxième degré⁴.

Hume suit plus ou moins le sens large du terme, dans la mesure où sa définition prend en compte surtout l'intensité de la conception de ce que l'on croit. En outre, chez Hume, cette force peut provenir aussi bien de la constatation directe, dans l'expérience, d'un phénomène par le sujet, que d'autrui, par le biais de la confiance que le croyant alloue à cet individu. En ce qui concerne la signification philosophique assignée au concept, Hume s'accorderait avec la

³ Stockhammer, M., *Plato dictionary*, ed. Morris Stockhammer, Philosophical Library, New York, 1963, p. 21.

⁴ Abbagnano, op. cit., p. 203.

conception platonicienne de l'impossibilité à justifier rationnellement une croyance, due à l'aveuglement qu'elle engendre dans l'esprit. Pourtant, il n'est possible de souligner cette ressemblance que légèrement, le concept recelant un mécanisme complexe dans la philosophie de Hume⁵.

L'acception de la croyance dans le *Traité de la nature humaine*

Dans le *Traité*, il serait possible de recenser deux types fondamentaux de croyance, l'un d'entre eux nous amenant à comprendre le concept comme ajout⁶ à la simple conception d'un objet. On aurait d'une part la croyance qui accompagne les perceptions de la mémoire et des sens, c'est-à-dire leur vivacité même, où croyance et perceptions semblent s'amalgamer, et d'autre part celle qui se manifeste dans la nécessité pour l'esprit de concevoir certaines idées dans une relation déterminée à partir de leur réciprocité de sens. Mais Hume impose un classement additionnel au premier type d'assentiment à la section *De la probabilité, et de l'idée de cause et effet*, où la croyance cesse de provenir scrupuleusement des perceptions des sens et de la mémoire, comme leur simple prolongation, pour devenir une addition ou un ajout qui survient à la suite d'une espèce de déplacement imaginatif⁷.

⁵ On trouverait la manifestation exemplaire de cette complexité dans le fait que le sens du concept de croyance gravite bien davantage autour de celui d'idée vive ou conception particulière d'une idée qu'autour de celui d'impression, nonobstant la thèse centrale humienne de la dépendance causale de l'idée par rapport à l'impression et la définition primaire de croyance qui la renvoie toujours à la vivacité, force et intensité, marques distinctives des impressions et non des idées.

⁶ Il est nécessaire de préciser que cet ajout ou addition n'est pas quelque chose d'étranger à la perception elle-même, comme un changement de nature qui aurait lieu dans les parties composant l'idée, mais qu'il se rapporte seulement à un changement dans la conception particulière de l'idée à laquelle on donne son adhésion (THN, p. 94-98 ; 101). Dans le *Traité*, cette altération se traduit par une addition de force ou vivacité à l'idée à laquelle l'on croit, tandis que dans l'appendice du *Traité* et dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, l'accent n'est mis pas seulement sur l'intensité, mais sur la solidité, la fermeté ou la stabilité « supérieures » de l'idée (Ibid., p. 629). Il ne sera pas question dans la présente enquête d'examiner l'altération dans la théorie humienne de la croyance soutenue par un nombre considérable de commentateurs, parce qu'indépendamment de l'identification de la croyance en tant que vivacité, ou solidité, stabilité ou fermeté supérieures d'une idée, il est question de comprendre la croyance en tant qu'effet de mouvements imaginatifs.

⁷ Ibid., p. 74.

L'examen de la croyance débute par la considération de la connaissance par intuition dans le cadre de la ressemblance entre des objets dans l'esprit : « *When any objects resemble each other, the resemblance will at first strike the eye, or rather the mind; and seldom requires a second examination*⁸. » Il en va de même pour les relations de contrariété et les différents degrés d'une qualité entre des objets. Dans tous ces cas, la croyance s'exprime dans une certitude immédiate relative à la connaissance de l'objet qui touche, voire assomme l'esprit, tout comme le font les impressions qui « *strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness*⁹ ». Dans la considération de cette connaissance incontournable par intuition, où la ressemblance, la contrariété et les degrés de qualité entre des objets sont observés sur l'heure, il est possible de se rappeler les bases du premier sens de la croyance que nous avons énuméré, celui d'une vivacité qui accompagne les perceptions de la mémoire et des sens, acception qui sera reprise postérieurement dans la section *Des impressions des sens et de la mémoire*, toujours à partir d'une symétrie avec les impressions.

De plus, l'assentiment est censé avoir lieu dans le cadre de la connaissance par démonstration, propre à la relation de proportion, de quantité et de nombre¹⁰. À la différence des relations antérieures, un ajout se produit, s'identifiant avec la conscience qu'il est impossible de concevoir, dans une proposition démonstrative, des affirmations contraires. Cela étant, l'assentiment est donné uniquement à des propositions où l'on est à même de concevoir invariablement des idées en conformité les unes avec les autres, tels les postulats mathématiques que deux et deux font quatre, ou les conclusions logiques comme *tous les célibataires ne sont pas mariés*.

⁸ Ibid., p. 70.

⁹ THN, p. 1.

¹⁰ Encore une fois, la mention à la croyance reste indirecte.

Dans les deux cas, à l'intérieur de comparaisons que l'esprit peut entreprendre de faire entre les idées, les croyances portent uniquement sur leurs significations intrinsèques :

The person, who assents, not only conceives the ideas according to the proposition, but is necessarily determined to conceive them in that particular manner, either immediately or by the interposition of other ideas¹¹.

Postérieurement, Hume définira en toutes lettres l'assentiment comme vivacité de conception, en l'occurrence en pleine correspondance avec l'intensité des impressions des sens ou de la mémoire :

Thus it appears, that the belief or assent, which always attends the memory and senses, is nothing but the vivacity of those perceptions they present [...] To believe is in this case to feel an immediate impression of the senses, or a repetition of the impression in the memory¹².

La croyance est la réverbération directe des impressions des sens sur l'esprit ou leur souvenir dans la mémoire, s'exprimant par un double assentiment, au niveau du sentir et du rappel, qui ne se distinguent entre eux que par leur degré de force ou de vivacité. À ce moment, l'approche détournée du concept est abandonnée et l'emploi littéral du mot de *croyance* prend la relève¹³. Concernant l'acception de la croyance comme vivacité de conception, en étroite symbiose avec l'intensité des perceptions, M. Hodges et J. Lachs plaident pour l'existence d'un « réalisme-naturalisme » masqué chez Hume. D'après eux, plus la vivacité du croyant s'accroît, plus celui-ci prend contact avec le réel. Les perceptions vivaces chez Hume fraieraient donc le chemin du croyant vers la prise de conscience d'un corps qui lui appartient, ainsi que d'objets prochains, entraînant une conception réaliste de l'expérience.

We are supposed to be natural creatures in a world of real objects, some of which impinge upon us through the medium of our sense organs. Such sensory experience is

¹¹ THN, p. 95.

¹² THN, p.86.

¹³ C'est effectivement le cas, sauf dans la section *De la probabilité et de l'idée de la cause et d'effet*, où l'on trouve l'usage textuel du mot.

*epistemologically privileged because it typically results from direct contact between object and organ*¹⁴.

En revanche, cette vision réaliste de Hume coexisterait avec une démarche empiriciste-phénoménaliste :

*The tacit naturalistic-realist ontology we have just identified is but one side of Hume. On the other side, we have in him a deep commitment to phenomenalist empiricism. This finds clear expression in what is the central theme of Hume's account of belief, the phenomenologically identifiable quality he calls liveliness. In one form or another, Hume always comes back to the experienced vivacity which, he is convinced, is centrally tied to belief. His project itself is a phenomenological one: he wants to focus on the experienced difference between cases when ideas are merely entertained and cases when they are actually believed*¹⁵.

Selon Hodges et Lacks, la philosophie de Hume balloterait entre un empirisme phénoménologique et un empirisme de fond réaliste-naturaliste. Faute de prendre conscience de cet antagonisme à l'intérieur de sa philosophie, Hume ne se serait pas fait une idée nette des contradictions auxquelles sa théorie de la croyance serait exposée par l'adoption de ces engagements contraires¹⁶.

Cela étant, bien que nous ne partagions pas la doctrine d'un « réalisme naturaliste » dans la théorie de la croyance de Hume, tant s'en faut, la thèse de Hodges et Lacks nous permet de pointer quelques obscurités dans la théorie humienne de la croyance, qui s'amorcent au premier paragraphe du *Traité* : le philosophe, semblant reprendre la structure conceptuelle de la philosophie moderne, traite les impressions et les idées au titre de perceptions de l'esprit humain, avançant que les perceptions qui « entrent » avec plus de force dans l'esprit sont les impressions, et que les idées en sont les images « dans la pensée¹⁷ », préfigurant à son insu une disposition double du réel en termes d'extériorité et intériorité, d'un monde et d'un sujet avec

¹⁴ Hodges, M. et Lacks, J., « Hume on belief », in *David Hume Critical Assessments*, edited by Satanley Tweyman, Routledge, London and New York, 1995, p. 154.

¹⁵ Hodges & Lacks, op. cit., p. 155.

¹⁶ Ibid., p. 156-157.

¹⁷ THN, p. 1.

ses représentations. Par extension, la vivacité de la croyance finirait par être le signe de ce qui existe en fait, l'intensité d'une idée amenant le croyant à la perception d'une réalité qui ne se confondrait pas avec lui.

Quant à la thèse d'un empirisme phénoménologique, elle nous donne l'occasion d'appuyer une fois de plus une interprétation non représentationnelle des perceptions, où les impressions ne se rapportent qu'à elles-mêmes, et où les idées ne peuvent être dites représentatives que parce qu'elles sont tout à fait identiques à leur objet (les impressions). Cette non-représentabilité des perceptions finit par se réverbérer sur la conception humienne de croyance. Une telle conception des perceptions, déjà adoptée comme outil interprétatif de la pensée de Hume dans le chapitre précédent, a une répercussion sur l'imagination et l'expérience. L'erreur de Hogges et Lacks serait de supposer que réalisme et empirisme phénoménologique puissent s'harmoniser dans la philosophie de Hume, inexactitude qui pourra être constatée au fur et à mesure de notre analyse.

Enfin, Hodges et Lachs taxent la théorie humienne de confuse et contradictoire¹⁸, à la manière de K. B. Pflaum, qui, dans son article « *Hume's Treatment of belief* », proclame le manque de solidité de sa notion de croyance, et celui du système humien dans son ensemble¹⁹. Pflaum soutient que la théorie de la croyance du philosophe écossais regorge de difficultés. La notion d'assentiment est vague, n'étant que l'issue de secours trouvée par le philosophe aux implications embarrassantes de son empirisme excessif. Selon cet auteur, l'imprécision sur la nature de la croyance est liée à une ambiguïté identique touchant la structure de l'idée. À l'en croire, la théorie humienne de la croyance aurait échappé à de nombreuses antinomies si le philosophe avait mené à terme son phénoménalisme, entreprenant de tout expliquer à partir des

¹⁸ Hodges et Lacks, op. cit., p. 144; 153.

¹⁹ Pflaum, K. B., « *Humes' treatment of belief* », in *David Hume Critical Assessments*, edited by Stanley Tweyman, Routledge, London and New York, 1995, p. 158, 159.

impressions et des idées²⁰. Le philosophe aurait alors constaté que la croyance appartient à l'idée, étant une force ou *feeling* découlant de sa structure. Ainsi, la croyance serait devenue une propriété ou qualité de l'idée, celle-ci n'étant plus une entité exclusivement reproductrice et dépourvue de *feeling*. S'il en est ainsi, le statut du concept se métamorphose : la croyance cesse d'être un phénomène psychologique, pour acquérir une portée ontologique. Malgré l'originalité de sa thèse, qui assimile la croyance à une propriété de l'idée, conjointement au refus d'une origine psychologique du concept, Pflaum cède à un appel massif, celui d'attribuer la génération de la croyance à l'intervention d'une conscience ou unité psychique, l'emploi du mot « *psychological*²¹ » en étant l'un des indices les plus flagrants.

Si le philosophe écossais affirme que l'idée ne peut apporter la croyance, la conviction ne pourra pas être entraînée par un moi identique à soi-même ou par l'activité d'une conscience distincte et continue, mais par quelque chose d'autre²². Bref, l'erreur de Pflaum est de supposer que les actions d'un esprit, distinct des perceptions, seraient le socle d'une théorie de la croyance.

Croyance et causalité

Revenons à la considération de la croyance dans le *Traité*. Si, jusqu'à maintenant, le classement des convictions ne posait pas de problème au philosophe, du fait que l'intensité des impressions, leur réitération par la mémoire et la complicité des sens parmi les idées ne risquent pas de porter atteinte à l'évidence d'un sujet quelconque, il en ira autrement pour la subdivision humienne de la première classe d'assentiments. Du champ de l'intensité figée des impressions

²⁰ Pflaum, op.cit., p. 162.

²¹ Ibid., p. 164.

²² Plutôt que de s'appuyer sur un esprit ou unité psychique pour l'enfantement de la croyance, la présente investigation considéra la possibilité d'une production de la croyance par l'imagination.

et des représentations de la mémoire, nous avançons vers le terrain de la vivacité originaires d'une dislocation, vigueur singulière qui caractérisera les convictions produites exclusivement par les raisonnements causaux. Nos croyances tireront maintenant leur origine d'activités de l'imagination²³.

À première vue, la nature de ces convictions qui découlent de la causalité peut être expliquée facilement. Elles dérivent d'une action de transfert, de la vivacité d'une impression vers une idée. D'une impression présente, l'esprit inférera l'idée d'un objet qui n'est ni perçu par les sens ni représenté par la mémoire, mais acquiert de la vigueur par sa conjonction régulière, dans des cas passés, avec une impression qui ressemble à l'actuelle, la force de l'idée étant aspirée de l'impression. La conviction implique aussi, en un certain sens, un mouvement ou une disposition de l'esprit à étendre indéfiniment à des circonstances semblables ce qu'il a constaté dans des cas passés, et à supposer qu'une régularité semblable se déploiera dans le futur. De là, de quel apport disposons-nous pour ce qui est de la constitution de ce nouvel assentiment ?

Il est indéniable que celui-ci échappera aussi bien à l'inévitabilité des impressions qu'à leur fidélité représentationnelle par la mémoire, puisque cette conviction tire son origine de la conjecture d'un arrangement entre les phénomènes qui peut très bien ne jamais se présenter en tant qu'impression, ne relevant que de l'hypothétique. Outre cela, des problèmes touchant à la fiabilité de ces croyances finissent par émerger, étant donné qu'au lieu d'une vivacité qui accompagne les sens, ou d'une addition exprimée par la conscience de l'impossibilité de concevoir le contraire dans une proposition démonstrativement certaine, nous sommes aux

²³ Il est intéressant d'observer ceci : une telle croyance, qui se fait précisément jour lors de l'investigation des éléments qui composent une catégorie de raisonnement différente des argumentations ancrées dans la démonstration, ou des évidences distinctives des impressions et des idées de la mémoire, finit par être la forme d'assentiment la plus célèbre dans la philosophie de Hume. Peut-être que, loin d'être une coïncidence dérisoire, cet usage dénoterait la large prééminence de la représentation de la croyance chez Hume comme « *output* » d'une motion imaginative, aussi bien sur la définition du concept qui se produit dans le cadre du savoir démonstratif que sur celle qui la décrit à partir d'une symétrie accomplie avec les impressions.

prises avec un ajout imaginatif émanant d'activités de postulation à partir d'une soustraction d'intensité des impressions.

Les embarras qui surviennent avec cette croyance, il est important de le souligner, ne sont que la suite logique d'un fil argumentatif initié aux premières sections du *Traité*. Là, Hume distingue les impressions des sens, les idées de la mémoire et celles de l'imagination selon leurs degrés de vivacité. Les premières perceptions sont caractérisées par leur intensité, alors que les idées de l'imagination sont circonscrites au domaine des idées parfaites²⁴. Ce faisant, Hume établit, d'entrée de jeu, une suprématie des impressions. Par conséquent, s'agissant de la production de la conviction dans le cadre de nos raisonnements causaux, nous nous trouvons face à la réaffirmation de l'autorité primaire et irrévocable des perceptions des sens sur les idées de l'imagination.

Afin de mesurer l'ampleur de la question, examinons de façon plus attentive quelques sections de la partie III du livre I du *Traité*, spécialement la section *De la probabilité et de l'idée de cause et d'effet*.

L'examen de cette section rencontre les réverbérations de l'analyse des relations au fondement de la certitude et des sciences, celles qui entraînent le second genre d'adhésion, par l'accord de sens éprouvé par l'esprit entre des idées qu'il compare. Comme déjà signalé, il s'agit d'un univers purement abstrait, établi par contraste avec les jugements probables, qui portent sur les questions de fait²⁵. La section a exclusivement pour objet ces derniers jugements. Il faut pointer, une fois de plus, que les relations portant sur des faits concernent des

²⁴ THN, p. 08.

²⁵ Hume, après avoir posé la connaissance des relations abstraites entre les idées comme premier objet de la raison, définit les questions de fait en opposition à ces premières. Contrairement aux propositions de la géométrie, de l'algèbre arithmétique et des termes d'un syllogisme, le contraire d'une proposition portant sur des questions d'existence est toujours possible. À ce sujet, Hume nous offre le fameux postulat se rapportant à la fois à la possibilité et à l'impossibilité du lever du soleil le lendemain. Il est intéressant de noter que la connaissance abstraite nous suggère un savoir qui opère uniquement sur la vérité ou la fausseté de qualités et de relations, et non sur le vrai ou le faux ayant pour objet la réalité.

connaissances qui éveillent notre assentiment non par la confrontation des idées, mais par une inférence habituelle de l'esprit à propos de l'existence d'un objet qui ne se présente pas plus aux sens qu'il n'est rappelé actuellement par la mémoire.

Alors la croyance cesse d'accompagner la primitivité de l'impression, perception singulière, pour se loger dans une attente et un mouvement. Tout se passe comme si l'« indétermination » qui découle de cette inférence, ainsi que la croyance qui en dérive, conduisait Hume à un discours de réparation : afin de compenser la menace d'inauthenticité des croyances qui émanent des raisonnements causaux de nature mixte, le philosophe cautionnerait de plus belle un « réalisme » des impressions mis en avant dès les premières pages du *Traité*²⁶. L'impression se ferait donc la garante de la croyance.

Dans un tel dessein, les impressions se manifesteraient dans le raisonnement causal comme des données objectives ou existences réelles, extrinsèques au monde abstrait des idées et des significations particulières à l'esprit suggéré dans la section antérieure par la connaissance démonstrative. Quant aux idées « parfaites » de l'imagination, à la différence des impressions, elles ne sont pas dignes de foi. Outre le fait que ces représentations sont privées d'intensité, elles risquent de broser le portrait d'entités fictives, dérivées de la liberté incommensurable de l'imagination dans le mélange de ses idées²⁷.

²⁶ Précisons que cette sorte de réalisme, qui fusionne impression et représentation relevant de l'esprit comme d'objets indépendants, ne semble jamais être professée par l'auteur. Toutefois, la compréhension de plusieurs thèses avancées par Hume paraît, contradictoirement, la solliciter sans arrêt, même après la section *Du scepticisme à l'égard des sens*, où le réalisme par l'intermédiaire de la conception représentative du concept d'impression est combattu ouvertement. Parmi les causes de cela, la force de l'héritage cartésien et du « *New Way of Ideas* » de Locke est la plus plausible. Sur le sujet, voir Livingston, D. W., *Hume's philosophy of common life*, The University of Chicago Press, London, 1984.

²⁷ « *The imagination is not restrained to the same order and form with the original impressions; while the memory is in a manner ty'd down in that respect, without any power of variation [...] The same evidence follows us in our second principle, of the liberty of the imagination to transpose and change its ideas. The fables we meet with in poems and romances put this entirely out of question. Nature there is totally confounded, and nothing mentioned but winged horses, fiery dragons and monstrous giants* » (THN, p. 9-10).

Quelle que soit la définition de l'impression adoptée par Hume, celle du *Traité* qui la caractérise comme une perception primitive ou originaire, ou bien la caractérisation représentative moderne qui la renvoie au champ des représentations particulières de l'esprit de qualités secondaires d'objets qui lui sont extérieurs, c'est au moyen de ce concept-clef que la science de l'homme tentera d'opérer des délimitations au regard de la fiabilité des croyances de nature causale.

Croyance causale et fiabilité

Afin de couper court à tout embarras, Hume offre le critère suivant de reconnaissance des convictions fiables : il faudra qu'une argumentation causale repose sur une impression des sens ou de la mémoire si elle veut produire une authentique conviction. Ainsi, n'importe quelle chaîne ou connexion de ce type, si large soit-elle, doit être arrimée aux sens ou à la mémoire, faute de quoi elle risque fort d'être repoussée dans la catégorie des argumentations vagues et invraisemblables. Comme déjà exposé, cette exigence découle de la nature des raisonnements causaux. En eux, des éléments hétérogènes, tels les impressions des sens, les idées de la mémoire et celles de l'imagination, se trouvent en présence. Lorsque l'esprit, prenant pour point de départ une impression ou une idée de la mémoire, infère l'existence de quelque chose qui n'est ni vu ni rappelé, on peut dire qu'il raisonne, mais c'est un raisonnement qui devra en permanence être mis à l'épreuve.

Un argument doit donc remplir une exigence primordiale, celle d'appartenir à deux systèmes de réalités. Le premier, objet de la mémoire et des sens, englobe les impressions et les idées de la mémoire. Il prendra en compte « *whatever we remember to have been present, either to our internal perception or senses; and every particular of that system, joined to the present*

*impressions, we are pleased to call a reality*²⁸ ». Le deuxième système, lié au premier par le rapport de cause à effet, est celui du jugement, qui nous fait connaître des objets se trouvant au-delà de la portée des perceptions des sens et de la mémoire. La discrimination humaine des convictions s'appuiera donc sur les critères suivants : dans le cas où la conception vive proviendrait d'un engendrement d'idées capricieuses ou accidentel, dérivé de la disposition d'un sujet, on aurait affaire à un simulacre de conviction, un « *phantom of belief* », ou un faux assentiment²⁹. À l'inverse, si la vivacité des idées est enracinée dans les deux ensembles de réalités, qui ont toujours un rapport constant, direct ou indirect, proche ou lointain, à la primitivité de l'impression, elle peut être considérée comme une assurance « parfaite » ou « absolue³⁰ ».

Le critère a beau être objectif et précis, il comporte des exceptions et des pièges. Commençons par le choix des mots. Il est évident que *simulacre*, *fantôme* et *faux*, dans un contraste prétendu avec *parfait*, *absolu* et *vrai*, dénotent une relation antinomique entre les croyances, mais il est tout aussi certain qu'ils impliquent une sorte de gradation. Une falsification de la *Joconde* ou une copie de *Guernica* sont bien antithétiques à la véritable *Joconde* ou à l'authentique *Guernica*, mais ils n'en demeurent pas moins des représentations picturales, des tableaux. On en trouve l'indice chez Hume dans l'absence des fictions de la fantaisie³¹ parmi les convictions faussées. Les premières composent les romans et sont des représentations incapables de susciter le moindre assentiment. De cette manière, au lieu de distinguer simplement les convictions, les classifications variées révèlent l'impossibilité de

²⁸ THN, p. 108.

²⁹ THN, p. 109; 630.

³⁰ Ibid., p. 122.

³¹ Figures légendaires, telles que chevaux ailés, dragons, géants et sirènes.

fixer des bornes, un point de départ ou une graduation zéro, à partir desquels les fausses croyances toucheraient à leur terme et les vraies commenceraient.

Examinons maintenant une particularité considérable. Une idée de l'imagination peut être intensifiée, si l'on veut, par une attention partielle aux deux systèmes mentionnés, lorsqu'un orateur ou écrivain emprunte à l'histoire un ou plusieurs événements réels et qu'il les entremêle impunément à une intrigue purement imaginaire, de sorte que des circonstances concrètes s'associent à du fictif. Notons également que lorsque Hume parle de l'attention partielle accordée aux deux mécanismes, cette application est susceptible de multiples variations. Le poids du discours d'un politicien sur son audience augmentera ou diminuera proportionnellement à l'accroissement ou à la diminution du nombre des circonstances, véridiques ou fabuleuses, qui composeront son panégyrique ou plaidoyer. Dix cas avérés contre un incident extraordinaire feront bien plus sensation, dans une exhortation, que dix circonstances fictives à raison d'un fait avéré, ou neuf à raison de deux. En revanche, une irrésolution complète des esprits peut être escomptée dans une allocution où les proportions d'occurrences véritables et factices sont équivalentes.

Il faut préciser, en outre, que ces fluctuations de l'assentiment en fonction de l'agrandissement ou de la diminution des cas contraires, ne s'observeraient pas toujours. Les disproportions mentionnées peuvent avoir des impacts différents, selon que l'argumentation provient d'un magistrat sérieux ou d'un harangueur renommé, ou que les circonstances changent. Cela étant, loin de conjurer les difficultés et imprécisions, le scientifique de la nature humaine semble s'empêtrer de plus en plus lorsqu'il s'agit d'établir une délimitation précise entre croyances exactes et croyances forgées.

Pour l'heure, limitons-nous à ce qui paraît être le dénouement humien de l'affaire, aux sections IX et X, partie III du livre I, ainsi qu'à l'appendice :

1. Les raisonnements solides et scrupuleux, générateurs des croyances parfaites, sont ceux qui, s'appuyant sur la sécurité des impressions, peuvent, occasionnellement, s'entremêler aux idées ternes de l'imagination.

2. Les raisonnements foncièrement chimériques, dépourvus de la capacité à susciter la conviction, sont bâtis par l'esprit uniquement d'après ses propres idées, sans mélange avec des impressions ou idées de la mémoire qui s'approchent des impressions — ou bien, dans le cas où le mélange aurait lieu, avec un nombre d'impressions dérisoire.

3. Les raisonnements intermédiaires, producteurs de convictions contrefaites, mêlent des représentations suspectes et des perceptions sérieuses.

En somme, à l'aide de l'ensemble des perceptions de ces systèmes des sens et de la mémoire, comme critère fiable pour la production des croyances, il serait possible d'avoir des repères pour discriminer nos convictions.

Les croyances et leur justification

Attardons-nous sur le problème suivant, et sur une question qui s'y joint : les critères de justification des assentiments. Une attention à ces paramètres, dressés parallèlement à une classification élargie des croyances ainsi qu'à la présentation des mécanismes de formation des convictions, laissés de côté jusqu'à présent, nous permettra de considérer exhaustivement le problème. Joignons donc les paramètres de justification des convictions à la classification insuffisante et élémentaire dressée auparavant. Il faut remarquer que la nature et les modes de formation de chaque conviction répercuteront un statut épistémique différencié pour chacune d'elles à l'intérieur du système humien. Un tableau justificatif peut être établi de la façon suivante :

1 Croyances contrefaites ou fictives, *i.e.* croyances injustifiables

1.1 Croyances enfantées par une ressemblance ou contiguïté frauduleuse. Exemple :

l'adhésion d'un lecteur ou spectateur à une description vigoureuse des Champs-Élysées dans un tableau ou un poème façonné par le peintre ou le poète à partir de la contemplation d'un jardin ou d'un parterre.

1.2 Croyances dérivées d'un transfert des impressions vers le domaine du fictif.

Exemple : l'emprunt d'évènements réels à l'Histoire par les poètes tragiques dans leurs récits extraordinaires, dans l'intention d'attiser l'intérêt de son public.

1.3 Croyances émanant de l'inculcation graduelle d'une idée dans l'esprit. Exemple :

les certitudes des professeurs enseignées aux élèves concernant la taille véritable de la lune, contre leur croyance naturelle qu'elle fait moins de cinq centimètres à vue d'œil.

2 Croyances de surpassement ou débordantes, *i.e.* croyances injustifiables

Croyances produites par la ressemblance, contiguïté et causalité (indirectement). Ce qui distingue ces convictions, c'est leur corrélation avec une action de l'esprit qui consiste, en s'appuyant sur une constance et régularité entre les perceptions dans le passé, à conjecturer des entités qui ne se présentent pas dans la qualité d'impressions. Exemple : la croyance aux substances, aux objets, à l'identité personnelle, à l'immatérialité de l'âme, au pouvoir d'un objet de produire un autre objet, etc.

3 Croyances imparfaites, *i.e.* assentiments partiellement justifiables.

Croyances engendrées par la ressemblance, la contiguïté et le rapport causal (directement).

3.1 Convictions dérivées d'expériences insuffisantes. Exemple : l'incertitude de

l'esprit face à la discrète supériorité d'occurrence d'un phénomène qui s'est présenté à vingt reprises, contre un autre qui a eu lieu dix-huit fois.

- 3.2 Croyances produites par des causes contraires. Exemple : l'attente portant sur la probabilité pour la face 6 (ou 5, 4, etc.) d'un dé d'être tirée deux fois de suite, si ladite face est marquée (à dessein) à deux reprises.
- 3.3 Croyances produites par des défaillances dans les éléments qui composent l'association causale. Exemple : la diminution d'intensité de l'impression dans un long argument, ou un fait très ancien.
- 3.4 Croyances entraînées par une ressemblance imparfaite dans l'impression. Exemple : la croyance d'un homme suspendu dans une cage de fer, dans une haute tour, à la probabilité de sa mort. Ces convictions caractérisent les probabilités philosophiques et non philosophiques.
- 4 Croyances authentiques ou parfaites, *i.e.* croyances justifiables

Croyances produites par des arguments provenant de relations causales entièrement exemptes de doute et d'incertitude. Exemple : les évidences concernant le lever et le coucher du soleil, l'inévitabilité de la mort, etc.

Dans ce cadre justificatif, analysons à présent minutieusement cette typologie nouvelle des convictions et leur mécanique de composition. Avant tout, il faut remarquer que ce catalogue n'est pas aléatoire. La numération, loin de faire figure d'ornementation anodine, suit un ordre croissant d'influence, ou les degrés de fiabilité différenciés auxquels nos convictions sont assujetties. Notons que la première division tripartite, assez modeste, subit des modifications remarquables. On observe des agrandissements, des amendements, spécialement au sujet des croyances intermédiaires. Au lieu d'assimiler ces dernières simplement à des fantômes de conviction, la classification nouvelle les sectionne en trois niveaux distincts : les croyances contrefaites, les croyances de surpassement et les croyances imparfaites. Malgré leurs dissemblances, toutes jouissent, sans partage, d'une incapacité à être justifiées et nommées

croyances absolues. En revanche, à l'instar du partage initial, les croyances parfaites ne sont pas scindées.

D'entrée de jeu, il est curieux de constater, parmi le premier groupe d'assentiments non justifiables, une affinité entre les convictions sociales, relatives à l'ensemble de la vie en société et rendant notre vie quotidienne possible³², et les convictions du ressort des écrivains, poètes et prédicateurs.

Deuxièmement on observe une singularité provenant d'une manœuvre plutôt confuse de la part de Hume. Le philosophe met sur le même pied les stratégies du poète pour falsifier la ressemblance et la contiguïté et injecter des faits concrets à son récit imaginaire, et la tactique de l'éducateur pour imprimer progressivement une idée sur l'esprit de ses élèves. Ces trois procédures sont caractérisées comme techniques productrices de fictions. Le problème se trouve dans le fait que, après cela, Hume continue à considérer les dispositifs de « trucage » des poètes et écrivains comme un générateur potentiel de chimères, tout en reconnaissant l'ample recours à la répétition fastidieuse dans le processus éducatif, sans vouloir toutefois associer dans son argument le rabâchage des représentations dans l'éducation à l'engendrement de fictions, lesquelles se produisent amplement, en revanche, du côté des écrivains.

Malgré cela, l'hypothèse d'une racine commune aux trois types de croyances falsifiées paraît évidente, dans la mesure où l'allusion à l'inculcation s'appuie sur une mention faite juste après les convictions des poètes, dans la section *De l'influence de la croyance* :

Poets have formed what they call a poetical system of things, which tho' it be believed neither by themselves nor readers, is commonly esteemed a sufficient foundation for any fiction. We have been so much accustomed to the names of Mars, Jupiter, Venus, that in the same manner as education infixes any opinion, the constant repetition of these ideas makes them enter into the mind with facility [...] In like manner tragedians always borrow their

³² Ce genre de convictions englobera aussi bien les convictions journalières que celles gérées dans le contexte plus hermétique de l'éducation et du monde érudit.

*fable, or at least the names of their principal actors, from some known passage in history*³³.

Revenons à l'examen de la disposition humienne à niveler formellement les convictions « truquées », tout en tendant à les rapprocher du concept de fiction dans le domaine de la poésie et de l'oratoire uniquement. Au sens large ou dans un emploi proprement philosophique, le terme de *fiction* renvoie à l'acte de soutenir l'existence d'une création chimérique, ou la véracité d'un fait qui s'oppose à la réalité. Cette chimère peut, tout au plus, tenir lieu de représentation schématique dont on ne présuppose pas la concordance avec des faits objectifs, mais qui peut posséder une valeur heuristique³⁴.

Cette définition établie, la promotion de simulacres de conviction par l'intermédiaire d'une ressemblance ou contiguïté falsifiées, à l'instar de celle accomplie par le peintre ou le poète dans la description des Champs-Élysées, ou de l'emprunt à la réalité, lorsqu'un écrivain mêle indûment des épisodes concrets à des faits imaginaires dans le but d'offrir un divertissement à ses lecteurs, ne s'ajusteraient pas davantage à la définition usuelle de chimère que l'emprise obstinée d'une idée sur l'esprit, du moins si l'on garde en vue les critères de justification humiens des convictions.

Toutes les convictions engendrées par inculcation, plus précisément, les convictions contrefaites, quelle que soit leur source, ne proviennent pas de la source standard de génération des croyances : les convictions qui reposent sur les questions d'existence que le philosophe nous présente, à savoir une impression des sens ou une idée de la mémoire et une habitude, qui portent l'esprit à étendre aux cas semblables ce qu'il a remarqué dans les dispositions passées de ses perceptions, et qui le détermine à inférer une existence future, mais uniquement

³³ THN, p. 121.

³⁴ Godin, C., *Dictionnaire de Philosophie*, Paris : Fayard/Éditions du temps, 2004, p. 497.

de moyens injustifiés, tels que la préhension aveugle de n'importe quelle idée sur l'esprit après de nombreuses apparitions de celle-ci.

L'inconsistance du raisonnement semble flagrante, dans la mesure où le philosophe, au fil de son argumentation, s'acharne contre les effets de l'éloquence, c'est-à-dire contre les fantômes de conviction sous leurs trois formes, alors que l'analyse de l'imprégnation aveugle et progressive d'une image sur la conscience par l'éducation se déroule dans un climat beaucoup plus indulgent, le processus étant même identifié avec l'éducation elle-même³⁵, sans aucun égard à la possibilité de discordance entre le contenu de la représentation de l'esprit et le réel, inharmonie possible dans de nombreux cas.

Malgré la complaisance envers ce motif à double face d'assentiment à une opinion qu'est l'éducation, le philosophe, au long des deux sections de la partie III du *Traité*, ne nous donne aucun critère convaincant pour sa justification, mis à part de ne jamais accompagner la considération du phénomène du mot *fiction*, contrairement à ce qui advient dans les deux autres cas. Contentons-nous pour le moment de signaler ces imprécisions et incohérences dans la catégorie des convictions falsifiées et passons à la considération de la deuxième classe. Peut-être que l'examen des prochains genres nous aidera-t-elle à débusquer les causes de cette argumentation vague et de la volatilité de la classification humienne.

Quant au deuxième groupe d'assentiments injustifiables, ceux qui adviennent en tant que dépassement, il est fondamental de noter leur extrême richesse et complexité dans le système humien. Au long du présent chapitre, nous en avons côtoyé l'analyse. Tout d'abord, ce qui singularise cette espèce de convictions est son intime imbrication avec la relation de cause et effet, façon classique par laquelle nos croyances sur des questions de fait sont formées. Si dans le peloton précédent, le raisonnement causal n'était que sous-entendu et en arrière-plan, les

³⁵ THN, p. 117-118.

croyances incomplètes se nourrissent, pour ainsi dire, de la causalité. Le fait de n'être pas conditionnées au rabâchage d'une conception parfois banale et mensongère sur le sujet, à l'empiètement de la vivacité des perceptions des sens et de la mémoire sur l'univers fictionnel des poètes ou à l'oubli volontaire de la contiguïté ou de la ressemblance par une œuvre d'art qui néglige sa sujétion à l'original, constituera leur avantage, leur « *upgrade* », face aux premières. Enfin, elles sont dépourvues de ce qui justement portait préjudice à la crédibilité des autres.

À l'intérieur de ce contexte jusqu'ici flou regardant l'apologie ou le rejet des croyances, celles de la profusion profitent aussi du fait de pouvoir être soumises, ne serait-ce que pour être réfutées, au critère qui s'avère décisif pour le refus ou la justification de n'importe quel assentiment se rapportant à des questions de fait, celui de sa subordination envers des principes permanents de l'imagination :

I must distinguish in the imagination betwixt the principles which are permanent, irresistible, and universal, such as the customary transition from causes to effects, and from effects to causes: and the principles, which are changeable, weak, and irregular [...] The former are received by philosophy, and the latter rejected³⁶.

Ces assentiments n'en sont pas moins condamnés à rester dans le rang des adhésions factices : réflexion faite, on constate en effet que la croyance dans l'existence continue d'objets n'est qu'indirectement connectée à la causalité et qu'en raison de cela, cette conviction, dérivée de principes inconstants, n'est pas exacte. Un autre problème survient, puisqu'on finit par constater que cet assentiment, ainsi que d'autres de même origine, n'est pas justifiable, pour la simple raison qu'il va au-delà de ce que le rapport implique, se prévalant incorrectement de la constance qui singularise le rapport causal, c'est-à-dire une inférence portant sur l'existence d'un objet appuyée sur la conjonction constante et la ressemblance de certains objets dans des

³⁶ THN, p. 225.

cas passés et la ressemblance de l'impression avec un de ces objets, comme c'est le cas dans les convictions portant sur l'identité personnelle, l'immatérialité de l'âme, les substances, etc.

Dire que les convictions tirent profit de la causalité, en fait, est parler au sens figuré, puisque la faute ne doit pas être mise au compte des croyances, mais entièrement imputée à l'imagination déterminée, qui cimente ce genre d'idées par des actes de multiplication ou accroissement. À cause de l'imagination, nous croyons³⁷ à des entités qui, encore qu'émanant de symétries observées entre les objets, réclament une linéarité plus grande que celle constatée dans l'expérience. Nous créons tout un genre d'idées qui ne correspondent à aucune impression, ni à des images affaiblies de celle-ci dans la pensée. Ce mécanisme a lieu dans l'une des plus importantes convictions quotidiennes façonnées par l'imagination, celle de l'existence d'un univers d'objets qui ne s'offre jamais concrètement, croyance ressentie tout au long de notre vie.

Nous confondons la manière irrégulière dont quelques objets se présentent à nos sens, par intervalles, avec celle des objets qui apparaissent constamment³⁸. Par-là, l'imagination infère à son aise l'existence continuelle de voitures, de routes, de l'océan, etc. à partir de l'ouverture d'une lettre anodine reçue par la poste et que, à l'écriture et à la signature, nous reconnaissons appartenir à un ami disant se trouver à huit mille kilomètres de distance. Au moyen de cette inférence, qui excède la régularité de nos expériences passées, nous sommes tenus de croire à un monde d'objets qui existeraient à notre insu³⁹.

Il en est de même pour la croyance à l'existence de l'âme : en partant constamment de l'expérience, l'imagination simule une configuration inattendue du réel, cette fois en concevant

³⁷ Dans ce cas, la conviction proviendrait, à la limite, des impressions. Ce n'est toutefois pas suffisant, puisqu'il n'y aurait aucune croyance sans les activités de postulation imaginatives.

³⁸ THN, p. 237.

³⁹ Ibid., p. 196.

une union, dans l'espace, entre un objet extensible et un autre objet incapable d'occuper un lieu⁴⁰. Comme dans la conviction précédente, l'imagination se sert de l'expérience pour la laisser de côté ultérieurement. Elle tente d'établir une union dans l'espace entre la saveur d'un fruit, un ananas par exemple, avec sa rugosité et son âpreté particulières. Incapable de se restreindre à la contiguïté et succession des perceptions préservées en plusieurs instances propres à la causalité, ainsi qu'à la contiguïté temporelle au moment de l'apparition entre perceptions visuelles, tactiles et gustatives, l'imagination conçoit un rapport impossible à attester par l'expérience, à savoir la possibilité de la coexistence spatiale entre impressions de nature distincte. Celles-ci coexisteraient dans un objet, en l'occurrence, l'ananas, dont on est sûr d'éprouver des qualités lui appartenant en propre.

Pour finir, il est temps de jauger les croyances justifiables, dans leur double manifestation. Nous quittons désormais aussi bien le terrain de la tromperie que celui du dépassement, pour gagner la sphère du certain et du probable. En tous les cas, l'arrivée au sommet dans la classification des croyances ne garantit pas la volatilisation complète des problèmes qui hantaient le lecteur du *Traité* dans les répartitions antérieures. La preuve en est de la division humienne des preuves et probabilités comme connaissances de la sphère de l'expérience. Si dans la connaissance par preuves les arguments qui proviennent de la relation de cause à effet sont entièrement exempts de doute, dans la probabilité la conviction s'accompagne d'incertitude⁴¹.

Sur le terrain des croyances probables ou de « l'hésitation », on se trouve face à une gamme de cas complexes qui se ressemblent. Tenant compte de ces difficultés, Hume nomme « probabilités philosophiques » les deux premières occurrences, (3.1) la circonstance dans

⁴⁰ Ibid., p. 237.

⁴¹ À la différence des croyances de surpassement, les croyances imparfaites procèdent des « propriétés générales et les mieux établies de l'imagination. » (THN, p. 267).

laquelle une expérience insuffisante se produirait d'une manière stricte et (3.2) les occasions où il y a une contrariété dans l'expérience, et « probabilités non philosophiques » les deux restantes, (3.3) les situations où l'opération de l'association de la cause à l'effet n'est fiable et (3.4) les cas où une impression ne ressemble pas forcément à aucun des objets liés causalement dans le passé.

Quoi qu'il en soit, en (3.1), l'affaiblissement de la conviction aura lieu dans le cadre de deux groupements d'expériences contraires, où l'on a dans une catégorie une quantité légèrement supérieure d'occurrences par rapport à une autre. Un individu qui, tous les jours, pendant un ou deux mois, observe de son balcon la sortie de dix taxis au petit matin et leur retour en début d'après-midi, tombera dans la plus forte irrésolution si, lors des deux ou trois mois suivants, les dix taxis restent constamment à l'arrêt. L'hésitation disparaîtra si les voitures reprennent leur mouvement initial pendant les deux, trois ou quatre mois suivants, pour revenir en force si l'habitude des chauffeurs de les garer invariablement y succédait. Dans ce cas comme dans d'autres, causes et effets ne se suivent pas dans l'ordre auquel on s'attendait.

De même, en (3.2), l'évidence diminuera, dans l'attente de l'esprit, quant à la probabilité que le dé tombe sur une face déjà tirée à deux reprises, plutôt qu'à quatre. Encore une fois, la diminution surviendra en (3.3) avec une diminution d'intensité de l'impression, comme lorsque l'on cherche, dans un argument, à convaincre quelqu'un d'un fait très ancien, ou lorsque la vivacité d'une expérience est étiolée par le temps (même s'il est question d'une expérience vécue), ou encore lorsque notre assentiment flotte par suite d'une longue chaîne séparant la cause de l'effet. Quant à l'imperfection dans la ressemblance en (3.4), l'irrésolution qui l'accompagne peut s'observer dans le cas où, en sécurité devant un bâtiment qui s'écroule, on frémit plutôt que de désespérer⁴².

⁴² « *Our judgments concerning cause and effect are derived from habit and experience; and when we have been accustomed to see one object united to another, our imagination passes from the first to the second, by a natural*

Pour ce qui est du summum des degrés d'assentiment, il reste peu à dire, puisque la seule différence entre les évidences d'ordre supérieur, les preuves, et l'ensemble des probabilités considérées précédemment n'est pas de nature, mais uniquement de degré. L'acquiescement universel sur l'impossibilité pour le corps humain de s'envoler ou de flotter dans l'air est la répercussion d'un vaste historique d'observations, soit d'objets isolés, soit d'objets répertoriés en conjonctions causales. Ainsi, il s'agit d'une régularité dans l'expérience qui semble frôler l'exactitude du savoir comparatif par démonstration, à tel point que cette inflexibilité de la nature condamnerait l'individu qui refuserait ou même hésiterait à les soutenir, à être traité de fou ou d'aliéné.

L'impression comme critère de justification suprême

La considération des critères de justification et des processus de composition au sein d'une taxinomie des convictions, malgré leur éventuel apport au problème de l'authenticité des croyances, finit toujours par nous renvoyer à l'infailibilité des impressions, que ce soit directement ou indirectement. La ressemblance ou contiguïté « trafiquées » exigent le retour du peintre ou littérateur à l'impression. Il en va de même pour le recours du poète aux faits historiques dans son récit fictionnel. Le ressassement ou la réitération d'une idée, si convaincante soit-elle, sont condamnés tôt ou tard à l'inspection par une communauté ou par la science. Les croyances qui résultent d'un débordement impliquent l'assentiment à des idées fictives, et l'utilisation de la causalité au profit entier de l'imagination, ce qui provoque leur relégation parmi les effets des principes inconstants et fallacieux de cette faculté.

transition, which precedes reflection, and which cannot be prevented by it. Now it's the nature of custom not only operate with its full force, when objects are presented, that are exactly the same with those to which we have been accustomed; but also to operate in a inferior degree, when we discover such as are similar [...] Let us consider the case of a man, who being hung out from a high tower in a cage of iron cannot forbear trembling, when he surveys the precipice below him, tho' he knows himself to be perfectly secure from falling, by his experience of the solidity of the iron which supports him. » (THN, p. 147-148).

La crédibilité inférieure des croyances dérivées des probabilités non philosophiques vient du fait qu'elles échouent à rejoindre l'infailibilité de l'impression, soit par le biais de l'indifférence momentanée qui frappe l'esprit face à l'opération de causes secrètes ou cachées, soit par des circonstances qui entraînent l'obscurcissement de l'impression, soit par l'inattention ou imprudence de notre esprit à tenir compte de la ressemblance exacte entre deux impressions. Quant à l'évidence d'ordre supérieur des convictions qui dépassent la probabilité, elle n'en vient pas moins de la déférence que l'esprit doit garder aux éléments originaires de l'existence, les impressions. En fin de compte, on aura beau pivoter autour des catégories ou divisions présentées, on retombera sur l'impératif de l'association régulière d'une idée à une impression présente. Notre classification des convictions s'avère frustrante, en définitive, du moins si l'on cherche à trouver d'autres repères pour légitimer nos convictions. Voilà que le soupçon d'un réalisme de l'impression⁴³ chez Hume renaît de plus belle.

⁴³ Il faut rappeler que si un type de réalisme est envisageable, celui-ci devra faire face au caractère non psychologique et représentatif de l'impression dans la philosophie de Hume, tel qu'il a été observé au début du chapitre précédent.

Croyance, causalité et projection

Scrutons plus avant la causalité. Quoi qu'il en soit de l'acceptation ou du rejet de la thèse d'un réalisme des impressions chez Hume, la relation de causalité semble marquée par un dédain envers tout réalisme. Comme déjà observé, si ce genre de raisonnement prend naissance dans quelque impression pour produire la croyance, il ne fait appel à la vivacité de l'impression ou à leur fixation par la mémoire que pour les remanier, les transposer⁴⁴. On ne trouve pas dans l'inférence de la cause à l'effet une simple sauvegarde des impressions, mais la fougue imaginative à remplir la sphère lacunaire de ce qui n'est pas encore par l'ébauche d'un avenir possible, quand bien même la croyance provenant de cette projection imprégnée d'impressions passées tiendrait par le seul fait que l'imagination emprunte la vivacité de l'impression⁴⁵.

Considérons la section *De la probabilité et de l'idée de cause et d'effet*, puisqu'elle nous permettrait de faire d'une pierre deux coups. Premièrement, l'analyse du raisonnement causal débute dans l'atmosphère d'une postulation objective de la nature de la connaissance dans les questions d'existence, à peu près en consonance avec les premières sections du livre I, dans lesquelles les impressions évoquaient un monde d'objets indépendants de l'esprit, en nous faisant débusquer un prolongement du réalisme⁴⁶. Deuxièmement, l'ambiance réaliste serait

⁴⁴ THN, p. 73.

⁴⁵ Ibid., p. 82.

⁴⁶ Le refus explicite d'un réalisme par l'impossibilité de postuler l'existence des objets, ainsi que celle d'une âme ou d'une identité personnelle comme des entités ontologiquement distinctes, n'aura lieu qu'aux sections II, V et VI de la quatrième partie du livre I. Quant à l'adhésion au réalisme via le concept d'impression, celle-ci étant assimilée à un « vestige » ou une « trace » de la présence d'objets matériels, cette affiliation est plausible, mais si et seulement si l'on omet certaines pistes données par l'auteur, qui permettent de déjouer toute interprétation de cet ordre, telle que la première note de bas de page du *Traité* (ibid., p. 2), et la priorité de l'examen humien des impressions et idées sur celui du monde et de l'identité personnelle, examen qui ne survient qu'à la quatrième partie du livre I et aboutit au refus de l'existence de l'un comme de l'autre. Dans la présente étude, bien que nous ne partagions pas la démarche d'identification des impressions comme existences représentatives d'objets au caractère privé, nous mettons volontairement en valeur cette sorte d'exégèse réaliste-représentative, du fait que cette interprétation est la plus généralement admise parmi les commentateurs et que Hume lui-même semble l'épouser presque partout, y compris dans les sections mentionnées, peut-être parce qu'il demeure redevable de la structure conceptuelle de la philosophie moderne, particulièrement celle de Locke et de Descartes, malgré les indices clairs qu'il nous donne de vouloir s'affranchir de la tradition (Livingston, op. cit., p. 10).

endiguée, puisque la causalité nous fait détecter, dans le cadre de l'irruption du concept de croyance, un engendrement autant qu'un abandon. Les impressions, composants qui semblent indépendants de l'esprit, ne sont posées que pour être dépassées⁴⁷.

Par conséquent, l'investigation sur la nature de nos raisonnements causaux nous mène bel et bien à des activités imaginatives de projection et complémentation et donc de dépassement de l'univers des impressions. Le mot-clef est à trouver dans la section *De l'inférence de l'impression à l'idée* : l'imagination remplit (« supply ») les intervalles démunis de perceptions qui composent ce que l'on appelle le futur, ou fait accroître le champ actuel de nos perceptions, soit en comblant ces interstices perceptifs, soit en les chargeant d'une superposition de perceptions simultanées. S'appuyant sur l'existence d'une uniformité dans l'expérience, à partir d'un historique de conjonctions uniformes dans le passé entre un objet, nommé cause, et un autre, nommé effet, l'imagination présage entre nos perceptions une uniformité fantasmatique. Le verdict semble sans appel : la croyance est le produit final d'un ajout de vivacité à une idée pillée dans les impressions, un rejeton de l'imagination injustifiable par sa nature même⁴⁸.

Projections et passions

En ce qui concerne la démarche de l'imagination déterminée décrite ci-dessus, on en trouve une répercussion significative qui va de pair avec la production de la croyance. Ce deuxième effet aura des répercussions sur la nature du concept de croyance, enrichissant les typologies déjà établies. Lorsque l'on progresse au fil des livres II et III du *Traité*, on observe à plusieurs reprises des mentions à la production d'un type de passions pouvant accompagner nos

⁴⁷ Quand bien même ce dépassement se produirait à l'intérieur d'une exigence tacite d'admission d'un réalisme de l'impression la part du lecteur du *Traité*.

⁴⁸ Ainsi, si la conception particulière d'une idée, dérivée de nos jugements concernant causes et effets, trouve exclusivement son origine dans ces manœuvres imaginatives de complémentation, il s'avère que les tentatives de démarcation entre vraies et fausses croyances passées en revue antérieurement risquent, sans exception, d'être impraticables.

raisonnements causaux. Dans le cas présent, il ne s'agit pas de vraies passions, celles qui procèdent des conséquences réelles des objets, comme lorsque, forcés de rester au pied d'un mur manifestement chancelant, nous sommes pris de panique, mais d'un ensemble de passions qui « *are move'd by degrees of liveliness and strength which are inferior to belief, and independent of the real existence of their objects*⁴⁹ », les passions de l'imagination.

Ce sont de telles passions qui font frémir un homme suspendu dans une cage de fer au sommet d'une haute tour, bien qu'il soit certain d'être à l'abri d'une chute⁵⁰, ou qui font s'extasier du supposé bonheur des habitants d'une région au sol fertile alors qu'elle est dépeuplée. Ces passions appartiennent à l'imagination et proviennent de la même poussée imaginative à inférer la cause à partir de l'effet, de la même façon que cette impulsion produit les convictions partiellement justifiables⁵¹. La seule différence entre ces passions et les affects réels, c'est qu'elles résultent de l'impulsion imaginative à continuer ses actions lorsqu'elle s'engage dans une certaine suite de pensées, même si les éléments déclencheurs ont disparu et que « *like a galley put in motion by the oars, carries on its course without any new impulse*⁵² ». Ces passions proviennent d'un faux pas de la part du sujet, celui, dans ses raisonnements, de ne pas distinguer parmi un conglomérat de causes les circonstances essentielles des accidentelles, c'est-à-dire de ne pas séparer au sein des causes les circonstances essentielles à la production

⁴⁹ THN, p. 585.

⁵⁰ Ibid., p. 148-149.

⁵¹ Les croyances justifiables peuvent être engendrées par cet élan, bien qu'elles se distinguent des croyances partiellement justifiables par une plus grande maîtrise de l'esprit sur la tendance aveugle de l'imagination à s'élaner vers l'inférence. Comme on l'a vu, il arrive à Hume de séparer l'imagination de l'entendement dans quelques passages du *Traité*. S'il appartient à l'instinct imaginatif de ne pas tenir en place, se mouvant des causes aux effets et vice-versa, il est propre à l'entendement de se retenir d'une inférence trop rapide, et de prendre en considération un exposé chronologique des faits dans le cadre d'expérience élaboré par l'entendement lui-même. Chez Hume, cet exposé est représenté par les règles générales de l'entendement, en opposition à celles de l'imagination débridée. « *These rules are formed on the nature of our understanding, and on our experience of its operations in the judgements we form concerning objects.* » (Ibid., p. 149). Toutefois, Hume n'est pas si rigoureux et, en d'autres moments, parle de principes permanents et réguliers de l'imagination (Ibid., p. 267).

⁵² Ibid., p. 198.

de l'effet de celles qui n'en sont liées que par accident⁵³, erreur issue d'un manquement à certains principes régulateurs des opérations de l'imagination dans leurs jugements causaux.

Il en serait des passions comme de nos croyances⁵⁴. On a beau croire à la solidité de la charpente d'un échafaudage, on accélère le pas en passant dessous, de peur qu'elle ne s'écroule. L'imagination s'enfuit (« *run away* ») de la cause vers l'effet, en l'occurrence du manque de sûreté de constructions semblables, soit constaté, soit rapporté par des témoignages, vers la peur d'un effondrement purement imaginaire, puisqu'il se peut que les circonstances faisant que la cause soit complète fassent défaut et que l'on soit confronté à une circonstance non exactement identique à des cas passés.

Il importe de remarquer que dans ce phénomène, Hume prend le soin de dissocier les passions qui, selon lui, appartiendraient à l'imagination, des croyances qui dans des circonstances réelles les produiraient ou seraient produites par elles. Par conséquent, bien que la croyance soit presque entièrement nécessaire pour éveiller nos passions, et que les passions soutiennent fortement la croyance⁵⁵, il n'y aurait, peut-être, dans le cas de l'édification et dans d'autres semblables, pas de symbiose entre les deux, et l'on pourrait affirmer que la correspondance presque parfaite entre affections et convictions mise en place au livre I se trouve défaite plus loin.

⁵³ THN, p. 149.

⁵⁴ Ibid., p. 120.

⁵⁵ Ibid., p. 120.

Projections, passions et croyances

Une question considérable se profile à présent. Y aurait-il des passions susceptibles de se produire sans le concours des croyances, ou inversement, des affects incapables de les susciter ? Concernant l'impuissance de certaines passions à susciter des convictions, la distinction entre impressions et idées touchant leur degré d'intensité, ainsi que l'association de la croyance à la vivacité de conception, tenues presque tout au long du *Traité*⁵⁶ peuvent nous aider à clarifier le problème. Des idées doivent toujours imiter les impressions, nous dit Hume, si elles veulent avoir prise sur l'esprit, puisque ces représentations ne sont que les images ou répercussions affaiblies de nos perceptions primitives. De ce fait, n'importe quelle impression de réflexion peut perdre sa vivacité au point de devenir presque une parfaite idée, alors incapable de favoriser la production d'aucune croyance.

Néanmoins, une lecture minutieuse des livres *Des passions* et *De la morale*, révèle que ce n'est pas forcément le cas. Bien que dans l'évocation des passions de l'imagination, l'existence d'une sorte de conviction qui les entraînerait ou qu'elles favoriseraient se trouve formellement exclue⁵⁷, ou que leur réalité même soit mise en question⁵⁸, il ne serait pas excessif de présumer qu'un certain genre de conviction les suivrait ou pourrait les produire. Pour le moment, tenons-nous en à suivre la voie prometteuse de l'analyse de la constitution de ce genre de passions et de leurs répercussions dans des circonstances concrètes.

Les passions imaginatives apparaissent continuellement dans un contexte d'opposition aux passions dites réelles. En substance, une passion réelle deviendrait une passion de l'imagination lorsqu'elle perdrait sa vivacité et serait incapable de déterminer notre volonté et nos actions.

⁵⁶ À l'exception de l'appendice.

⁵⁷ THN, p. 587.

⁵⁸ Ibid., p. 450.

Ainsi, la haine réelle, supposant une forte préhension sur l'esprit, peut nous pousser à lever la main sur quelqu'un, tandis que ce même sentiment, imaginaire, est incapable de nous inciter à en venir aux mains. Pareillement, la vétusté d'une maison suscite en moi une sorte de répugnance, sans que je veuille, en raison du manque d'intensité de l'affection, faire le moindre effort pour rebâtir une habitation où j'ai la certitude de ne jamais demeurer. En revanche, l'écœurement réel me pousserait à la restaurer. De même, une passion telle que le sens moral⁵⁹, au cas où il est concret, cause une émotion agréable et vive au spectateur, lui faisant approuver prestement un caractère et le qualifier de vertueux. Mais s'il est imaginaire, à cause de circonstances accidentelles empêchant le caractère vertueux de s'exprimer par des actions bienfaites, il sera plus léger.

Force est de reconnaître que notre emploi de l'expression « en substance », pour caractériser ces passions de l'imagination, est justifié, puisqu'il sera difficile, dans d'autres circonstances, de les différencier clairement des passions réelles. En fait, il conviendrait que Hume révisé en profondeur sa définition, par endroits, et signale que la relative carence de vivacité, et l'impuissance à engager la volonté, ne suffisent nullement à définir ces passions. Avant toute chose, ce n'est pas la faiblesse qui distingue les passions de l'imagination, mais leur nature projective.

Les préceptes des bonnes manières sont capables de nous inspirer une vive honte d'un rire bruyant dans une salle de concert classique, comme de faire qu'une mère réprimande son fils dans un lieu public sans que personne ne semble s'en incommoder. Dans ces cas, que l'on entende des chuchotements de réprobation, que l'on voie des hochements de tête, ou que l'on n'entende ou ne voie absolument rien, la contrainte nous fera toujours rougir.

⁵⁹ Sentiment désintéressé qui cause une émotion agréable ou pénible et qui détermine celui qui le ressent à approuver ou réprover moralement un caractère.

Si nous partons pour de longues vacances, laissant notre logement inhabité, nous serons assurés de déborder de convictions, effrois, et désespoirs imaginaires si nous constatons, à notre retour, que l'endroit a été fouillé de fond en comble, alors que nous nous souvenons d'en avoir confié la clef à la femme de ménage, la veille du départ. Ces croyances, angoisses et affolements sont imaginaires, et proviennent de la ressemblance relative de la situation présente avec des cas passés, où nous avons remarqué que la disposition et l'ordre succédaient au ménage, et non le chaos. Mais il se trouve que l'employée de maison, ayant oublié un important rendez-vous justement pendant qu'elle faisait le ménage, a été forcée de quitter la maison à l'improviste. Dans ces trois circonstances, sera-t-on véritablement en mesure de distinguer la honte, l'effroi et le désespoir réels des imaginaires ? En tout état de cause, l'expérience nous montre que les désapprobations explicites, discrètes, ou inexistantes, conduisent celui qui accompagne un individu aux manières déplacées à quitter rapidement un espace public afin de sortir de son embarras.

Malgré la volatilité de sens remarquée jusqu'ici, nous pouvons entreprendre quelque démarche et opérer des comparaisons quant à ces passions. Pour cela, il nous faut revenir à la classification des croyances. Les passions de l'imagination, on l'a vu, adviennent avec l'avènement des croyances dites « imparfaites » ou « partiellement justifiables », celles qui émanent directement de la causalité. On a vu également que leur authenticité surpassait les convictions contrefaites, comme celles qui résultent d'un débordement, et que ces assentiments, dans la plupart des circonstances, étaient engendrés par une ressemblance insuffisante, la vivacité de l'impression présente ne pouvant être complètement transférée à l'idée qui lui est reliée, à cause d'une ressemblance imparfaite avec des impressions passées.

La tristesse éprouvée par celui qui observe un naufrage de loin n'est pas la panique ressentie par le naufragé lui-même. Dans l'abattement imaginaire, le spectateur oublie le fait d'être sur la terre ferme et en sécurité et n'est touché que par le sort funeste du navire à cent

mètres de distance. L'observateur transfère son expérience passée de submersion à des objets semblables, en l'occurrence un naufrage, objets qui ne sont pas entièrement identiques à ceux dont le sujet a eu lui-même l'expérience ou à ceux dont il a reçu le récit d'après des témoignages oculaires.

Selon Hume, cette sorte d'épouvante ne s'accompagne d'aucune croyance, étant donné que l'observateur a peur, sans pour autant se croire submergé lui-même. Si cela est bien le cas, force est d'admettre qu'il accorde aux passions ce qu'il refuse aux croyances, à savoir des nuances ou degrés intermédiaires de manifestation. Compte tenu des exemples cités, le *Traité* nous oriente néanmoins vers une conjoncture bien différente. Hume a beau définir les passions qui ne vont pas au-delà de l'imagination comme des ombres⁶⁰ d'affections, non accompagnées de croyance, elles n'en laissent pas moins d'influencer les esprits.

Afin de résoudre cette énigme, suivons l'argument fautif de Hume et admettons que des passions réelles déclenchent des croyances vraies, « parfaites », ou inversement, en soient les produits. Comme on le sait, en revanche, certaines images de passions ne sont que les réverbérations de ces affects réels, mais qui ont un impact sur l'esprit à leur façon. Il est alors cohérent de conclure, contrairement à Hume, qu'il existe des croyances qui reflètent les croyances réelles, des images de croyances ou « croyances de l'imagination », tout comme il y a des passions imaginaires qui font référence à des passions réelles. L'un des indices les plus forts de la reconnaissance implicite de ce genre de convictions est la mise en jeu des mots « absolues », et « parfaites » pour particulariser les véritables croyances⁶¹. Malgré l'oubli de Hume à l'égard de la sémantique, sur ce point, il est logique que les mots *parfait* et *absolu* acceptent des termes antonymes, tels qu'imparfait et relatif.

⁶⁰ THN, p. 450.

⁶¹ Section X, partie II, livre I, *De l'influence de la croyance*.

En outre, il vaut la peine de rappeler l'une des conséquences majeures de notre deuxième effort pour répertorier les assentiments : faire conclure à l'inexistence d'un degré zéro ou d'un point absolu pour le commencement des convictions que Hume appelle « manifestes » ou « authentiques ». De même que les passions s'expriment par degrés subtils et variés, les croyances sont un kaléidoscope de combinaisons, progressions et régressions complexes, et il serait réducteur de mettre en opposition, comme Hume le fait, les croyances contrefaites ou fictives et les croyances réelles. Ceci considéré, notre soupçon d'une symbiose entre les passions de l'imagination et un genre singulier d'assentiment finit par se consolider⁶².

Ainsi, nous sommes en droit de mettre au diapason les passions et les croyances de l'imagination à partir du repérage de quelques postulats du *Traité*. Insistons, de même, sur le fait que l'association humienne des passions de l'imagination à des passions faibles est simpliste et ne tient que jusqu'à un certain point. Qui plus est, il s'avère très délicat de limiter ces passions uniquement au sens décrit plus haut, si l'on considère le phénomène de transfert d'affects qui a lieu dans un mécanisme que Hume appelle la sympathie⁶³. Dans celle-ci, des images de passions et de croyances, ainsi que des passions et des croyances réelles s'entremêleront jusqu'à sembler se confondre.

⁶² La jonction entre passions et convictions de projection ne se limite aux croyances partiellement justifiables, tant s'en faut, mais s'étend à la catégorie des croyances non justifiables de débordement. Il est singulier de constater l'oubli humien en la matière, d'autant plus que les convictions de surassement, à part la postulation imaginative d'entités ou objets qui ne se montrent pas à nous dans le contexte de notre expérience, se forment à partir de l'action des principes de ressemblance, contiguïté et de causalité, le rapport le plus qualifié pour nous informer et nous persuader de l'existence de quelque objet. L'influence de la causalité est, certes, oblique, mais elle n'en fait pas moins que l'imagination suscite des passions et croyances qui correspondront à la saisie proportionnée par ces éléments fictifs sur l'esprit. Exemple : l'application et diligence d'un propriétaire à l'égard de tout ce qui concerne sa maison lorsqu'il est en train de voyager, ou le zèle du fidèle pour le salut de son âme, etc. (THN, Sections II, V et VI, partie 4, livre I).

⁶³ Un examen plus soutenu du concept de sympathie et de son rapport avec la suppression d'identité aura lieu plus loin, dans le chapitre *Éloquence et propédeutique*.

Sympathie, passions et croyances réelles projectives

Si l'on se rapporte à la section De l'amour de la renommée, n'importe quelle passion est susceptible d'être ressentie par communication : « *nature has preserved a great resemblance among all human creatures, and that we never remark any passion or principle in others, of which, in some degree or other, we may not find a parallel in ourselves*⁶⁴ ». Étant donné que chez autrui, nulle passion ne se découvre immédiatement à l'esprit, et que nous ne sommes conscients que de ses causes et de ses effets, il faut admettre que toutes les affections transmises par sympathie sont, tous types confondus, des passions de l'imagination : « *Our affections depend more upon ourselves, and the internal operations of the mind, than any other impressions; for which reason they arise more naturally from the imagination*⁶⁵ ».

Prolongeons les cas antérieurs de synchronie ou correspondance parfaite entre les croyances et les passions de l'imagination dans l'univers des règles ou préceptes sociaux. La gêne et le scrupule de celui qui quitte une bibliothèque à cause d'une quinte de toux, bien qu'il réponde peut-être à un agacement purement imaginaire des lecteurs, sont bien réels. L'imagination les produit à partir de la constatation passée que des sifflements, des chuchotements, des claquements et des bruits de toutes sortes perturbent ceux qui sont en train de réfléchir. De l'impression présente, l'accès de toux, l'imagination nous porte aussi bien à la conception vive, ou croyance, de l'exaspération générale qu'au sentiment d'un fort scrupule.

En somme, à partir de l'analyse de plusieurs cas disséminés dans le *Traité*, on ne peut se limiter au seul critère de la faiblesse des affects de l'imagination, qui ne pourraient faire écho aux croyances. Il faut prendre en compte les répercussions effectives de toute une série de passions et croyances « concrètes » qui opèrent indépendamment de l'existence des passions

⁶⁴ THN, p. 318.

⁶⁵ Ibid., p. 318.

que Hume qualifie de « véridiques », ou des croyances proclamées « authentiques », comme dans tous les cas de partage présumé d'affections entre les hommes.

Nonobstant les preuves apportées, à la fois par l'analyse d'un certain nombre de postulats du *Traité* et par la considération des affections transmises par sympathie, quant à la réciprocité entre les passions et croyances de l'imagination, toutes deux admettant des nuances ou des degrés intermédiaires, on se doute que la nature de leur intensité embrasse des situations diverses et n'est pas donc réglée. Qu'en est-il de la nature et l'intensité des passions et des croyances suscitées par l'éloquence, par exemple ? La haine ressentie à la lecture d'un roman semble retenir notre attention en qualité de divertissement, comme lorsqu'on s'indigne des mauvaises actions du personnage négatif d'un roman sans proprement lui en vouloir. Aussi le sujet demandera-t-il une investigation complémentaire dans le chapitre qui suit.

Remarques finales

Le chapitre qui s'achève avait débuté par l'analyse des sens courant et philosophique du terme de croyance. Les deux sens nous ont dirigé vers l'intensité de la conception, l'irrationalité ou l'aveuglement de l'acte de croire, exemplifié par l'inaptitude du croyant à justifier sa conviction. Dans cette perspective, on a constaté que Hume considère l'assentiment, dans certains cas, comme un ajout à l'idée. On a également appris que l'évidence propre aux convictions accompagnant les impressions des sens et de la mémoire et à l'accord de sens parmi des idées dans un raisonnement démonstratif, est mise en danger par une addition particulière qui distingue les croyances originaires des raisonnements causaux, menace que Hume cherche à éradiquer par l'entremise de critères variés de distinction des convictions faisant inconditionnellement appel à la clarté de l'impression.

On a mis au jour que, loin d'éliminer le problème, ces paramètres l'ont aggravé, en dépit de la tendance implicite du philosophe écossais à admettre une représentation réaliste des

impressions, et les indices clairs du surpassement de ce réalisme par la dynamique imaginative de sa philosophie. Outre cela, on a souligné que, dans certaines circonstances une catégorie de passions escorte nos raisonnements causaux et l'appréciation de ces passions nous a conduit à l'hypothèse de croyances de projection ou croyances de l'imagination associées à ces passions. De plus, l'enquête sur ce processus nous a mis dans la nécessité de considérer d'autres circonstances, en l'occurrence la sympathie, où l'imagination fait naître des passions et des croyances qui, si Hume ne les nomme pas réelles en théorie, se montrent très performantes en pratique.

En fin de compte, l'examen de la nature de la croyance l'a révélée tellement imbriquée au naturel de l'imagination qu'il est logique de conclure que convictions et imagination sont indissociables, se superposant l'une à l'autre. La croyance engendrée par la relation de cause à effet est la cristallisation d'un double jeu imaginatif de maintien et de suppression, jeu stoppé par l'incontestabilité de l'impression. Mais, si la célérité imaginative n'a buté que sur l'impression en tant que composant dissemblable et extérieur à elle-même, elle se heurtera à deux éléments non analysés jusqu'à présent, deux concepts qui apparaissent comme l'une des conditions de la causalité elle-même : l'espace et le temps.

Appendice, première partie – l'espace, le temps et l'infranchissable

La servitude imaginative face à l'espace et au temps n'est pas, en principe, explicite, tant s'en faut. Dans le *Traité de la nature humaine*, l'entrée en scène de la causalité se déroule dans un contexte plutôt favorable et apologique. Contrairement aux relations d'identité et de situation spatiotemporelle qui, tout comme la causalité, ne dépendent pas de la comparaison abstraite des idées, les conclusions causales peuvent être tenues pour de vrais raisonnements. Dans les observations où l'on a recours à l'identité et aux situations spatiotemporelles, l'esprit n'est pas censé dépasser ce qui est présent aux sens pour découvrir soit l'existence réelle, soit les relations des objets⁶⁶. Ainsi la causalité est-elle la seule relation à nous mener au-delà de nos impressions et la seule capable de nous faire connaître des existences ou objets que nous ne sommes capables ni de voir ni de toucher⁶⁷. Elle est l'unique relation apte à produire une connexion de nature à « *give us assurance from the existence or action of one object, that was fooled or preceded by any other existence or action; nor can be the other two relations be ever made use of in reasoning, except so far as they either affect or are affected by it*⁶⁸ ».

Dans l'identité et les situations spatiotemporelles, notre raisonnement peut aller jusqu'à comparer et découvrir les relations, constantes ou non, que les objets maintiennent entre eux, mais notre esprit est restreint à considérer les objets à l'instant présent. Si j'observe, plusieurs jours d'affilée, deux individus qui marchent à petite distance l'un de l'autre, je ne serai pas en mesure d'inférer par la contiguïté que je les rencontrerai ensemble demain ou après-demain, à moins que je ne conclue qu'il y a une cause pour cela, c'est-à-dire qu'ils travaillent au même endroit, ou sont amis de longue date.

⁶⁶ THN, p. 73.

⁶⁷ Ibid., p. 73-74.

⁶⁸ Ibid., p. 74.

C'est aussi le cas de l'identité. Si l'on voit, en l'espace de deux, trois ou quatre jours, une femme de physionomie semblable, on ne peut déduire qu'il s'agit d'une même personne que si l'on surpasse l'identité procurée par les impressions pour conclure que cette femme offrirait une perception invariable et continue si nous la gardions constamment sous les yeux. Mais cette conclusion dépasse les sens et ne peut être fondée que sur la connexion de cause à effet. Si je vois devant moi un mur chaque matin lorsque j'ouvre la fenêtre de ma chambre, j'infère que le mur vu le lundi demeure individuellement le même lorsque je le regarde le mercredi soir. Il nous est impossible d'établir ces deux conclusions à partir de l'identité.

Si je vois dans mon quartier une personne qui ressemble beaucoup à un ami d'enfance que je n'ai pas vu depuis vingt ans, la ressemblance elle-même ne me poussera pas à conclure que je l'ai effectivement retrouvé. Toutefois, je déduis que je vois mon ami, parce que l'expérience nous enseigne que les gens vieillissent avec le temps, vieillissement qui lui-même ne peut nous être donné que par le dépassement de l'actualité des perceptions grâce à la causalité. Bref, la désinvolture envers l'immédiatement présent est ce qui distingue la causalité.

Ce n'est pas tout. Si l'atout de la causalité est considérable sur ce point, sa notion sera néanmoins assujettie à des rapports de contiguïté et succession entre les deux objets, devant être préservés dans plusieurs cas, c'est-à-dire que ces objets sont dans l'obligation de rester dans une conjonction constante pour que l'on puisse vraiment les appeler cause et effet⁶⁹. Sujétion inattendue, voire décevante, compte tenu de l'atmosphère plutôt panégyrique aux trois premiers paragraphes de la section *De la probabilité et de l'idée de cause et d'effet*, et qui se consolidera au sixième paragraphe de cette même section.

De cette façon, la sauvegarde impérative de la contiguïté et de la succession entre les objets, comme condition même de la causalité, ne dénoncera plus sa subordination oblique à

⁶⁹ THN, p. 87.

l'actualité des impressions : elle témoignera de la soumission complémentaire de cette relation aux injonctions de l'espace et du temps. Ceux-ci, à l'exemple des sens dans les relations de ressemblance et dans les relations spatiotemporelles, interpellent l'imagination, la vraie clef de voûte de la motion de notre esprit de la cause à l'effet, vers le domaine du dissemblable et de l'irréductible, à savoir vers ce qui est différent de l'imagination elle-même. Les règles qui nous permettent de juger correctement des causes et des effets, présentées dans la troisième partie du livre I, section XV, en sont la marque la plus manifeste.

Après avoir considéré la causalité, l'imprécision de la connaissance probable et la croyance, et décelé la source de celle-ci dans la détermination de l'imagination à passer des causes aux effets, et vice-versa, Hume nous proposera une science des faits, ou un savoir appuyé sur les régularités que l'on peut trouver dans l'expérience. Il est question d'un ensemble de règles qui composeront ce qu'il appelle la bonne logique de raisonnement. Ces prescriptions nous permettraient de reconnaître, dans la limite de la certitude de la connaissance probable, dans quelles conditions un objet quelconque peut effectivement être la cause ou l'effet d'un autre. Dès lors, avec en mains ce critère prometteur pour juger la causalité, on sera en état de justifier ces croyances qui ni n'escortent les impressions, ni ne résultent de la comparaison d'idées. Nous voici derechef, contre toute attente, face à la question des paramètres de justification des convictions.

Ce n'est pas seulement le renvoi direct ou indirect aux impressions qui comptera comme critère solide de justification de nos convictions, comme c'était le cas dans les classements précédents, mais un arrangement spatiotemporel déterminé entre elles. Si l'on a constaté que la causalité s'accomplissait exclusivement par un certain surpassement imaginatif des

impressions, ce dépassement lui-même devra compter avec l'espace et le temps. La subordination mentionnée jouera un rôle crucial dans quatre des huit règles⁷⁰.

On peut avec justesse dénommer deux objets cause ou effet l'un de l'autre et accorder sa croyance lorsque :

- 1- La cause et l'effet sont contigus dans l'espace et le temps
- 2- La cause est antérieure à l'effet
- 3- Il y a une union entre la cause et l'effet.
- 4- Il n'y a pas de séparation spatiotemporelle entre la cause et l'effet, puisqu'une disjonction entre les deux est suffisante pour dénoncer l'incomplétude de la relation

Comme on peut le noter dans l'énumération de ces règles, si le respect de (1) la contiguïté spatiotemporelle entre deux perceptions, (2) l'antériorité temporelle d'une impression par rapport à l'apparition d'une autre et (3) leur union spatiale constante, est indispensable pour que l'élan imaginatif causal soit lui-même possible, il faut reconnaître, en fin de compte, que Hume renouvelle son engagement à une sorte de réalisme, cette fois par l'intermédiaire des catégories de l'espace et du temps. L'imagination se heurte à l'autonomie spatiotemporelle comme elle s'était heurtée, d'une certaine manière, à l'indépendance de l'impression⁷¹. En va-t-il autrement pour l'espace et le temps ?

⁷⁰ Dans les trois règles restantes, il faudra que l'imagination respecte le rapport de ressemblance. Toutefois, s'il est vrai que la ressemblance nous ramène à une comparaison entre des impressions, la comparaison en elle-même requiert une démarche exclusivement imaginative.

⁷¹ Il faut remettre l'accent sur le fait que les impressions ne font obstacle à l'imagination que partiellement. On sait que le frein impressif est surmonté lorsque l'imagination, par opposition à la mémoire, postule davantage que l'impression et les sens ne nous proposent eux-mêmes.

Appendice, deuxième partie – L'éloquence et la suppression des insurmontables

Il est pleinement possible de parler d'un dépassement imaginatif de la temporalité et de la spatialité dans la philosophie de Hume. Au cours de notre investigation sur la nature des croyances, nous avons eu l'occasion d'en constater quelques-uns. Néanmoins, il est essentiel de spécifier les circonstances dans lesquelles ce dépassement se produit, ainsi que sa nature.

En qui concerne les circonstances, tout d'abord, il serait improductif et désavantageux d'escompter une démarche solipsiste chez Hume, notamment dans le prolongement de l'argumentation du chapitre précédent. S'il est vrai que la démarche solipsiste paraît suggérée par le philosophe lui-même dans le *Traité*, où l'emploi du terme d'idée semble avoir trait au paradigme lockéen du concept comme représentation abstraite de l'esprit, la philosophie de Hume nous montrera, à de multiples reprises, l'impossibilité d'héberger chez elle le « sujet et ses perceptions » comme élément fondamental à son système⁷². Cela étant, il faut mettre le contexte introspectif et particulier de côté, pour analyser le phénomène dans un contexte dynamique d'ensemble. En outre, il faut l'étudier sous l'optique d'un mouvement à une durée déterminée, puisque la transmutation spatiotemporelle humienne ne s'effectue pas dans la constance, mais dans la discontinuité.

Pour ce qui est, ensuite, de la nature du dépassement, espace et temps, aux accélérations et ralentissements temporels près, demeurerait qualitativement les mêmes, tout comme la

⁷² À ce sujet, le refus humien catégorique d'attribuer à l'esprit une quelconque simplicité ou identité est précieux à toutes les étapes de la présente étude : « *The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, -re-pass, glide away, and mingle in a infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or the materials, of which it is composed.* » (THN, p. 253). Pour des analyses d'envergure concernant la critique dévastatrice de l'identité chez Hume, ainsi que ses répercussions sur la conception humienne de la philosophie, de la connaissance, de la religion, de l'individu et de la société, voir Baier, A. C., *A progress of sentiments: reflexions on hume's treatise*, Harvard University Press, London, 1991 ; Cléro, op. cit. ; Livingston, op. cit. ; Malherbe, M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, Paris, 1980.

« refonte » de l'impression dans l'inférence causale ne présupposait pas exactement un changement qualitatif de celle-ci. Mais dans quel contexte ce bouleversement quantitatif se produirait-il ? Certainement pas dans le rythme habituel des épisodes et affaires du quotidien ; plutôt dans des situations particulières où l'on pourrait, par quelque procédé que ce soit, changer (doublement) la configuration des lois de la nature. La nature de ce doublement sera l'un des objets d'analyse du chapitre à venir.

La convergence de ces conditions pourrait bien se trouver dans les activités des orateurs, prédicateurs et écrivains, à savoir dans leur adresse à pousser leur public à modifier quantitativement la cadence temporelle habituelle, par exemple. En réalité, l'éloquence est en mesure de déclencher une multiplication ou même un décroissement de la pulsion imaginative à aller des causes aux effets, permettant à l'esprit d'échapper doublement à l'inflexibilité spatiotemporelle, de la même manière que le déplacement causal par l'imagination lui permettait d'échapper à l'impression. Avec l'intervention et l'emprise de l'éloquence, se présenteront les conditions pour que l'esprit puisse, pour la première fois, s'affranchir de l'aliénation représentée par le réalisme⁷³ en philosophie.

⁷³ En l'occurrence, un réalisme pronant l'objectivité des impressions, de l'espace et le temps.

Chapitre III

Éloquence et projection

Éloquence, religion et configuration du divin

Pour l'examen du phénomène de l'éloquence chez Hume, il est approprié de commencer par les analyses du philosophe sur la religion dans l'*Histoire naturelle de la religion*¹. L'ouvrage se veut une description méticuleuse du phénomène religieux, soit dans le polythéisme, soit dans le théisme populaire ou philosophique, se présentant comme l'un des piliers cardinaux dans l'architecture de la science de la nature humaine proposée par Hume.

L'origine de l'éloquence se confond avec les activités des orateurs-prêcheurs au sein des communautés dites primitives². Plongés dans le pur chaos des évènements contraires, où les causes véritables de chaque circonstance s'éclipsent et ne se dévoilent qu'à titre de causes inconnues, les hommes tentent de soulager leur existence malheureuse³. Leur vie regorge

¹ Dans cette œuvre, il s'agit de rechercher l'origine des religions et de notre croyance aux dieux (dans le polythéisme), ou en Dieu (dans le théisme). Tandis que l'examen du phénomène religieux s'accomplit dans l'*Histoire* sous la forme d'un repérage qui se veut strictement historique, les considérations de Hume sur le sujet, dans le *Traité* et dans les *Essais*, sont inexistantes ou laconiques. Du fait qu'il tend à prendre les élans mystique-religieux et poétique comme des termes équivalents, il nous paraît opportun d'initier l'examen de l'éloquence et de la projection justement avec l'*Histoire*.

² Dans le *Traité*, Hume met en parallèle l'élan des poètes et des prédicateurs dans le but d'illustrer la manifestation de l'éloquence (THN, IX, III, I). Il nous a paru raisonnable, dans la présente étude, de suivre l'argumentation que Hume adopte dans le *Traité* et dans l'*Histoire naturelle de la religion*, où il est difficile de faire le départ entre activités poétiques et activités proprement religieuses.

³ Une description antérieure de cet état de nature humien survient dans le *Traité*. La cruauté de la nature aurait particulièrement touché l'homme. Celui-ci, accablé de besoins et de nécessités, et doté de moyens insuffisants pour y satisfaire, est le seul animal sur terre qui ait été poussé à vivre en société. Celle-ci, par un accroissement continu des capacités humaines, est la garante d'une juste proportion entre nos désirs et leur satisfaction. Cependant, un facteur supplémentaire portera atteinte à la satisfaction de l'individu : l'imagination d'autrui et sa propension à n'accorder l'intensité de ses passions qu'avec l'aspect sous lequel un objet lui apparaît. Ce qui amènera à forger une nouvelle contrainte, avec le gouvernement. Monde, nature, biens, objets, autrui, autant de composants d'un principe de réalité qui entraveraient sans relâche la satisfaction des désirs (THN, p. 534-536).

d'espoirs, de joies et de craintes à cause de la production concomitante du bien et du mal, du plaisir et de la douleur, de la jouissance et du chagrin dans le monde. C'est dans ce paysage désolant que l'éloquence voit le jour et que, par le biais des prédicateurs, les dieux eux-mêmes deviennent les personnifications de ces causes inconnues.

L'éloquence prend son origine dans un horizon d'exhortation mystique, dans l'acte d'hypostasier le transcendant, engendrant la croyance en Dieu comme une échappée de l'esprit à un état de nature implacable. L'individu, toujours par l'intermédiaire de l'éloquent, entamera un mouvement allant de la nature aux dieux. La genèse de ce déplacement est à trouver dans l'imagination, et il survient notamment par le biais de la prosopopée⁴.

C'est précisément dans l'*Histoire* que Hume présente la croyance aux dieux chez les polythéistes comme le contrecoup exemplaire d'un processus imaginatif⁵ de personnification :

There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object, those qualities, with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious [...] Hence the frequency and beauty of the prosopopeia in poetry; where trees, mountains and streams are personified, and the inanimate parts of nature acquire sentiment and passion. And though these poetical figures and expressions gain not on the belief, they may serve, at least, to prove a certain tendency in the imagination, without which they could neither be beautiful nor natural. Nor is a

⁴ Hume recensera une autre opération imaginative à l'œuvre dans notre croyance dans la divinité, celle d'aller au-delà des perceptions par l'analogie. Contrairement à ce qui se produit dans la prosopopée, le dépassement de l'expérience par l'entremise de l'analogie requiert des activités imaginatives d'abstraction, telles que le raisonnement causal et la contemplation de la régularité de la nature. Dans l'*Histoire Naturelle de la Religion*, Hume souligne l'impossibilité pour l'homme primitif d'être ému par la moindre sorte de régularité causale. Cette impuissance décelée dans l'*Histoire* ne veut pas dire que l'homme primitif soit incapable de raisonnement causal, mais qu'il est incapable de prendre plaisir à la régularité causale, plaisir supposé présent dans la contemplation désintéressée des œuvres de la nature par un théisme philosophique ou érudit. Cela étant, un examen de l'enfantement des dieux par la prosopopée adviendra intégralement dans l'*Histoire*, alors que celui de la production d'une divinité via l'analogie se fera timidement dans cette œuvre. En revanche, l'analyse du Dieu issu de l'analogie occupera une large place dans l'*Enquête* et dans les *Dialogues*. De surcroît, dans l'*Histoire Naturelle de la Religion*, Hume mentionnera ce qui serait une troisième procédure d'engendrement de la divinité par l'imagination : celle de concevoir l'action de puissances invisibles, soit dans le polythéisme, soit dans le panthéisme, soit dans un théisme primitif ou soutenu.

⁵ En guise de parenthèse, notons qu'en étant suffisamment attentif aux termes, on s'apercevra que la personnification de la prosopopée, à la fin, prendra part à un ensemble d'actes d'éparpillement de l'imagination. La tendance des hommes à concevoir tous les êtres à leur ressemblance, et à transférer aux objets les perceptions auxquelles ils sont familiarisés, telle que décrite dans l'*Histoire*, rejoint celle de se répandre sur les objets, mise au jour dans le *Traité* (THN, p. 167). Propension qui nous fait imaginer une conjonction spatiale entre une moto et le bruit rocailleux qui l'accompagne. Ces actes de dissémination découleront, en fin de compte, d'opérations imaginatives plus générales de complémentation (ibid., p. 198).

*river-god or hamadryad always taken for a mere poetical or imaginary personage; but may sometimes enter into the real creed of the ignorant vulgar*⁶.

Mais l'engendrement d'une multiplicité de divinités par la personnification, dans la prosopopée, ne suffit pas, puisque la projection additionnelle d'une divinité toute-puissante, soit par une recrudescence instinctive de la démarche imaginative de personnaliser et diviniser n'importe quel objet, soit par l'appréhension de la réalité par la voie du raisonnement par analogie, prendra la relève⁷. Cela étant, la constitution théiste de la divinité dans l'*Histoire naturelle de la Religion* sera sectionnée en deux moments, le théisme populaire et le théisme philosophique.

Pour déchiffrer ces deux étapes, il faut s'en remettre derechef à l'*Histoire naturelle de la religion* : si ce fut le souci des évènements et les incessantes espérances et craintes qui poussèrent les primitifs à prêter une oreille attentive aux discours des prêcheurs, mieux, qui déclencha leur tendance à concevoir une multitude de dieux comme personnifications des causes inconnues, ce furent également ces craintes et espoirs qui firent glisser les hommes vers le théisme populaire⁸, l'inquiétude de l'homme ordinaire étant le seul élément qui l'incite à se forger un créateur tout-puissant du monde, en se laissant aller à l'emphase des sermons :

*Ask any of the vulgar, why he believes in an omnipotent creator of the world [...]. He will tell you of the sudden and unexpected death of such a one: the fall and bruise of such another: the excessive drought of this season: the cold and rains of another. These he ascribes to the immediate operation of providence*⁹.

⁶ NHR, p. 141.

⁷ Quoique la représentation de la divinité par la personnification ou par l'analogie diffèrent quelque peu en nature, les deux ne feraient qu'un du moment où l'on peut clairement les distinguer d'une deuxième escapade de l'esprit du factuel par un domaine de l'espace et du temps.

⁸ Bien que la thèse avancée dans l'*Histoire* concernant les origines de la religion rapporte la genèse de celle-ci, sans conteste, à la multiplicité des dieux du polythéisme et soutienne une progression de celui-ci vers le théisme, la théorie admettra un flux et reflux constant entre les deux (NHR, p. 153-55; 158-159).

⁹ Ibid., p. 153.

Ce n'est que postérieurement, au fur et à mesure que les hommes acquièrent l'habitude d'établir des inférences causales, c'est-à-dire lorsqu'ils prennent goût à raisonner causalement, étant à même de contempler la nature comme un système gouverné par des lois fixes et inaltérables qui doit son être à un esprit souverain ou une cause première de toutes choses, que le théisme philosophique se manifeste, en prenant le dessus sur les principes des imaginations enflammées, mises en branle par l'éloquence.

En tout état de cause, que ce soit par la prosopopée, pierre angulaire des religions et poésies païennes, ou par l'intensification de cette même figure de style dans le théisme populaire, l'éloquence des poètes et prêcheurs finit par établir une transcendance. Les dieux des païens, tout comme le Dieu chrétien, ne sont que les contrechocs d'une échappée de l'imagination de la factualité vers une transcendance, mieux, les répercussions de l'évasion humaine d'une configuration impitoyable de la réalité dont le nom est « nature ». Cette métaphysique, dérivant de la projection imaginative d'une divinité, contraste avec la rudesse de la matière.

L'éloquence et le dépassement du divin : le savoir de l'autonomie

Mais la considération de l'éloquence chez Hume ne s'en tiendra point à la symbiose poésie-religion et à la configuration des déités ou de la déité par les « poètes-prêcheurs », qui attisent la fuite des hommes loin des incertitudes, détresses et malheurs des affaires d'ici-bas. Dans d'autres œuvres de Hume, spécialement les *Essais économiques politiques et littéraires*¹⁰ et *l'Enquête sur l'entendement humain*¹¹ s'observe une amplification des réflexions sur l'impact du phénomène, l'éloquence ne se confinant plus au champ des prédications ayant pour objet la divinité ou l'au-delà, mais s'orientant plutôt vers des sujets terrestres. Ainsi, la verve quittera

¹⁰ Dans les essais *De la règle du Goût, De l'éloquence, De la tragédie*.

¹¹ Section 3, *De l'association des Idées*.

la sphère de la religion et de la transcendance¹² pour aborder les angoisses et exploits des hommes, un monde proprement humain, qui n'hésite pas à rejeter la nature et les occupations divines à l'arrière-plan, pour placer l'homme sur le devant de la scène : c'est l'univers de la culture ou d'un « savoir de l'autonomie¹³ » qui s'instaure à présent¹⁴.

À la lumière de ce clivage, on peut s'en référer au changement de style qui advient dans le discours avec Homère comme signe additionnel d'une éloquence qui se tourne désormais vers l'humain et le mondain. Adam Potkay, en suivant Lord Shaftesbury, soutient que si c'était le miraculeux et le sublime qui composaient les discours frustes et embrasés des primitifs, si c'était par un déluge d'hyperboles et de prosopopées fiévreuses que ceux-ci s'exprimaient, c'était en revanche par déférence au naturel et au simple, par l'abandon de ces apostrophes et prosopopées et par la composition d'un plan d'actions unifié des personnages, aux intentions fortement mimétiques, qu'Homère s'adressait à son public en Grèce, spécifiés et techniques de persuasion qui seront consolidés par Aristote dans la *Rhétorique* et la *Poétique* par la suite¹⁵.

¹² Philosophiquement, le concept de transcendance a rapport au caractère de ce qui dépasse est ce qui dépassé le plan de l'immanence, qui correspond à la sphère de l'homme, de la nature ou du monde. Dans ce cas, le concept se confond avec celui de sublime ou divin. Le concept de transcendance peut également avoir trait à des réalités censées posséder ce caractère de sublimité, exprimer un ordre d'idéalités et de valeurs qui dépasse le plan de la finitude humaine, se rapporter au mouvement par lequel le sujet s'arrache à sa finitude pour atteindre l'existence d'un être autre d'une puissance supérieure, ou signifier l'extériorité, dans la phénoménologie, qui ôte au concept toute dimension métaphysique en dénotant l'intentionnalité de la conscience (Godin, op. cit., p. 1353). Dans le contexte de la présente recherche, le sens du concept correspond à la première définition.

¹³ Dans la philosophie, le concept d'autonomie se rapporte soit à la capacité qu'un être vivant possède de préserver son unité face aux variations de son environnement, soit à la condition d'une personne ou d'une société qui détermine elle-même la loi à laquelle elle obéit. Dans les deux cas, le concept s'oppose à celui d'hétéronomie (Godin, op. cit., p. 128).

¹⁴ Il est primordial de clarifier une fois pour toutes une question sous-jacente à la discussion menée jusqu'à présent. Si l'on prête attention à ce qui est exposé, on réalise que l'autonomie n'est favorisée ni par l'éloquence, ni par l'éloquent lui-même, mais plutôt par l'imagination. La constatation n'a rien d'exorbitant si l'on garde à l'esprit l'acception humienne de l'imagination, et la critique à la notion de sujet, tout comme le contexte résolument non-solipsiste qui ceinture la théorie de la faculté chez Hume. Comme vu auparavant, le soutien des conceptions classiques d'un esprit plus ou moins conscient de ses perceptions, qu'il s'agisse d'idées claires ou innées, insoumises à l'expérience, ou d'idées simples, trouvant leur origine dans une expérience externe ou interne, ou encore d'idées complexes, résultant de la combinaison d'idées simples, ce soutien étant supprimé chez Hume, on doit s'orienter vers une représentation *du réel*, de l'effectif en termes de perceptions, d'affections, de douleurs et plaisirs. Par conséquent, chaque fois qu'une reconfiguration du réel par l'éloquence sera décelée, il se pourrait qu'on mette au jour une nouvelle évolution imaginative.

¹⁵ Potkay, op. cit., p. 62-63.

Dans ce sens, Homère est le point de départ d'un savoir ou d'une conscience nouvelle qui, outre qu'elle place l'homme au premier plan, apprivoise les éclats du style figuratif primitif, en promouvant une juste imitation de la nature et des hommes ainsi qu'une cohérence rationnelle dans l'unité d'un plan ou dessein¹⁶.

Mais dans quelle acception employons-nous les concepts d'autonomie et transcendance ? Mieux, dans quelle mesure leur sens et emploi se prêteraient-ils à l'examen que nous conduisons de l'éloquence ? Prenons un léger recul, et penchons-nous sur les stratagèmes mis en œuvre par les écrivains et poètes classiques pour capter l'attention de leur public ; autrement dit, analysons les véritables fondements de leur réussite, afin de mieux déchiffrer ensuite le sens et le rapport entre les concepts établis précédemment.

Aucun lieu, dans l'œuvre de Hume, ne fait mieux apparaître les raisons de la renommée des écrivains et poètes que la section *De l'association des Idées*, dans *l'Enquête sur l'entendement humain*. Cette constatation intervient hors du contexte de la personnification des prêcheurs-poètes. Certes, le *Traité de la nature humaine* nous offrira, de-ci de-là, des références instructives en la matière, et les *Essais*, comme celui portant sur la tragédie, mettront à jour les fondements du plaisir singulier que les spectateurs d'une tragédie prennent à l'affliction, la terreur et l'anxiété. Mais les analyses du *Traité* sont épisodiques, outre le fait qu'elles sont d'accès difficiles, survenant en apparence dans un contexte assez défavorable. En outre, l'exploration des *Essais*, quoiqu'elle apporte des résolutions plutôt satisfaisantes, allant jusqu'à faire la lumière sur des questions indécélables dans le *Traité*, amortit parfois l'influence de certaines causes du phénomène, en se concentrant sur des agents secondaires¹⁷.

¹⁶ Ibid., p. 63.

¹⁷ Pour ce qui est de l'analyse des trois œuvres sur le sujet, une confrontation se produira vers la fin du présent chapitre.

La captation par la parole dans *l'Enquête sur l'entendement humain* : la conception de la structure ou du schème

Considérons *l'Enquête sur l'entendement humain*. Outre que l'argumentation dans la section III soit explicite et plutôt exhaustive cette portion de l'ouvrage donne tout leur relief à des questions de fond touchant le phénomène de l'éloquence. L'œuvre parvient, donc, à inclure le lecteur dans l'élan propre au sujet, tout en demeurant dans les limites d'un discours philosophique. Ceci étant dit, considérons la section évoquée, où les descriptions des traits propres aux compositions de génie vont au-delà d'un déploiement purement philosophique des concepts, comme dans la section équivalente¹⁸ du *Traité* :

*In all compositions of genius, therefore, it's requisite, that the writer have some plan or object [...] As this rule admits of no exception, it follows, that, in narrative compositions, the events or actions, which the writer relates, must be connected together, by some bond or tie: They must be related to each other in the imagination, and form a kind of unity, which may bring them under one plan or view, and which may be the object or end of the writer in his first undertaking*¹⁹.

La section nous livre tout bonnement le facteur premier de l'emprise des écrivains : un plan ou une unité foncière d'actions²⁰. Celui qui exprime son intention dans une œuvre désire s'exprimer sans détour, et pour cela, il a besoin de faire appel à un ensemble de rapports réciproques, mieux, de s'en remettre à une séquence d'évènements associés par ressemblance,

¹⁸ Alors que la section *De la connexion ou association des idées* mise sur la technique et les procédés méthodiques propres à la science, se limitant à une description stricte et impersonnelle du principe de séparabilité des idées simples par l'imagination et, postérieurement, à un signalement de l'influence des trois principes d'union sur l'imagination, la section correspondante dans *l'Enquête* met en valeur l'emprise des principes associatifs sur les champs littéraires et performatifs, en soulignant l'influence de la contiguïté, la ressemblance et la causalité dans l'imagination des écrivains et de leur public.

¹⁹ EHU, p. 102.

²⁰ Ici, l'influence d'Aristote et de son héritage sur Hume est explicite, l'héritage comprenant des comptes rendus d'auteurs néo-classiques concernant l'unité, malgré le blâme humien à leur égard pour ne pas avoir mené leurs investigations avec l'acuité de la philosophie (EHU, p. 103). Selon Aristote, « *the plot, in our present sense of the term, is simply this, the combination of the incidents, or things done in the story* » (Aristote, op. cit., p. 2320). Dans la *Poétique*, Aristote va même jusqu'à dire que l'unité des actions est la fin ou visée de tous les récits tragiques (Ibid., p. 2321).

contiguïté ou causalité²¹ : une connexion d'idées tellement consommée dans l'imagination que, encore que l'auteur « *may be hurried from this plan by the vehemence of thought, as in a ode, or drop it carelessly, as in a epistle or essay, there must appear some aim [...] in the composition of the whole work*²² », quitte à faire échouer sa production en la rabaisant au rang des rêveries d'un fou.

Il en va des productions de génie comme de la dynamique de notre existence mondaine : le raisonnement et l'intercommunicabilité de nos pensées sont des conditions *sine qua non* pour la communication humaine en société, les deux supposant un plan, un « *design* ». Dans n'importe quel discours, que ce soit les traités scientifiques, les exposés littéraires ou les bavardages amicaux, l'imagination est méthodique et opère uniformément selon quelques principes²³, se portant aisément d'une idée à une autre qui lui ressemble, lui est contiguë ou en est la cause ou l'effet, malgré son penchant épisodique pour l'extravagance²⁴.

À partir de ce constat, Hume institue une correspondance étroite entre la présence d'une unité dans le discours et le succès des compositions narratives, que ce soit dans l'histoire, la tragédie ou la poésie épique :

In all productions, as well as in the epic and tragic, there is a certain unity required, and that, on no occasion, can our thoughts be allowed to run at adventures, if we would produce a work, which will give any lasting entertainment to mankind. It appears also, that even a biographer, who should write the life of Achilles, would connect the events, by showing their mutual dependence and relation, as much as a poet, who should make the anger of that hero, the subject of his narration [...] The unity of action therefore, which is

²¹ Hume ne manque pas de nous indiquer une procédure additionnelle : celle d'atténuer ou exacerber le poids de chaque principe d'association, en fonction de la nature, du propos et du contexte de l'œuvre. Ovide, par exemple, privilégie le principe de ressemblance, tandis qu'un historien est censé faire pencher la balance du côté de la contiguïté dans l'espace et le temps, et ainsi de suite. Partant, il est indéniable que la connexion la plus habituelle, probablement parce que la plus performante aux yeux de Hume, est celle de cause à effet (EHU, p. 103).

²² Ibid., p.102.

²³ Hume croit que les principes d'association guident autant l'imagination de l'homme ordinaire que celle des artistes.

²⁴ Lorsque l'imagination devient fantaisie, en associant ses idées n'importe comment.

*to be found in biography or history, differs from that of epic poetry, not in kind, but in degree*²⁵.

L'unité de la composition, si fermement prônée dans la section *De l'association des idées*, s'accompagne d'un lexique dénotant l'impératif ou la contrainte : dans les compositions de génie, il est primordial (« *requisite*²⁶ ») que l'auteur se conçoive un objet et que, à tout prix, un but ou intention se dégagent dans la constitution de son croquis. Ainsi, les actions dépeintes par l'écrivain doivent (« *must* ») être enchaînées, en dernier ressort, dans son imagination²⁷.

La gestion temporelle et la promotion de la sympathie

Aux paragraphes suivants, Hume quitte le premier atout, le schème, et nous délivre le deuxième : celui-ci nous renvoie à un maniement temporel, traduit par une altération de la succession des perceptions qui composent notre idée de temps. On en rencontre des indices flagrants dans un principe supplémentaire de l'empire de la parole, proposé dans cette même section, à savoir la manipulation des circonstances tragiques. Enfin, la sollicitation de la sympathie du lecteur ou de l'assistance pour les succès et déboires des personnages²⁸ se constitue en troisième élément.

Dès lors, un tout autre cadre se configure : ce ne sont plus les dieux que l'imagination hypostasie afin de soulager le bouleversement provoqué par les événements contraires qui nous

²⁵ EHU, p. 103-104.

²⁶ Ibid., p. 102.

²⁷ Pour ce qui est de cette contrainte, on peut en tirer des enseignements subtils au lieu de conclusions faciles. Si l'on se rappelle le rôle des principes associatifs sur l'imagination et la mécanique de la formation des croyances, on sait que la coaction ne rencontre jamais sa légitimation en elle-même, mais qu'elle découvre ses fondements dans la satisfaction de l'imagination. Si les consignes provenant du système d'actions nous semblent incontournables, c'est parce qu'elles sont dans l'obligation de se plier à, ou sont « mises en demeure » par un principe de plaisir qui marque l'imagination. Celle-ci trouve un grand plaisir à contempler un enchaînement d'épisodes parfaits.

²⁸ Dans le chapitre *Croyance et projection*, nous avons eu l'occasion de mentionner brièvement la mécanique de la sympathie.

accablent depuis toujours, ce sont bien la cadence temporelle et l'identification avec les douleurs et les plaisirs des personnages que nous manœuvrons avec bonheur. Mais dans quelle mesure ce maniement temporel et l'invitation au partage des sentiments parviendront-ils à satisfaire la nécessité humaine d'affaiblir, voire d'anéantir l'indétermination des événements de la nature, par rapport à la constitution précédente de la divinité par les prédicateurs ? En d'autres termes, dans quelle proportion les premiers se montreront-ils plus « performants » ? Pour faire toute la lumière sur ces questions, élucidons tour à tour la nature du remaniement temporel et de la sympathie.

Avant cela, il est indispensable d'ouvrir une brève parenthèse. Premièrement, précisons que les modifications temporelles ne sont envisageables qu'à partir de l'imagination elle-même. C'est uniquement cette faculté qui les produira et les soutiendra, à l'exemple de la configuration imaginative de la divinité par le prêcheur. Par conséquent, le rythme plus ou moins grand des circonstances tragiques est aussi un élément tributaire de l'imagination, dans la mesure où il dérive d'une manipulation temporelle par la faculté. Deuxièmement, il importe de mettre en évidence que le troisième élément, la sympathie, explique également la portée des circonstances tragiques dans les productions de génie. Troisièmement, alors même que le poids de la sympathie dans l'emprise par la parole légitime son examen indépendamment du concept de temps dans le présent chapitre, la dynamique de la persuasion dépeinte par Hume exige une absorption du phénomène de la sympathie par le temps²⁹, les intervalles plus ou moins longs des situations tragiques s'expliquant complètement par la maîtrise du temps par l'imagination.

Enfin, en guise d'observation complémentaire, il faut rester attentif à la relation entre l'éloquence, l'imagination et la promotion du plaisir désormais instaurée, dans la mesure où la progression de cette enquête nous placera sur la voie d'une particularisation des plaisirs produits

²⁹ EHU, p. 105.

par l'éloquent ; nous parlons des plaisirs à présent considérés, et qui sont mis en mouvement par l'unité du plan, la manipulation temporelle et le mécanisme de la sympathie, ou tout autre principe qui vienne à se faire connaître. En d'autres termes, il se pourrait que nous soyons tenus d'abandonner notre assimilation presque spontanée du plaisir avec un phénomène d'intensité exclusivement d'ordre impressif.

Revenons sur le temps et la sympathie : il semble manifeste qu'une libre gestion du temps serait souhaitable pour tout un chacun. La plus grande partie de nos vies, nous sommes condamnés à suivre l'enchaînement chronologique usuel de nos perceptions et idées, aussi bien que de nos impressions de réflexion comme de sensation, dont notre idée de temps est dérivée. Ce rythme inflexible est certes susceptible de « s'allonger » ou de « se raccourcir », selon que l'on s'amuse ou s'ennuie, ou de se maintenir identique si la situation nous est indifférente ; on pourra prendre une heure pour vingt minutes, et se détendre plutôt que s'énerver, si l'on fait la queue à la caisse d'un supermarché en compagnie d'un ami très cher. À l'inverse, un quart d'heure prendra des proportions tout autres dans une salle d'attente, sachant qu'on se fera opérer par le médecin à la fin du délai. Quoi qu'il en soit, ces altérations ponctuelles dans notre perception du temps ne suffisent pas à émousser notre désir de promouvoir une manœuvre temporelle délibérée³⁰, à savoir retarder ou faire avancer la suite de nos perceptions, suivant que l'on est assommé par la douleur ou touché par le plaisir.

³⁰ Le caractère délibéré dans ce genre de processus nous renvoie au concept de volonté. Hume définit la volonté sans beaucoup de détours, comme un effet immédiat de la douleur et du plaisir, tout en la rangeant parmi les impressions et insistant sur l'ineffabilité de sa nature : « *Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the will; and tho', properly speaking, it be not comprehended among the passions, yet as the full understanding of its nature and properties, is necessary to the explanation of them, we shall here make it the subject of our enquiry. I desire it may be observ'd, that by the will, I mean nothing but the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind. This impression, like the preceding ones of pride and humility, love and hatred, it's impossible to define, and needless to describe any farther.* » (THN, p. 399). N'importe quelle manœuvre temporelle délibérée prendra donc sa source dans le terrain des impressions.

Contemplant maintenant la communication des affections. Dans la vie de tous les jours, chacun est susceptible d'être interpellé par la joie ou souffrance d'autrui. Dans la sympathie, nous ressentons par communication les passions des autres. Il n'est pas question néanmoins de les sentir directement, puisque nous n'avons pas accès à leurs sentiments, mais uniquement de les inférer, à partir de la constatation de leurs causes ou de leurs effets. Ainsi, après avoir observé dans des expériences passées que des signes ou expressions corporelles étaient utilisés pour exprimer un certain degré de plaisir ou de douleur, entendant ou voyant quelqu'un rire, gémir ou pleurer, nous inférons promptement l'existence de la passion correspondante. En fait, il y va de la possibilité même de l'interaction parmi les hommes, en famille, tribu ou société. Selon Hume, l'uniformité de conduite et d'humeurs des hommes à l'intérieur d'une communauté déterminée ne tient qu'à la sympathie³¹. C'est pourquoi le pouvoir supposé de solliciter le partage d'un certain type d'affects, dans des occasions particulières, nous plaît autant. Dans ce cas, il ne s'agirait pas à proprement parler de multiplier les passions communiquées par une accélération ou décélération temporelle, mais d'être capable d'inciter certaines passions dans des situations particulières.

³¹ « *To this principle we ought to ascribe the great uniformity we may observe in the humors and turn of thinking of those of the same nation; and it's much more probable, that this resemblance arises from sympathy, than from any influence of the soil or climate, which, tho' they continue invariably the same, are not able to preserve the character of a nation the same for a century together. A good-natur'd man finds himself in an instant of the same humour with his company; and even the proudest and most surly take a tincture from their countrymen and acquaintance. A cheerful countenance infuses a sensible complacency and serenity into my mind; as an angry or sorrowful one throws a sudden damp upon me. Hatred, resentment, esteem, love courage, mirth and melancholy; all these passions I feel more from communication than from my own natural temper and disposition.* » (THN, p. 316-317).

La gestion spatiale

Outre la gestion du temps et de la sympathie, une gestion de l'espace par l'imagination peut être avancée comme quatrième atout de l'éloquent, même si ce genre de manipulation n'est pas présent dans l'*Enquête*. Compte tenu d'importantes différences entre l'espace, le temps et la sympathie, il n'en reste pas moins que l'autonomie vis-à-vis de la perception de nombreux corps visibles, apportés par la vue et le toucher d'où notre idée d'espace provient, passionne et amuse³². Postulons qu'un individu vivant actuellement en Europe soit en mesure de se déplacer, immédiatement et sans aucune contrainte, vers l'Amérique du Sud, à quatorze mille kilomètres de distance, malgré la vastitude de l'océan ou d'un large continent, dans le cas où le voyage partirait du continent européen vers Nouméa, dans l'archipel de la Nouvelle-Calédonie. Certes, il est impossible d'envisager ces mouvements dans un sens strict, sans prendre en considération la multiplicité de points matériels qui composent l'espace et doivent être parcourus par celui qui a l'intention de voyager.

Le « gap » entre réalité et idéalité

Étant donné le décalage important que l'on peut constater entre une conformation habituelle des choses et une configuration attrayante, qui n'est en mesure de se créer que par l'imagination³³, envisageons qu'un individu se voie doté, à intervalles égaux, longs ou brefs, pouvant être informels ou fixés au préalable, des moyens de s'affranchir de l'inflexibilité de la

³² Ibid., p. 427-428.

³³ Il faut souligner que, lorsqu'on cite les manœuvres spatiotemporelles et celles de la sympathie, de la part de l'imagination, comme sources de plaisir, on ne néglige pas que l'imagination dépasse la configuration ordinaire des perceptions dans nombre d'occasions, comme la production de l'identité, de la matière ou de la substance, et qu'elle y trouve plaisir. Néanmoins, même si les libertés que l'imagination se permet dans ces cas procurent un plaisir, on estime que ces plaisirs n'occupent pas le devant de la scène dans la captation par la parole. Il en sera autrement dans le cas de la suppression d'identités, qui sera considérée dans le chapitre *Éloquence et propédeutique*.

nature. C'est le cas dans le phénomène de l'éloquence : par une disposition spatiotemporelle projetée par avance³⁴, l'éloquent offre une confluence de facteurs que la marche des affaires quotidiennes n'offre pas. Considérons une manipulation temporelle sans hésitation, dans la dynamique de l'éloquence, comme le retardement poignant que Shakespeare impose, dans son chef-d'œuvre *Othello*, où le personnage de Iago incite la curiosité d'Othello en ajournant le plus possible le récit de l'infidélité de son épouse Desdémone, nous émouvant par l'entremise d'un intérêt croissant pour le personnage.

Envisageons encore la composition d'un faisceau de circonstances tragiques, telles que celles qui surviennent dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle : la stupeur de Laïos, à la suite de l'avertissement de l'Oracle de Delphes prédisant sa mort, qui précède autant sa surprise en apprenant la naissance de son fils par l'oracle, que la future épouvante de son fils, Œdipe, après que l'Oracle lui fait savoir que sa destinée est de tuer son père et d'épouser sa mère — outre l'extension de cette chaîne tragique par la terrible découverte, par Œdipe, qu'il pourrait lui-même être le responsable de la peste sur Thèbes. Autant de malheurs créés par l'éloquent dans une courte période de temps, correspondant à la durée de la tragédie, autant de frénésie, d'ardeur, d'afflictions et de plaisirs partagés, qui se déploient sans égard pour la cadence du factuel.

Considérons encore l'appel à la sympathie : il est inconcevable que le lecteur d'Homère ne soit pas ému par la ténacité de Pénélope, nourrie de sa fidélité à toute épreuve à l'égard d'Ulysse, pour désarçonner ses cent quatorze prétendants par des astuces ingénieuses, de même que l'on est interpellé par le désarroi de Joseph K suite à son arrestation pour un délit qui ne lui sera jamais précisé. Au contraire, on rira inévitablement devant la personnalité burlesque et hypocondriaque d'Argan dans *Le Malade imaginaire*. Ces partages de sentiments contrastent

³⁴ La production de la curiosité et la combinaison de situations tragiques y étant comprises.

pour la plupart avec l'aménagement usuel de nos sentiments.

Il est indéniable en outre que les élans suscités chez le lecteur par les œuvres citées supposent une transposition spatiale. La lecture d'un roman ou l'audition d'un discours nous permet d'accomplir notre dédain onirique par rapport à des distances qui supposent la notion triviale d'espace. L'identification d'un lecteur sud-américain du *xxe* siècle avec l'impatience et la jalousie d'Othello, autant que celle d'un Européen du *xviii^e* impliquent leur transport vers l'Europe du *xvii^e*. De même le plaisir éprouvé face aux adversités et malchances d'Œdipe, qui implique un déplacement imaginaire pour quiconque se dispose à lire ou écouter le récit du grand dramaturge grec. Il en est de même pour les mésaventures d'Ulysse, l'obstination de Pénélope ou l'impuissance de Joseph K devant ses accusateurs.

Les exemples répertoriés permettent aussi de rendre explicite ce qui avait été signalé brièvement plus haut : la dépendance de la curiosité et de la sympathie, celle-ci rendant compte des moments tragiques, à la manœuvre temporelle imaginative dans la verve. Ce serait une démarche très peu efficace de la part de Shakespeare que celle de chercher à aiguillonner la jalousie d'Othello, ou d'Homère de jouer sur l'arrivée d'Ulysse, sans piétiner ou « marquer le pas » au sein de la succession des idées et impressions de sensation et de réflexion qui façonnent le temps, de même pour Sophocle de presser la cadence des déboires d'Œdipe plutôt que d'adroitement les retarder. Après cette série de précisions, nous sommes en mesure de répondre à la question formulée au départ de ce chapitre : quel sens conférons-nous aux concepts de transcendance et d'autonomie ?

L'écart établi entre ce qui constitue notre existence habituelle et ce qui advient au fil des activités de l'éloquent nous permet d'amorcer une réponse. La quotidienneté nous présente une structure décontenante, à la fois régulière, asymétrique et saccadée, où plaisir, langueur et douleur nous frappent à tour de rôle, dans une conformation spatiotemporelle figée. À cette

disposition à la fois tenace, irrégulière et inébranlable, nous savons que nous sommes asservis, presque sans aucun pouvoir de variation. En revanche, l'éloquent nous propose une composition originale, où nous ne sommes nullement en peine d'enrayer les malheurs, d'endiguer les chagrins, de brider l'ennui, mais plutôt en état d'allonger les délectations et traîner n'importe quel plaisir en longueur.

On a remarqué que la transfiguration du réel était praticable par un bouleversement dans le cours ordinaire du temps et une transposition spatiale de l'emplacement des objets — temps et espace qui se déploient malgré nous dans le quotidien, ne cessant de frustrer nos desseins en tant que composants insurmontables. Ainsi peut-on conclure que, par l'entremise de l'éloquence, l'homme a le pouvoir de gérer les événements dans l'espace et le temps, en révoquant ou supprimant ce qui le fait souffrir, en se procurant n'importe quel plaisir qui lui échappe ou se soustrait à son contrôle. Il manipule les circonstances et les dispose dans un ordre qui lui apparaît allogène et transcendant, sitôt que l'empire de l'oratoire ou de l'écriture prend fin. Il est légitime de conclure que, par ces mouvements, l'homme décide de son propre sort sur son sort en jouant dans une certaine mesure le rôle de Dieu, en devenant autonome³⁵.

Incompatibilités et oppositions : une première approche de l'éloquence dans le *Traité*

Après la décomposition de l'éloquence, au long de plusieurs paragraphes, à partir d'une section de *l'Enquête sur l'entendement humain*, examinons le *Traité de la nature humaine*, chef-d'œuvre réputé de la philosophie de Hume. Si l'on confine son examen aux passages du livre qui s'appliquent directement à l'éloquence, il n'est pas difficile d'entrevoir les réserves du

³⁵ Bien que la question de l'autonomie, face à la transcendance, ressorte de la confrontation de *l'Histoire naturelle de la religion* avec *l'Enquête sur l'entendement humain*, il est possible de la prolonger à d'autres œuvres. Cette autonomie apparaît dans les réflexions humiennes de l'essai *De la tragédie* et dans le *Traité de la nature humaine*, même si la disposition méfiante du philosophe à l'égard de la verve dans le *Traité* risque de la dissimuler.

philosophe envers la séduction par la parole, tout comme dans sa description des verbiages ayant cours parmi les partisans de systèmes contraires dans le cercle des lettres au XVIII^e siècle :

The most trivial question escapes not our controversy, and in the most momentous we are not able to give any certain decision. Disputes are multiplied, as if every thing was uncertain; and these disputes are managed with the greatest warmth, as if every thing was certain. Amidst all this bustle it is not reason, which carries the prize, but eloquence; and no man needs ever despair of gaining proselytes to the most extravagant hypothesis, who has art enough to represent it in any favourable colours. The victory is not gained by the men at arms, who manage the pike and the sword; but by the trumpeters, drummers, and musicians of the army³⁶.

Dans ce passage, selon une métaphore guerrière, Hume tient les scientifiques pour les hommes d'armes, et les orateurs pour les musiciens de l'armée, et c'est la science qui doit prendre le pas sur l'éloquence. Pour autant, si les réticences du philosophe s'amorcent dès le préambule et se maintiennent tout au long de l'œuvre, en les replaçant à leur juste mesure et en considérant l'ensemble des livres qui constituent le *Traité*, mieux, en prenant ces livres *De l'entendement*, *Des passions* et *De la morale* conjointement avec *l'Enquête sur l'entendement humain* et les *Essais moraux, politiques et littéraires*, on est forcé de mettre en question les observations défiantes de Hume concernant la verve dans le *Traité*. Il ne s'agirait pas proprement de les réfuter en entier, mais de les pondérer, en nuancant la méfiance apparente du philosophe envers le phénomène³⁷.

Pour ce qui est de la méfiance envers la captation de la parole, le *Traité* risque de confondre le regard d'un lecteur pressé ou néophyte, dans la mesure où il perpétue les défiances envers les procédures des poètes et écrivains exposées dans l'introduction. Des suspicions se font jour tout le long des sections IX et X de la troisième partie du livre I, lorsque Hume fait état de la

³⁶ THN, introduction, p. XIV.

³⁷ Au demeurant, force est de reconnaître que l'œuvre nous décontenance : tout se passe comme si le *Traité de la nature humaine* à la fois évoquait certaines questions qui touchent l'art de bien parler de travers et menait à bien d'autres. Le *Traité* considère des problèmes que les *Enquêtes* et les *Essais* omettent ou ne traitent pas complètement, soit à cause de leur courte extension, soit exclusivement en raison des différences de nature et de style de ces œuvres par rapport au *Traité*. À l'inverse, le *Traité* oubliera certains points ou en survolera d'autres, qui ne seront développés convenablement que dans les *Essais*.

description robuste et contrefaite des Champs-Élysées par le poète³⁸, portrait appuyé sur la contemplation triviale d'une prairie, lorsqu'il fait allusion au rocambolesque « *poetical system of things* » des écrivains³⁹, dans lequel il reproche aux poètes tragiques de s'obstiner à emprunter à l'histoire les noms de leurs personnages fictifs, ou lorsqu'il amalgame la fougue des poètes et les véhémences des prêcheurs malhonnêtes.

Certes, une évocation cursive et optimiste de la verve peut être décelée par un lecteur appliqué et diligent, dans la section *Des aptitudes naturelles*⁴⁰, où Hume range l'éloquence parmi les vertus et habilités naturelles, même s'il n'en est pas moins vrai que le mot y est accompagné du terme « présence d'esprit » (*wit*), sa nature restant nuancée par rapport à la description des contrefaçons des poètes et orateurs dans les sections du livre I. La lancée suspicieuse se poursuit dans l'appendice, où une constatation tranchée accusera les poètes de falsifier la vivacité de leurs idées et la croyance qui les accompagne, du fait que « *the vivacity they bestow on the ideas is not derived from the particular situations or connexions of the objects of these ideas, but from the present temper and disposition of the person*⁴¹ ».

Le plaisir au cœur du supplice : l'éloquence dans les *Essais économiques politiques et littéraires*

Suspendons momentanément la considération du *Traité* et envisageons les *Essais économiques, politiques et littéraires*, plus précisément un essai concernant exclusivement l'éloquence, *De la tragédie*, où Hume s'applique à tirer au clair l'habileté des poètes tragiques

³⁸ THN, p. 109.

³⁹ Ibid., p. 121.

⁴⁰ Ibid., p. 611.

⁴¹ Ibid., p. 630.

à faire naître le plaisir du cœur du tourment⁴². L'interruption temporaire de notre analyse du *Traité* s'avère indispensable, car si ce dernier mesure et analyse des sujets qui se rapportent indirectement au thème, il arrive aux *Essais* de le faire directement, ce qui nous permettra peut-être de revenir au *Traité* avec une connaissance plus approfondie, même si les *Essais* oublient quelques points ou ne les abordent pas d'une manière appropriée.

Dans l'essai *De la tragédie*, après la constatation de l'insuffisance des théories de l'abbé Du Bos et de Bernard de Fontenelle sur le thème, le philosophe écossais avance l'argument suivant : si Homère ou Cicéron séduisent leur public, si les passions qu'ils suscitent en lui représentent un agrément extrême, c'est parce qu'ils sont capables de peindre les objets sous des couleurs vives, d'assembler comme il se doit les circonstances pathétiques, de recourir à la représentation de leurs expressions corporelles ou d'appliquer leur habileté sur des sujets qui suscitent l'intérêt d'une communauté déterminée⁴³. Un déferlement de causes s'ensuivra, étant donné qu'au moins un principe sera mis en avant dans chacun des huit paragraphes subséquents. La nature de ces principes sera très variée. À seule fin de clarté et précision, énumérons-les dans l'ordre même de leur apparition :

- 1- La représentation des scènes dans un cadre attractif
- 2- Un faisceau efficace de circonstances tragiques
- 3- L'affectation des expressions de l'orateur
- 4- L'adéquation de la trame aux circonstances où elle se joue

⁴² C'est uniquement dans cet essai sur la tragédie que l'on trouvera un examen franc et approfondi des causes de l'atout de l'éloquence. Dans l'essai *De la simplicité et du raffinement dans le style*, Hume se consacre aux consignes portant sur la forme de la bonne écriture. Toutes propensions gardées, l'essai consacré à l'éloquence résonne comme un appel *au retour à l'éloquence des Grecs*, au XVIII^e siècle, en se tenant à des faits et descriptions purement historiques. Dans l'essai intitulé *De la règle du goût*, Hume nous présente ses considérations sur le sens du beau.

⁴³ EMPL, p. 219-220.

- 5- L'appel à l'imitation
- 6- Le recours à la nouveauté
- 7- Un retardement ingénieux du récit d'un évènement
- 8- Le déploiement approprié d'obstacles et tourments tenant les personnages en échec
- 9- La manière d'évoquer la mort
- 10- Une incitation à la jalousie

D'abord, la représentation attractive ou la « mise en couleurs⁴⁴ » elle-même s'avère d'envergure. Elle peut englober un éventail d'opérations parmi celles numérotées de 2 à 10⁴⁵. Quant au deuxième principe, nous avons déjà eu l'occasion d'en disséquer le fonctionnement, lors de l'investigation sur la fonction capitale des éléments tragiques dans un récit, dans l'analyse de la section III de l'*Enquête*. Pour ce qui est de la véhémence, il est manifeste que le fait de hausser de la voix, les mimiques et expressions des protagonistes sont à compter parmi les causes de la puissance exercée par le théâtre sur une audience quelconque. En outre, l'éclosion des émotions n'en est pas moins tributaire d'un rapport de convenance plus ou moins complet qui doit s'établir entre le contenu de la trame et les circonstances géographiques, historiques, politiques et culturelles auxquelles l'assistance appartient. Quant à l'imitation, Hume prétend qu'elle est agréable par elle-même⁴⁶, dressant une correspondance entre

⁴⁴ L'expression suggère la parenté établie entre la poésie et la peinture, autant dans l'*Enquête* que dans les *Essais*. « *All poetry, being a species of painting, brings nearer to the objects than any other species of narration, throws a stronger light open them, and delineates more distinctly those minutes circumstances, which, though to the historian may seem superfluous, serve mightily to enliven the imagery, and gratify the fancy.* » (EHU, p. 104; EMPL, p. 219).

⁴⁵ À l'exception de la description minutieuse d'une action choisie d'avance par l'auteur, que ce soit d'un moment-clef dans la trame ou d'un acte simple et ordinaire, principe que Hume omet dans l'essai *De la tragédie*, ne le citant que dans la section *De l'association des idées* de l'*Enquête sur l'entendement humain*.

⁴⁶ Cette fois, Hume suit de près la nature de l'imitation chez Aristote et le fait que nous prenons plaisir à contempler les images exactes des choses. Selon Aristote : « *It is clear that the general origin of poetry was due to two causes, each of them part of human nature. Imitation is natural to man from childhood, one of his advantages over the lower animals being this, that he is the most imitative creature in the world, and learns at first by imitation. And it is also natural for all to delight in works of imitation. The truth of this second point is shown by*

l'imitation et la promotion du plaisir. Il est impossible ici de ne pas mettre en parallèle cette complicité avec l'emprise sur l'esprit du principe d'associations d'idées par ressemblance, largement examiné dans le *Traité*⁴⁷.

Après l'imitation, nous en arrivons à la seconde moitié des artifices des orateurs et écrivains pour capter l'attention répertoriés par Hume. Soulignons d'abord que le philosophe les avance coup sur coup, en faisant apparaître leur double répercussion, tout autant dans le domaine de la réalité ou du quotidien que dans la sphère du fictif et du fabuleux, ce qui n'était pas le cas dans la première moitié des principes, censés être de mise uniquement dans le cercle de l'écriture et de l'oratoire. Selon le 6^e principe, si l'on est en proie à l'affliction, à la colère, au chagrin ou à n'importe quelle autre passion douloureuse, la nouveauté va les exacerber. De même, si l'on est sous l'emprise du plaisir occasionné par la joie, l'euphorie ou le contentement, l'*Essai* affirme que l'on pressent que la nouveauté va le renforcer. Il en va de même du retard dans la connaissance d'un évènement par un individu, soit lorsque l'individu en question est déjà hanté par un sentiment désagréable, comme la jalousie, soit quand il évoluait dans le contentement, où l'euphorie reçoit une force additionnelle.

Dans le même ordre d'idées, les obstacles et adversités de tout type peuvent porter la joie ou la tristesse à son paroxysme : un individu angoissé simultanément par le manque d'argent et par l'obligation de payer ses dettes sera doublement exposé à être piqué au vif ou à s'emporter pour la moindre brouille. Mais l'addition d'une particularité modifie le tableau : les mésaventures peuvent faire qu'une affection douloureuse fortifie une passion de nature contraire. Par exemple, les parents auront une affection d'autant plus forte pour le fils qui leur a causé le plus de tourments, de peines et d'inquiétudes. À en croire Hume, un terne sentiment

experience: though the objects themselves may be painful to see, we delight to view the most realistic representations of them in art, the forms for exemple of the lowest animals and of dead bodies » (Aristotle, *Rhetoric*, op. cit., p. 2318).

⁴⁷ Nous aurons l'occasion de considérer l'imitation par la suite, ainsi que le plaisir qui lui est particulier.

d'affection acquerra de la force justement par une sensation contraire, donc par les affections pénibles⁴⁸. Ainsi, le chagrin causé par la mort d'un ami peut nous le rendre encore plus cher qu'il ne l'était de son vivant. De même, la contradiction sera en jeu dans l'incitation à la jalousie pour l'intensification de l'amour, par le constat que « *jealousy is a painful passion; yet without some share of it, the agreeable affection of love has difficulty to subsist in its full force and violence*⁴⁹ ».

L'éloquence et la découverte de ses fondements : les mouvements de l'imagination

La considération de ces éléments dans l'essai sur la tragédie nous fait découvrir la solution humienne pour la question-clef de l'essai : qu'est-ce qui fait naître le plaisir du sein du tourment, ou comment se fait-il que des passions qui sont causes de désagrément procurent le plaisir ? D'emblée écartée, la thèse simple de l'atténuation des affections de Fontenelle laisse place à deux types de processus, dont l'un sera singulier. En vérité, la mise en œuvre des dix dispositifs énumérés plus haut ne suffit à expliquer ni la portée ni la nature de la verve. Ils sont importants toutefois dans la mesure où ils impliquent :

Premièrement (1), l'éloquence recèle un mouvement de plaisir qui lui est exclusif (appartenant aux sentiments de la beauté) et qui fait que l'élan des afflictions pénibles reçoit une nouvelle direction, plus exactement, se transmute. Hume veut indiquer par là que le flux douloureux des passions mélancoliques se change en plaisir. Mais il faut souligner que nous avons ici affaire à des sentiments d'un ordre nouveau, et non à un affaiblissement des passions

⁴⁸ EMPL, p. 221.

⁴⁹ Ibid., p. 222.

tristes⁵⁰ ou à une sorte de coexistence pacifique entre des sentiments d'un agrément extrême et des passions douloureuses ainsi atténuées, en dépit du recours occasionnel de l'auteur aux termes de *tempéré (softed)*, *doux (smoothed)* et *tendre (mollified)*, parsemés à travers l'essai. Quoi qu'il en soit, les passions désagréables seront anéanties par un principe de plaisir.

Deuxièmement (2), l'usage de ces dix moyens semble révéler une dynamique imaginative au cœur de l'éloquence, produisant une gamme d'affections propres à l'imagination, des passions insolites censées primer sur une évolution adverse de passions réelles. Provisoirement, mettons en suspens les questionnements qui peuvent nous hanter et plongeons-nous dans le texte :

The passion, though, perhaps, naturally, and when excited by the simple appearance of a real object, it may be painful; yet is so smoothed, and softened, and mollified, when raised by the finer arts, that it affords the highest entertainment. To confirm this reasoning, we may observe, that if the movements of the imagination be not predominant above those of the passion, a contrary effect follows; and the former; being now subordinate; is converted into the latter, and still farther encreases the pain and affliction of the sufferer⁵¹.

Les obscurités soulevées par ce fragment semblent effacées par le paragraphe qui suit :

« Who could ever think of it as a good expedient for comforting an afflicted parent, to exaggerate, with all the force of elocution, the irreparable loss, which he has met with by the dead of a favorite child⁵²? »

Les deux fragments nous suggèrent l'interprétation suivante : s'il arrive aux mouvements de l'imagination de ne pas prendre le pas sur ceux des passions, les premiers restent subordonnés et se changeant dans les seconds, cela signifie que les passions de l'imagination disparaissent pour devenir des affects difficilement supportables, pour le cas où

⁵⁰ Quant à cela, Hume observe avec précision la chose suivante : « *You may by degrees weaken a real sorrow, till it totally disappears; yet in none of its gradations will it ever give pleasure; except, perhaps, by accident, to a man sunk under lethargic indolence, whom it rouses from that languid state.* » (EMPL, p. 221)

⁵¹ Ibid., 223

⁵² EMPL, p. 223.

ces affections seraient affligeantes, c'est-à-dire que les passions de l'imagination se transforment en affections réelles. En conséquence, si un écrivain, poète ou orateur, pour quelque motif que ce soit, échoue dans son procédé, faisant s'accroître la force des affections dans sa composition, il en résulte un fiasco. C'est bien ce qui se produit, lorsqu'un maître de la parole joue sur la frénésie de sa narration concernant un fait qui touche son audience outre mesure.

Il est impossible à l'orateur d'une tribu assiégée de malheurs de captiver son audience si l'objet de sa narration concerne trop fortement les habitants. Le récit des épisodes marquants survenus dans leur contrée, même longtemps auparavant, leur blesserait le cœur, de même qu'un promeneur en est susceptible de l'écœurement le plus vif si la loquacité de son compagnon d'excursion s'exerce dans le récit d'une collision entre des voitures ayant lieu à quelques mètres, et que la narration s'entremêle à la vision et aux cris de douleur des victimes⁵³. À partir de ces constatations, il vaut la peine de se pencher avec attention sur les deux principes, à savoir la mutation de la douleur en plaisir et les mouvements imaginatifs, en vue de mieux élucider leur nature et de conjurer toute imprécision.

On sait que : (1) l'éloquence recèle un mouvement de plaisir qui s'oppose à l'âpreté des affections réelles et les convertit en plaisir. Quant à cela, il nous reste à déterminer l'intensité des plaisirs que l'éloquence met en branle dans cette perspective, puisque le lexique de l'essai est fluctuant, suggérant tour à tour la modération, l'affaiblissement et l'intensité des affections. En voici quelques exemples : si l'éloquent comble son audience de la plus haute satisfaction⁵⁴, faisant que le feu mélancolique de certaines passions soit effacé par un principe plus fort (*stronger*⁵⁵), et si l'âme de tout un chacun est éveillée (*rouzed*) par la passion et charmée par

⁵³ Ibid., p. 223.

⁵⁴ EMPL, p. 220.

⁵⁵ Ibid., p. 220.

son éloquence, l'imitation aidera à adoucir (*smooth*) la flamme des passions⁵⁶ tout comme, dans d'autres passages, les sentiments produits par les beaux-arts seront jugés tempérés, doux et tendres⁵⁷. Serions-nous confrontés à de réelles incompatibilités, ou bien en présence d'un faux problème ? Peut-on dire que l'éloquence mettrait en marche un mécanisme amphibologique, aussi insolite qu'extravagant, qui en même temps s'engendrerait et s'annihilerait par lui-même ?

C'est justement lorsque l'oscillation du vocabulaire se rapportant au principe d'infusion bat son plein que le deuxième élément fait éclosion : (2) les mouvements de l'imagination doivent l'emporter sur une trajectoire analogue d'affects « véritables », en les amortissant. Mais l'apparition pure et simple du phénomène ne facilite pas le travail au lecteur de l'essai, tant s'en faut, d'autant que l'idée de modification de la nature des sentiments paraît suggérer sans ambiguïté un remplacement : des afflictions et détresses se transforment en plaisir et bien-être sans perdre en vigueur, aussi peu que ce soit, ni perpétuer leur nature préexistante sous une simple atténuation d'intensité, étant donné que « *You may by degrees weaken a real sorrow, till it totally disappears; yet in none of its gradations will it ever give pleasure*⁵⁸ », tandis que l'arrivée de l'agglomérat des passions de l'imagination laisse présager une modération des affections. Néanmoins, en nous arrêtant sur le paragraphe et d'autres subséquents, nous sommes contraints de reconnaître que la tournure dissemblable des deux postulats ne suffit pas à les rendre hostiles, tant s'en faut. Tout se passe comme si l'apparition même du second principe poussait la dynamique de transfusion d'affections à son degré maximal de perfection, c'est-à-dire la parachevait.

⁵⁶ Ibid., p. 220.

⁵⁷ Ibid., p. 223.

⁵⁸ EMPL, p. 221.

L'éloquence et la suprématie totale de l'imaginaire : l'assimilation des mouvements passionnels à une dynamique imaginative

La résolution est peut-être celle-ci : l'échange de sentiments présuppose aussi bien le changement de la douleur en plaisir que la suppression intégrale des passions désagréables, celles qui ne peuvent jamais être cause de plaisir, à ceci près que ces facteurs se déploient intégralement dans la légèreté et l'aisance des mouvements de l'imagination. Partant, la dynamique imaginative semble comprendre en elle-même l'admission de sentiments nouveaux. Cette hypothèse est peut-être même la seule qui permette d'élucider un problème autrement difficile à trancher. C'est pourquoi il arrive à Hume de déclarer que l'éloquence suscite en permanence des passions qui produisent un agrément extrême⁵⁹, tout en restant tempérées, douces et inoffensives.

Ceci étant dit, est-il possible d'expliquer maintenant les variations de sens des mots dans l'essai ? Le scénario de l'annexion du premier mouvement par le deuxième semble le plus plausible. Outre cela, il faudra garder plus que jamais en mémoire les cinq derniers principes parmi les dix mis en œuvre par les individus persuasifs, mieux, leur réverbération dans le champ du « vécu » et dans le plan du « concevable ». C'est comme si, Hume entérinait, par là, le primat de l'imaginaire sur le réel dans l'éloquence, d'autant que les cinq premiers éléments étaient censés advenir seulement dans le domaine de la persuasion. Personne, en présence d'un parent, proche ou ami, ne se permettrait de recourir à la nouveauté, en retardant son récit et en éveillant la curiosité, lorsqu'il y va du décès de quelqu'un de son entourage, de même que nul ne prend plaisir à être contrarié dans ses rêves en se figurant pour rien des obstacles à l'accomplissement d'un projet longuement convoité. Il en est de même pour la jalousie et l'irréfutabilité de la mort. Un époux très épris, n'ira jamais se figurer l'infidélité de son épouse à seule fin de stimuler

⁵⁹ Ibid., p. 219.

gratuitement la passion de la jalousie pour en augmenter son amour, tout autant que personne ne souhaitera la mort d'un proche en misant sur la postulation humienne que rien ne rend un ami plus cher que le chagrin de sa mort⁶⁰.

Il serait déplacé d'user de tels subterfuges, dans la vie quotidienne, afin de renforcer nos passions, surtout si en butte à une affection pénible ou affligeante. Par conséquent, nous pouvons soutenir que les exemples tirés de cas concrets dans l'essai *De la tragédie* font seulement office d'occasions pour nous dépeindre l'univers des représentations imaginatives et placer ce monde en définitive sur le devant de la scène, même s'il serait tentant pour un lecteur inexpérimenté ou inattentif de considérer que les mouvements de l'imagination apportent une simple graduation négative dans l'intensité de nos affections, tandis que ceux qui sont impliqués dans l'effusion varieraient eux-mêmes sur un axe inverse, en haussant leur intensité.

Ce n'est pas tout. Poussons jusqu'à son terme cette interprétation faussée d'intensités inconciliables. Dans ce cas, la graduation positive de l'effusion tendrait à s'accroître, puisque l'imitation, cinquième pièce de notre inventaire, joue un rôle important dans n'importe quel récit, le calque étant agréable par lui-même⁶¹. L'imitation, donc, ainsi que la « transfusion » des affections, seraient toutes deux causes de plaisir, tandis que leur modération, suscitée par l'imagination, impliquerait une décroissance d'intensité. Sur ce point, il faut avouer que notre lecteur aurait partiellement raison, du fait que se laisse entrevoir une sorte de contraste parmi les perceptions. Mais si notre lecteur est dans le vrai, il n'y est qu'à moitié.

Malgré cette suggestion d'une alternance dans les intensités au dernier paragraphe, le paysage nous montrerait plutôt une dynamique toute particulière. Un bras de fer qui se produit entre des affections douloureuses et plaisantes et leurs niveaux d'intensité, dans lequel, tour à

⁶⁰ EMPL, p. 222.

⁶¹ EMPL, p. 220.

tour, des affects désagréables et plaisants, des déclin et redoublements d'intensité font leur apparition : des manifestations tantôt brèves, tantôt longues, parfois régulières, parfois saccadées. Jeu étrange entre adversaires, qui ne se solderait jamais par l'exploit de l'un aux dépens de l'autre, à savoir la croyance inconditionnelle de la foule aux sornettes du beau parleur, ou la chute d'un discours ou roman aux oubliettes, mais par une sorte d'équilibre entre la triplicité des forces en présence.

Avançons une hypothèse : ce changement intermittent dans la nature de nos douleurs et plaisirs, ainsi que les variations dans leur vivacité, sont des modulations qui ne se conforment pas à une dialectique spécifique des impressions. Il en serait comme si l'étrange combat incarnait un élan exclusivement imaginaire, qui serait mis au point par l'éloquence dans les discours, poésies et romans. Force est de constater que, relativement à ce problème, le raisonnement de l'essai *De la tragédie* ne satisfait pas son lecteur. Laissons en suspens cette question et reprenons le *Traité*, en espérant que son étude nous apporte une résolution à ce sujet.

La reconsidération du *Traité* : un abord nouveau des progressions de l'imagination relevées dans les *Essais*

L'application humienne à déchiffrer, dans le *Traité de la nature humaine*, le mécanisme de production de nos croyances peut nous assister dans la compréhension des problèmes soulevés dans l'essai *De la tragédie*, à savoir l'architecture complexe des progressions imaginatives. On a vu précédemment que les critères de justification des croyances du *Traité* sont de nature à faire peiner son lecteur⁶², d'autant que le philosophe ne prend pas la peine de mettre sur pied une classification didactique des croyances et qu'en outre, l'éventuel adepte de la science de l'homme découvre en cours de route que la non-justification de certaines

⁶² Même si dans le *Traité* il existe bien une théorie de la croyance.

croyances ne s'accompagne pas de leur incapacité à structurer la vie ordinaire. Cela étant mis à part, disséquons le *Traité*.

On sait que l'origine de certaines de nos croyances, non celles qui se confondent avec le surgissement même des impressions, ni celles qui nichent dans le sens de nos idées, mais celles qui portent sur des questions de fait, se trouve dans la tendance irrésistible de l'imagination à transposer l'univers des impressions, en projetant des configurations possibles, que ce soit des conformations reproduisant fidèlement une disposition d'impressions passée, ou des dispositions passablement falsifiées⁶³. Dans le *Traité*, il nous est possible de déceler ces mouvements de l'imagination qui s'accomplissent au quotidien. Considérons-en un représentatif :

*A man, who being hung out from a high tower in a cage of iron cannot forbear of trembling, when he surveys the precipice below him, tho' he knows himself to be perfectly secure from falling, by his experience of the solidity of the iron, which supports him; and tho' the ideas of fall and descent, and harm and death, be derived solely from custom and experience [...] The circumstances of depth and descent strike so strongly upon him, that their influence cannot be destroy'd by the contrary circumstances of support and solidity, which ought to give him a perfect security*⁶⁴.

Premièrement, cet exemple nous met en présence d'une situation concrète, encore que le récit se confine au domaine de l'hypothétique. Deuxièmement, la circonstance comporte des motions imaginatives qui engendrent deux phénomènes : des passions et des croyances particulières, celles que l'on a nommées de « l'imagination⁶⁵ ». Troisièmement, tant l'élan cinétique de l'imagination que ses effets, les passions et les croyances, sont absents de l'essai sur la tragédie, si l'on tient compte de la nature des progressions que nous analysons à présent et celle que Hume considère dans les *Essais*. Enfin, la situation légitimera une théorie de la

⁶³ L'analyse de nombreuses transpositions imaginatives d'une réalité donnée, et, par extension, de la nature de l'imagination, finissent par se confondre avec l'entreprise même du *Traité*, celle de façonner la forme de la science de l'homme par une prudente observation du cours ordinaire du monde (THN, p. 19).

⁶⁴ THN, p. 147

⁶⁵ Dans le chapitre *Croyance et projection*.

justification des croyances, en raison des difficultés auxquelles on doit faire face si l'on veut discerner correctement ce qui appartient à la réalité de ce qui relève du conditionnel ou de l'hypothétique.

La crainte de celui qui est suspendu au sommet d'une tour dans une cage de fer appartient à l'ordre des affections qui procèdent de la poursuite imaginative de son objet, c'est-à-dire d'une considération intense des idées de chute, descente, blessure et mort par l'imagination. Certaines images que le détenu se représente feront forte impression sur lui, idées ressemblant sous certains aspects à d'autres qui se produisirent au cours de ses expériences passées, à savoir celles de hauteur et de profondeur, les conceptions de trauma et de mort prenant automatiquement la relève. Ici, l'affluence d'une gamme de passions douloureuses n'est pas détruite par une configuration d'impressions contraire, celle du soutien et de la solidité, apportée par la constitution de la cage en fer.

Fougue imaginative et dichotomie : des oppositions au cœur des projections

Le philosophe-scientifique de la nature humaine se heurte ici à une dichotomie, celle figurée par les pondérations circonspectes d'une imagination réglée (entendement), se refusant à souscrire à l'aveugle aux transports de l'imagination déterminée⁶⁶. Tout se passe comme si, dans une telle occasion, les automatismes de l'imagination n'avaient pas le droit de se déployer en toute impunité, dans la mesure où l'on n'est pas censé trembler à cause de croyances qui ne s'accordent pas avec la composition d'impressions qui distinguent la circonstance concrète des occurrences passées. L'expérience présente au captif la sécurité, due à la protection de fer qui le soutient, tandis que l'imagination peint l'instabilité, un fort danger de chute et de mort, en se

⁶⁶ Cette imagination disciplinée n'est autre que l'imagination déterminée elle-même, après qu'elle maîtrise son élan à passer naturellement et sans réflexion de la cause à l'effet et de l'effet à la cause (THN, p. 147-149).

référant à des circonstances passées. Il y a ici une tension qui aboutit en définitive à une opposition de type « cas concrets *versus* occurrences imaginaires ». Ce n'est donc pas par hasard que la section *De la probabilité non philosophique*, qui héberge cet exemple, s'enchaîne à la section qui stipule des règles pour bien juger des causes et des effets, puisque tout un chacun, tôt ou tard, est convié à faire la part entre ce qui est réel et ce qui est seulement possible, ne s'en dispensant que dans l'inexorable laisser-aller des spéculations intimes du monde privé, où l'on peut « se défouler » en cachette autant qu'on veut.

C'est ce qui se produit dans la crainte, la frayeur et les convictions qui hantent les divagations du pessimiste, ou l'espoir, la joie, le contentement et les convictions qui marquent les songeries d'un optimiste dès le point du jour. Autant l'un que l'autre se fraient un chemin à travers l'ordre des perceptions de toutes sortes qui enfantent le temps, ou surpassent la disposition d'objets qui s'obstinent à rester sur place, en éprouvant à l'avance des convictions, peurs et satisfactions.

La dissolution des incompatibilités : l'ensorcellement par la parole

Ce sont précisément ces conflits, décelés dans le *Traité*, que l'éloquent met à son profit. Dans la verve, les mouvements de l'imagination portant sur des modifications dans l'ordre spatiotemporel surviennent dans un tout autre cadre. Elles ont tout l'air de s'y produire impunément, en « prenant leur temps ». D'ailleurs, un facteur élémentaire se manifeste : l'impératif de la démarcation primitive entre le réel et le chimérique, le vrai et le faux, l'effectif et le virtuel. Si, dans la vie et les affaires courantes, l'on ne peut se passer de prendre en compte cette délimitation, elle se fait plus tiède et indulgente sur le terrain de l'ensorcellement par la parole.

Mais il faut apporter cette nuance que le laxisme démarcatif n'ira nullement de pair avec une impuissance du public à distinguer le concret de l'imaginaire. Ce qui compte ici est de se plier une fois de plus à une ambivalence qui nous entraîne, à nouveau, vers un paradoxe apparent. Tout se passe comme si l'audience ou le lecteur, en s'immergeant dans les compositions de la verve, avait le double privilège d'obéir de A à Z à la bipartition entre l'avéré et l'irréel, et d'en faire fi. En d'autres mots, si cette segmentation est une des conditions foncières des occurrences concrètes, elle n'en apporte pas moins avec elle la suppression, dans les compositions fictives, de la nécessité de justification que Hume impose aux croyances originaires d'occurrences concrètes, comme celles de l'emprisonné dans la cage de fer.

Néanmoins, peut-on confondre la démarche imaginative dans l'exemple du *Traité* avec celles que Hume signale dans les *Essais* ? A-t-on une chance non négligeable de s'empêtrer dans un contresens ? Le risque d'un faux pas est balayé si l'on retient un facteur primordial : les projections imaginatives négligeant les ordonnances spatiotemporelles et tirant leur contenu directement de l'expérience ne s'observent pas dans l'essai *De la tragédie*. Rappelons les faits de manière concise : l'extrait envisagé avait rapport à un événement concret qui porte en lui-même des mouvements de l'imagination et qui produit des croyances et passions. Qui plus est, on a constaté que la circonstance légitimait une théorie sur la validation ou invalidation de nos croyances, outre le fait que le « diaporama » imaginaire, comportant des tricheries spatiotemporelles, n'intervenait pas dans l'essai *De la Tragédie*.

Ainsi, lorsqu'on dit que le tableau imaginaire du prisonnier n'advient pas dans les *Essais*, c'est justement parce qu'un tel cadre n'y survient pas à titre de projection puisée directement dans l'expérience. Néanmoins, des situations comme celles du captif pourraient intervenir dans les *Essais*, mais seulement si elles attestaient un doublement dans la contrefaçon du réel, mieux, si elles impliquaient un doublement de la manipulation spatiotemporelle par l'imagination, à

l'instar de certaines représentations picturales qu'un lecteur se fait au moindre coup d'œil dans l'*Odyssée*, par exemple.

Poursuivons l'examen du sujet dans toutes ses particularités, sans perdre de vue les mécanismes d'attraction par la parole, dans l'espoir de rallonger la liste dressée par l'investigation de l'essai *De la Tragédie*. Il se peut que le captif imagine sa chute, l'impact sourd de son corps sur le sol, les blessures, la déflagration de souffrance dans tous ses membres et l'affluence des curieux autour de sa dépouille, presque en accord avec la génération des convictions et terreurs qui l'accablent. Dans cette hypothèse, il lui arrive d'empiéter sur une suite d'évènements plus « légitime », étant donné que les circonstances essentielles à la production de l'effet, dans son cas, ne sont pas prises en compte. Son imagination fait peu de cas de la consistance du fer qui le supporte, face à la vision de la vulnérabilité de la cage, se laissant aller au transfert de son expérience dans des cas passés à des objets semblables, mais non identiques, à ceux dont il fait présentement l'expérience — comme la fragilité d'une construction en bois infestée de termites.

Mais il y a plus : l'individu privé de liberté néglige aussi la disposition spatiotemporelle qui est la sienne, c'est-à-dire celle d'un individu entouré cerné de grilles de fer, formant une prison suspendue à quatre-vingt-treize mètres du sol, si l'on veut, au sommet de la tour de Saint Stephen à Londres, à 9 h 30 du matin. Ainsi, son imagination lui offre une mise en circulation d'images, rien de plus — mais des images extrinsèques à la production du phénomène, à savoir la figuration imaginative de la chute et de la mort — avec la production de passions et croyances. Continuons d'envisager le sort de cet individu, cette fois sous la perspective de la mise en scène déployée par la poésie ou l'art oratoire.

Un constat immédiat nous frappe : au degré de vivacité des perceptions près, notre vue d'ensemble demeure la même. Qui plus est, non seulement le cadre perceptif originel qui

distingue le présent se perpétue en images, mais aussi l'agencement imaginaire de la chute, du trauma et de l'afflux de la foule autour du cadavre. Dans cette transposition, c'est une détérioration décuplée de l'univers des impressions et un doublement dans la projection qui différencient la situation concrète des représentations des orateurs et poètes. S'il en est ainsi, il nous faut reconnaître que le passage du quotidien vers les pages d'un roman ou l'audition d'un discours ne nous procure rien d'inattendu, mais ni plus ni moins qu'un affaiblissement impressif.

Cependant, il est possible d'envisager une autre perspective : le doublement de la projection, encore qu'il ne nous apporte de prime abord qu'un ternissement perceptif, peut s'associer à des composants incitateurs de plaisir, à savoir l'imitation et l'unité du plan, le premier signalé dans *De la tragédie* et le deuxième dans *l'Enquête sur l'entendement humain*. Ceux-ci, détachés des mouvements tièdes de l'imagination, pourraient conférer de l'intensité à ces représentations imagées. Aussi difficile à croire qu'elle paraisse, cette thèse de la compensation de l'adoucissement par un redoublement du plaisir est plausible, d'autant plus que Hume, dans *De la tragédie* comme dans *l'Enquête*, nous a proposé l'imitation et le « *design* » comme les causes du plus grand agrément suscité par l'éloquent.

Pour autant, il faut garder en tête la référence du philosophe aux mouvements de l'imagination dans *De la tragédie* comme amortisseurs des affections, tout comme notre constat antérieur que les mouvements imaginatifs étaient censés renfermer, voir engloutir, n'importe quel principe d'exacerbation du plaisir. Qui plus est, une inspection méticuleuse des mouvements de l'imagination dans le *Traité*⁶⁷ finit par nous convaincre que ceux-ci prennent part à ceux que Hume mentionne dans l'essai *De la tragédie*⁶⁸, fût-ce à un rang qui n'est pas le

⁶⁷ THN, p. 148; 371; 450; 576; 585-586.

⁶⁸ EMPL, p. 223.

même⁶⁹. Au demeurant, il est plus approprié de généraliser le dynamisme qui se profile et d'avancer que la maniabilité imaginative de l'espace et du temps ne fait qu'un dans les trois œuvres, quoique cette fusion demeure cachée au lecteur qui s'obstinerait à examiner l'éloquence dans les *Essais* et dans l'*Enquête* en négligeant le *Traité*, oubliant l'importance de la mécanique de formations des croyances pour la compréhension du phénomène et se contentant du portrait astucieux de l'éloquent dans le préface ou la section *Des effets d'autres relations et d'autres habitudes*. Voilà que l'hypothèse d'un banal affadissement des perceptions comme constituant essentiel de la verve semble avoir le dessus, et si le doublement des projections se trouve dans l'essai *De la Tragédie*, comme c'est effectivement le cas, il se consolide en tant que principe de dégradation du plaisir.

Il est vrai que les conditions pourraient être dissemblables en tout point au cas où l'on prendrait le doublement projectif comme acte de rendre double le plaisir que Hume fait découler du maniement spatiotemporel. Mais un problème majeur se présente alors : la configuration actuelle des matières nous encourage de moins en moins à prendre le plaisir du doublement pour un accroissement de l'intensité au niveau primitif et immédiat de l'impression, du fait que l'imagination se prélassse sur des images, figures et signes qui ne font que représenter le réel, et non sur des dispositions impressives. En revanche, il est impossible de nier que les affections et délectations persistent toujours çà et là, puisque l'imagination a son ensemble propre de passions, et que ces passions font irruption indépendamment de l'existence de leurs objets⁷⁰. De là, que peut-on conclure ?

⁶⁹ En qualité de doublement projectif de l'imagination qui ne se fait pas directement dans l'expérience.

⁷⁰ THN, p. 585.

Des nuances d'intensité au niveau de l'imaginaire : l'institution d'une terminologie imaginative

À l'issue de ce chapitre et du cadre d'irrésolution qui a marqué le dernier paragraphe, dont un agencement logique semble difficile à extraire, avançons derechef quelques hypothèses. Dans les grandes lignes, l'éloquence paraît exprimer le potentiel d'un individu à solliciter plaisirs et croyances, tout en les émoussant. Notons qu'il ne s'agit pas simplement d'amortir des douleurs, de tenir éloignés des plaisirs et des douleurs intenses, de rendre uniforme un agglomérat de sensations antinomiques ou d'incorporer des plaisirs « fictifs » aux plaisirs « réels », en tentant de les enchevêtrer sans plus d'égards, mais plutôt de procurer un délassement tout à fait atypique, celui qui s'ajusterait aux exigences de l'imagination. Mais qu'impose donc l'imagination, par la verve ? Elle exige que l'énergie hors pair des impressions soit d'une certaine façon préservée, afin de s'en servir, mais que cette sauvegarde s'infléchisse entièrement vers le cercle des représentations qui lui appartiennent. Sur ce point, il va nous falloir abandonner le lexique distinctif des impressions et embrasser un jargon particulier, celui de l'imagination, si l'on ne désire pas s'embarrasser indéfiniment d'antilogies. La nécessité d'adopter ce vocabulaire avait été pressentie, confusément, au début de cette investigation, même si au cours de l'examen de la manipulation temporelle et de l'incitation à la sympathie par l'éloquent, à partir de la considération de la section III de *l'Enquête sur l'entendement humain*, ce lexique imaginaire nous était encore caché.

Si l'on déduit que l'éloquent est en mesure de simultanément susciter des plaisirs et les affaiblir, de deux choses l'une : soit son étrange démarche se « neutralise » par elle-même, en détruisant complètement l'impact de ses représentations et en plongeant le public dans une totale indifférence, soit on se résigne à ce que l'éloquence ne fasse qu'engendrer un jeu de bascule exaspérant, où intérêts, passion, insensibilité, ataraxie et répugnance se relaieraient. Il

n'est pas question en ces cas de s'appuyer sur un lexique ayant trait à des intensités et fadeurs établies à partir de l'architecture de l'impression, mais de se tourner vers un langage *sui generis* de force, douceur ou faiblesse de l'imagination.

Reste à définir la nature de ce lexique imaginatif. Avant tout, il ne s'opposerait pas à un lexique impressif, contrairement à ce que le fil du raisonnement pourrait suggérer. Si l'on considère le début du *Traité*, il est indéniable que la différence entre impression et idée (qu'elle soit de la mémoire ou de l'imagination) se trouve dans une dissimilitude d'intensité et non de nature⁷¹. Par conséquent, le recours à une terminologie imaginative d'intensité n'impliquera aucune différenciation qualitative entre un lexique imaginatif et impressif. Ainsi, lorsque l'on plaide pour un glossaire imaginatif, on ne vise pas à une distinction de nature entre les perceptions, mais au fait que les représentations de l'imagination, les idées, n'aspirent pas à l'existence de l'impression, l'exister imagé de la représentation leur étant suffisant.

Un extrait de la section *De l'idée d'existence et de l'existence externe* nous instruit sur cette « autosuffisance » présumée des représentations de l'imagination :

The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other. That idea, when conjoin'd with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being; and the idea of a being is any idea we please to form⁷².

L'existence peut se trouver dans l'idée tout entière, et non seulement dans l'impression ou l'idée accompagnée de croyance. En d'autres termes, l'existence de l'idée peut s'expliquer exclusivement à l'intérieur du « représenter » par l'imagination. Partant, l'existence par l'idée peut être tenue, dans une certaine mesure, pour souveraine par rapport à celle de l'impression. Chez Hume peut-être, de même que chez Aristote, on mettrait finalement au jour

⁷¹ THN, p. 1-4.

⁷² Ibid., p. 66-67.

l'indépendance d'un mécanisme du possible c'est-à-dire de représentations d'actions, évènements et personnages qui ne se justifient que par l'éventuel. En fait, le poids et l'autorité d'Homère, Hésiode, Shakespeare et Kafka en littérature, tout comme celles de Hitchcock et Coppola dans le cinéma contemporain, tirent en grande part leur origine de la dextérité de ces derniers à décrire des choses qui pourraient se produire, et non à dépeindre ce qui est effectivement arrivé⁷³.

Il en est de même de l'autonomie des passions de l'imagination ou, plus exactement, de ces sentiments dont la nature est de ne pas faire long feu, telles les affections suscitées par l'éloquence dans le roman, la poésie ou le cinéma : on a beau pleurer à chaudes larmes en s'apitoyant sur les détresses et les infortunes de John Merrick pendant la projection de *The Elephant Man* de David Lynch, on est pleinement en mesure de rire un quart d'heure plus tard avec ses amis. Inversement, on peut tomber dans une dépression à la simple vue de l'infirmité d'un proche. Dans le premier cas, les larmes trouvent leur légitimation à l'intérieur du système représentationnel d'un « pourrait être », à savoir un être qui *est en n'étant pas*, dans la mesure où il ne s'effectue que par l'idée. Les larmes ne se justifient pas par la vision de la monstruosité réelle, pas plus qu'elles ne fusionnent avec la mélancolie sans larmes causée par l'infirmité réelle d'un proche : elles ne s'expliquent que dans le décor de la séance. Nous définirons avec plus de rigueur la nature d'un lexique imaginaire d'intensité dans les paragraphes qui suivent.

Cela étant dit, il nous faudra dorénavant considérer toutes les variations d'intensité sous l'optique des matériaux de l'imagination, les idées, bien que l'on doive reprendre le vocabulaire d'intensité, douceur ou faiblesse, impressif aussitôt terminée l'emprise par la parole⁷⁴.

⁷³ Aristote, op. cit., p. 2322-2323.

⁷⁴ Le traitement de cette question est une aubaine pour résoudre une impasse analogue à celle soulevée dans notre étude de l'essai sur la tragédie, celle d'une variation d'intensité dans les représentations de l'éloquent, motivée

Forts de la mise au jour des atouts de l'éloquence dans l'*Enquête* et dans les *Essais*, ainsi que de l'analyse des projections de l'imagination dans le *Traité* et leur doublement dans l'éloquence, nous pouvons plus que jamais plaider pour une démarcation des plaisirs dans les limites de l'imagination. Que signifie cela ? Primo, cela indique que le plaisir suscité par l'imitation dans une tragédie ou comédie, par exemple, ne peut être tenu pour un plaisir de même grade que l'impression, sauf si le plaisir découlant de l'imitation de quelqu'un dans son maintien, sa tenue ou ses manières advient au cœur de la dynamique de chaque jour. Dans le cas contraire, on doit le tenir pour un relâchement imaginatif, qui prend plaisir à considérer uniquement l'existence de ses représentations en tant qu'images plus ou moins exactes des choses, plus exactement des gens en action en société ou dans le monde. Par conséquent, même emprunté aux impressions, on s'y trouve en rapport avec un plaisir exclusivement imaginatif, à l'instar de celui qui viendrait de la projection redoublée du prisonnier en une cage dans un roman, par exemple. Ce plaisir est une jouissance empruntée aux impressions mais qui demeure comme un seul plaisir imaginatif. Secundo, l'examen du doublement de la projection du prisonnier dans le cadre d'un récit et du plaisir qui s'ensuit nous oblige à élargir ces plaisirs « non impressifs » mais « imagés », d'autant que le plaisir du doublement vient d'un infléchissement de l'imagination sur elle-même, de même que le plaisir dérivé de l'unité du plan dans l'*Enquête* a la même source, un plaisir où l'imagination se délecte de s'absorber dans la contemplation d'une unité des actions qui ne prend forme et ne subsiste qu'à l'intérieur d'elle-même.

Le démarquage déjà mentionné entre affections réelles et imaginaires au livre II du *Traité* semble offrir l'« avant-goût » d'un univers imagé sans partage :

par l'action de facteurs dissemblables. Concernant ce point, nous avons reconnu qu'un genre d'oscillation était admissible de prime abord, en invoquant un curieux pugilat, privé de vainqueurs et vaincus, comme la meilleure manière de la décrire.

*We must consider, that there are certain desires and inclinations, which go no farther than the imagination, and are rather the faint shadows and images of passions, than any real affections [...] The imagination has a set of passions belonging to it [...] These passions are mov'd by degrees of liveliness and strength, which are inferior to belief, and independent of the real existence of their objects*⁷⁵.

Il en est de même pour la transposition temporelle mise en marche par l'éloquent dans la section III de l'Enquête sur l'entendement humain. Dans ces quatre cas, l'imagination se réjouit sans puiser directement son plaisir de l'impression, comme dans la satisfaction imaginative qui naît de l'imitation. Au-delà de ces explications, il convient de déterminer la nature du plaisir du doublement, et dans quelle mesure il exprime pleinement la nature de l'imagination.

Le plaisir du doublement ne semble être qu'une idée⁷⁶ comme n'importe quel contenu de l'imagination. Le plaisir de l'imitation est également une idée, et Hume nous dit que l'idée est l'impression répétée dans l'imagination, mieux, sa seconde apparition. Si les matériaux de l'imagination, les idées, n'ont pas le caractère primitif de l'impression, ils sont néanmoins capables de s'émanciper de l'immédiateté de la sensation. Michel Malherbe, dans son ouvrage *La philosophie empiriste de David Hume*, soutient que l'imagination et ses idées réussissent à échapper aux exigences et à la mort de l'instant, qui se confond avec les impératifs mêmes de l'impression⁷⁷. Débarrassée des exigences de celle-ci, l'imagination introduira du dehors une différence dans l'impression, c'est-à-dire qu'elle sera active en provoquant l'avènement d'un univers d'images — autant dire que l'imagination instaure un authentique système de possibles.

Mais instituer un système de possibles, dans ce cas, c'est s'affranchir de l'impression qui, comme l'espace et le temps, se soustrait au domaine imaginaire⁷⁸. C'est pouvoir exister en

⁷⁵ THN, p. 450 ; 585.

⁷⁶ Certes, on peut nommer ce plaisir « impression », à condition que celle-ci se plie à un glossaire d'intensité imaginaire, et non « impressif ». On n'a affaire en effet qu'au redoublement de l'apparaître d'une perception dans l'imagination.

⁷⁷ Malherbe, M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, Paris, 2001.

⁷⁸ Étant transcendante à l'imagination.

définitive par l'absence de l'impression, avoir la possibilité de se manifester intégralement en tant que faculté productrice d'images, et se réjouir, trouver le plaisir alors même que, tôt ou tard, cette émancipation sera déjouée par le retour incontournable de l'impression. Il importe de penser ici dans les termes d'un repliement : si, avec ses idées, l'imagination engendre une dissimilitude étrangère au champ impressif, si elle prend ses distances avec les impressions en érigeant un domaine de l'éventuel, au moyen du doublement, cette faculté parviendra à se replier sur elle-même, c'est-à-dire à refaire ce premier chemin de surpassement immédiat de l'impression qui se produit dans les projections prenant le quotidien pour objet, en conduisant à la perfection sa nature de « niche » d'imagerie et en doublant son mouvement originel, d'autant plus que, comme on l'a déjà constaté, les idées de l'imagination n'aspirent pas à la réalité de l'impression, puisque leur existence postérieure à l'impression ne leur ôte absolument rien⁷⁹. Il en va de même pour la nature des croyances qui accompagnent ces affections doublées de l'imagination.

Cette constatation à propos de l'existence d'une pléthore de plaisirs imaginatifs va peut-être nous permettre d'éclaircir la question de ces croyances que, dans le chapitre précédent, *Croyance et projection*, nous avons appelées « de l'imagination » — des assentiments qui, comme les passions, admettaient des degrés intermédiaires. À partir de l'observation de circonstances concrètes, des peurs, jouissances et croyances imaginaires étaient venues au jour, grâce à la ressemblance relative d'une situation présente avec des cas passés. Dans ce contexte, on a conclu à la réalité et à l'emprise plus ou moins grande de ces croyances sur le sujet, malgré la faible intensité des idées dans certaines circonstances. Il importe à présent d'assigner son domaine à un lexique d'intensité impressif, et non imaginatif, dans la mesure où l'on s'y trouvait aux prises avec des croyances qui se produisaient à partir d'évènements concrets.

⁷⁹ THN, p. 66-67.

L'imagination, alors, ne se repliait pas sur elle-même lors de la production de ces croyances, n'effectuant pas derechef son chemin initial de surpassement de l'impression, comme c'est le cas des plaisirs que l'on envisage à présent.

Ceci établi, nous pouvons répertorier les plaisirs et passions⁸⁰ de l'imagination de la manière suivante :

- 1- Affections de retentissement. — Affections dont les degrés d'intensité se justifient par leur correspondance immédiate à l'impression. Il ne s'agit que de l'apparaître retardé de l'impression en tant qu'idée. Ces affects coexistent avec les croyances de l'imagination. Ex : plaisirs découlant de projections et reconfigurations spatiotemporelles opérées dans le quotidien. Il en découle de nombreuses croyances.
- 2- Affections de repliement. — Affections dont le degré d'intensité s'explique à l'intérieur des mouvements de l'imagination. Ce n'est pas l'impression qui est redoublée en qualité d'idée, mais son apparaître même à titre d'idée dans l'imagination. Ces affections cohabitent également avec les croyances de l'imagination. Ex : les plaisirs de l'imitation, de l'unité d'un plan et ceux dérivant des projections et reconfigurations spatiotemporelles redoublées dans les raisonnements causaux propres à la poésie, au roman, au théâtre ou au cinéma.

Tout cela montre que, nonobstant la variation dans les deux niveaux, la plus grande part des plaisirs de la verve appartient pleinement à l'imagination. Bref, s'il existe un affrontement d'intensités à nul autre pareil, celui-ci demeure dans l'imagination, puisqu'un tel combat est impensable selon la logique de l'intensité ou de la faiblesse brute de l'impression.

⁸⁰ La référence aux plaisirs n'exclut, tant s'en faut, les affections ou douleurs de l'imagination. En plus, les affections au premier et deuxième degrés de l'imagination sont censées s'accompagner de croyances du même genre.

Conclusion

Il est très clair que c'est le plaisir de la double réorganisation spatiotemporelle opérée par l'éloquent qui incarne le mieux l'insoumission imaginative à tout ce qui lui est extrinsèque, insubordination déjà attestée par son évasion du joug de l'impression, dans le chapitre *Croyance et Projection*, fugue qui se réitère à présent dans sa capacité à se débarrasser passagèrement d'une disposition de l'espace et du temps. C'est précisément ici que la question finit par rejoindre celle de l'autonomie et du dépassement de la transcendance, avancée lors de la considération de l'éloquence dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, autonomie qui, plus que jamais, n'est pas à comprendre à partir d'une représentation de l'homme à l'instar de la philosophie cartésienne, mais au point de vue de la production de la nature humaine à partir de l'imagination. C'est au fond de cette dynamique de reconfiguration du réel, analysée tout au long de ce chapitre, que l'on est le mieux à même de déceler les mouvements d'une imagination plastique et qui, par l'éloquence, peut façonner et s'approprier un monde propre. Dans ce monde, mené par le plaisir, l'imagination peut s'ébattre en toute impunité, en se livrant à des opérations répréhensibles sous la perspective de la science.

Dernières remarques

Visant à examiner attentivement l'éloquence, notre enquête a jugé indispensable un passage par la genèse de la religion chez Hume. Outre que *l'Histoire* nous a révélé les origines de la verve dans un puissant acte d'hypostase des prédicateurs, l'œuvre nous a dévoilé l'imagination comme explication à la projection transcendante de divinités. Ce sera par l'imagination que les éloquents-prêcheurs tâcheront de libérer les hommes du tumulte des événements contraires, en remplaçant la nature par les dieux pour essayer de comprendre le chaos qui, aux yeux des hommes « primitifs », nichait dans la sévérité du monde. Le besoin de

persévérer dans une analyse cohérente du phénomène nous a fait abandonner l'*Histoire* pour faire entrer en ligne de compte les considérations d'une section de l'*Enquête sur l'entendement humain*. On y perçoit un double changement de cap : outre que la loquacité se déplace des prédicateurs vers les poètes et écrivains, la projection exclusive des divinités fait place à des portraits où les exploits, passions et affaires humains paraissent en saillie sur la scène du monde.

Dans ce cadre renouvelé de l'*Enquête*, Hume se penche sur la captation des compositions de génie, nous présentant le plan d'actions réciproques comme premier facteur pour la communication entre l'éloquent et son public et l'engendrement du plaisir. Par la suite, la section III de l'*Enquête* nous a offert la manipulation temporelle et la sympathie comme causes majeures de l'ensorcellement par la parole. Avec le recours à des situations concrètes, nous avons constaté que la gestion temporelle est source d'un grand plaisir, de même que la capacité à négliger l'espace et le partage d'un genre spécifique d'affections dans des occasions particulières.

À partir du plaisir procuré par ce pouvoir de variation et du constat d'un écart entre le quotidien et une combinatoire attrayante offerte par l'imagination, nous avons tiré la conséquence suivante : l'éloquent est celui qui est le mieux à même de nous libérer des prescriptions de la nature ou du réel. Nous avons pu nous en remettre alors aux manèges temporels, spatiaux et à la sympathie promus par de célèbres éloquents, tels que Sophocle, Homère, Shakespeare et Kafka.

Dès lors, on s'est orienté vers les *Essais économiques politiques et littéraires*, dans l'espoir que l'étude de l'éloquence dans ceux-ci puisse nous offrir les conditions pour mieux cerner le phénomène dans le *Traité de la nature humaine*. Dans l'essai *De la tragédie*, nous avons noté que l'approche humienne comptait dix facteurs d'attraction par la parole qui présentaient des caractères très variés. Outre cela, il nous a fallu segmenter les dix principes, selon le critère de

la double incidence de quelques-uns, tant dans la quotidienneté que sur le terrain des discours et récits.

Mais la considération des dix principes nous a offert davantage : elle a rendu possibles deux repérages fondamentaux : celui d'une progression vers le plaisir mise en marche par l'éloquence, qui fait que l'énergie des passions affligeantes se change en jouissance, et celui des processus imaginatifs qui enfantent les passions de l'imagination. Aussitôt après, des incongruences au regard du premier mouvement ont été aperçues, inconsistances qui n'ont pu être supprimées que par l'assomption suivante : les mouvements de l'imagination contiennent le principe de l'effusion du plaisir, se l'approprient.

La progression logique des thèmes nous a forcés à revenir au *Traité de la nature humaine*, plus précisément à l'analyse que fait Hume de la production des croyances, étant donné que le déchiffrement humien du problème, dans cette œuvre, pouvait être utile à la compréhension de sujets qui, dans l'essai *De la tragédie* et dans *l'Enquête sur l'entendement humain* sont examinés sans souci du détail, comme la structure causale des mouvements de l'imagination. Ainsi, on s'est aperçus que l'imagination produit des passions et des croyances, et que celles-ci s'expliquent par des bouleversements imaginatifs dans le champ des impressions. On a vu en outre que les croyances et passions de l'imagination ne pouvaient se déplier sans prêter le flanc à des sanctions, comme celles de l'entendement.

Mais le cours de nos investigations a montré que l'atmosphère tendue, de façon plus ou moins dissimulée, dans les sections du *Traité* est brisée par l'art de persuader, puisque les mouvements projectifs de l'imagination s'y abandonnent en toute nonchalance. Notre examen s'est avéré payant, dans la mesure où la confrontation du *Traité* avec les *Essais* et *l'Enquête* nous a fait connaître que, dans le cadre de la persuasion, les projections de l'imagination ne se produisent pas uniquement en tant que projections empruntant immédiatement leur matériel

aux impressions, mais comme doublements d'un premier « plagiat » du réel en images.

À partir de ce constat, il a fallu rendre encore plus claire la nature du doublement, du fait que celui-ci ne semble nous apporter qu'un faible plaisir. Cependant, l'épilogue de notre enquête a révélé qu'on ne peut considérer le plaisir du doublement sous l'optique de l'intensité ou faiblesse de l'instantanéité de l'impression, mais seulement sous la perspective de l'intensité, douceur ou faiblesse, des représentations imaginatives. La possibilité d'une démarcation des plaisirs, cette fois dans les limites de l'imagination, est alors devenue manifeste. De plus, la différenciation des plaisirs imaginatifs nous a guidés vers un possible échappé de la faculté à l'impression, par laquelle l'imagination peut, avec plaisir, accomplir son rôle de principe générateur d'images.

Pour finir, on a pu en retirer que ce sont les plaisirs du doublement de la réorganisation spatiotemporelle dans l'éloquence qui personnifient le plus l'insubordination imaginative à ce qui lui est extrinsèque. Ces plaisirs que l'éloquent suscite s'harmonisent aux impératifs et demandes d'une imagination plastique, parmi lesquels celui d'imposer que la vitalité naturelle de l'impression s'incline face à la dynamique de ses représentations.

Cependant, il faut avouer que l'emprise imaginative est soumise à des délais, qu'elle comporte des « dates butoirs ». Le *Traité* en fait même un récit : les musiciens de l'armée ont beau amuser et égayer leur public, ce sont les hommes d'armes qui doivent prendre les devants, ne serait-ce que pour garantir l'exécution de leurs aubades intérimaires dans l'avenir. Le délai échu, l'imagination est de nouveau contrainte à endurer l'impression, ainsi que la factualité de l'espace et le temps, et à affronter l'objectivité du réel. C'est dans le cadre du réel que n'importe quelle science empirique est censée glaner ses expériences par une observation circonspecte de la nature et de la vie humaine, y compris la science de la nature humaine. Mais, qu'est-ce que la science, ou, plutôt, qu'est-ce pour Hume que la science de la nature humaine ?

Chapitre IV

Science, imagination et autonomie

Si on s'en remet au lexique du XVIII^e siècle, le terme de « science » se confond avec celui de « connaissance ». Tous deux renvoient tantôt à l'art, bâti sur des principes certains, tantôt à la certitude fondée dans la démonstration, tantôt s'intègre au corps des arts libéraux, tels la rhétorique, la logique, l'arithmétique, la géométrie, la musique ou l'astronomie¹.

La conception humienne de science – la nature humaine et l'expérience

Pour ce qui concerne Hume, il est impossible de considérer la science sans faire entrer en ligne de compte le concept de nature humaine. Faute d'avoir adhéré à une science de l'homme, les scientifiques s'embourbent dans l'imprécision, propre aux disputes et controverses d'un savoir inutile². D'après Hume, c'est la science de l'homme qui nous permettra de sortir de l'incertitude et de rejoindre le champ d'une connaissance fiable, qu'à la réflexion toutes les sciences dérivent de la nature humaine, la compréhension de celle-ci étant le point de départ pour l'intelligibilité des autres sciences.

La préface du *Traité* nous en instruit clairement :

It's evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run of it, they still return back by one passage or another. Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural religion, are in some measure dependent on the science of Man; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties [...] There is no question of importance, whose decision is not comprized in the science of man; and there is none,

¹ Johnson, op. cit., 1755.

² THN, Introduction, p. XII, XIV.

which can be decided with any certainty, before we become acquainted with that science. In pretending therefore to explain the principles of human nature, we in effect propose a complete system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security³.

Après avoir souligné la subordination des sciences à la nature humaine, Hume nous délivre le fondement de cette science : l'expérience. C'est par l'expérience seulement que l'on sera en mesure de trancher sur la légitimité ou l'illégitimité de n'importe quelle connaissance, le scientifique de la nature humaine n'étant jamais censé aller au-delà de l'observable :

As the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation [...] any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical⁴.

Toutefois, la thèse humienne concernant la dépendance des sciences envers la nature humaine, et celle qui avance l'expérience comme seul fondement d'une science de l'homme, si évidentes et manifestes soient-elles, ne nous dispensent pas d'une analyse diligente. Plutôt que de frayer la voie à des évidences débonnaires, il convient de préciser le sens du concept de nature humaine, tout comme celui d'expérience, d'autant qu'on a constaté précédemment⁵ que Hume partait d'une conception inusuelle de l'expérience, constituée à partir d'une approche non psychologique des impressions et idées qui se répercute sur sa conception de l'imagination. On a vu que ce changement de cap dans la nature de l'imagination n'en réverbérait pas moins la notion humienne d'empirisme, pouvant même s'étendre à la conception de nature humaine. Décryptons donc les concepts de nature humaine et d'expérience « comme si de rien n'était », comme le ferait un débutant dans la science humienne.

³ THN, p. XV, XVI.

⁴ Ibid., p. XVII.

⁵ Dans le chapitre *L'imagination*.

Le sens d'expérience et de nature humaine dans le *Traité* : la rencontre avec les impressions et les idées

Commençons par l'expérience : dans la première section du *Traité*, nul rudiment d'expérience nous est donné, pas plus que la conscience intime d'un moi dont on pourrait sentir l'existence pérenne, ni celle d'un sujet qui serait capable, par ses idées, de réfléchir sur les opérations de son propre esprit ou sur soi-même ou bien, par ses sensations, d'attribuer certaines qualités à la matière, en se rendant compte de l'existence d'un monde d'objets qui sont les causes ultimes des représentations dans son esprit. La section I ne nous met en présence que de perceptions aux degrés d'intensité différenciées, les impressions et les idées, ainsi que de leur division en simples et complexes.

Il s'ensuit une thèse s'appuyant sur la ressemblance entre les impressions et les idées, et une doctrine fondamentale de la représentativité des premières par les secondes : sauf par son intensité, une idée doit représenter une impression en tout point. Les idées seront précédées par d'autres perceptions plus vives, les impressions, dont elles dérivent, et qu'il faut toujours tenir pour leurs causes. À partir de ces éléments, la section consolide la thèse d'une correspondance stricte entre les deux types de perception par celle de l'antériorité des impressions par rapport aux idées, en même temps qu'elle convertit cette dernière théorie en premier principe de cette nouvelle venue qu'est la science de la nature humaine⁶. D'où la devise primordiale de cette science : toutes les fois qu'on se battra avec une idée imprécise, on devra chercher l'impression qui lui correspond.

⁶ Cette sorte d'expérience, au seul niveau perceptif, est d'autant plus décisive qu'elle est censée mener à son terme la discussion sur l'existence ou l'inexistence des idées innées : « *this then is the first principle I establish in the science of human nature; nor ought we to despise it because of the simplicity of its appearance. For it's remarkable, that the present question concerning the precedency of our impressions or ideas, is the same with what has made so much noise in other terms, when it has been disputed whether there be any innate ideas, or whether all ideas be derived from sensation and reflexing [...] ideas are preceded by others more lively perceptions, from which they are derived, and which they represent.* » (THN, p. 7).

Le refus humien, ensuite, d'examiner en profondeur les impressions de sensations, faute de compatibilité entre l'objet de sa propre science et celui des sciences censées prendre en compte l'origine des sensations, comme l'anatomie⁷, rend favorable l'examen de la deuxième sorte d'impressions, les passions. Au contraire des premières, l'origine des secondes n'est pas éclipsée par la science de l'homme, du fait qu'elles prennent naissance le plus souvent dans les idées. C'est là que la science de l'homme fait volteface, remettant à plus tard la considération des deux types d'impressions et s'adonnant entièrement à l'examen des idées.

L'irruption de l'imagination

La science de l'homme se lance dès lors à corps perdu dans l'inspection d'un concept qui se confondra avec celui de l'idée, dans la mesure où celui qui décompose l'idée est dans l'obligation de passer au crible la faculté par laquelle on répète les impressions, que ce soit de sensations ou de réflexions, par des images, à savoir l'imagination. Il n'y a pas d'idée qui n'appartienne à l'imagination, même si les représentations qui s'y trouvent sont le plus souvent languides, instables et difformes et que la mémoire est la faculté la plus en mesure de garder la vivacité des impressions dans leurs idées.

Mais si la mémoire est capable de préserver la forme et l'ordre des impressions, elle n'a aucun pouvoir de variation, aucune liberté de transposition de ses matériaux, ne pouvant produire une séparation entre deux idées ou plus, par exemple. Il en va tout autrement pour l'imagination, réputée libre, puisqu'elle est en mesure d'associer ses idées à souhait. Cela étant, Hume en extrait le deuxième principe de la science de l'homme, la liberté pour l'imagination

⁷ Ibid., p. 8.

de changer ses idées⁸. Cet atout imaginatif est certes contrecarré sans délai, lorsque Hume invoque l'influence d'un troisième principe : l'ascendant des trois principes associatifs sur l'imagination, qui fait que des idées ressemblantes, contiguës et associées causalement se sollicitent les unes les autres, à la façon d'un principe attractif qui l'emporte communément sur la liberté imaginative de séparer les idées à sa guise⁹.

Toutefois, c'est à partir de la « gentile » force de ces trois principes que l'imagination va produire des idées complexes, qui présupposeront les concepts de relations philosophiques¹⁰, celles-ci renvoyant à tout objet de comparaison de l'esprit, lorsque celui-ci juge bon de comparer deux idées ou plus¹¹. De manière analogue, l'action des principes fait que l'imagination produise des idées abstraites. Ce type d'idées est constitué après la constatation d'une ressemblance entre plusieurs objets, l'esprit appliquant un même nom à une multitude d'éléments, comme l'idée abstraite de fruit, qui inclura les idées de citron, melon, orange ou banane, objets dissemblables sous plusieurs points mais qui partagent des particularités.

⁸ Plus loin, dans la section *De la divisibilité infinie de l'espace et du temps*, Hume annonce une maxime qui joint la conception claire d'une idée par l'imagination avec sa possibilité d'existence, semblant en accroître le pouvoir imaginatif : « *Whatever the mind clerally conceives includes the idea of possible existence.* » (THN, p. 32).

⁹ Du moins si l'on tient ces principes pour étrangers à l'imagination. Il en va de ces principes comme des impressions de sensation : Hume se refuse à chercher leur cause (ibid., p. 13).

¹⁰ Bien que la définition du concept de relation philosophique, dans la section *Des relations*, survienne dans un contexte d'opposition à un premier sens du mot, où la relation s'entend comme la qualité par laquelle deux idées sont reliées dans l'imagination, faisant que l'une introduit l'autre, le philosophe nous donne à voir le contraire à deux reprises. Premièrement, lorsqu'il affirme, à la section *De la connexion ou association des idées*, que les idées complexes (modes, substances et relations) sont à ranger parmi les effets directs des trois principes associatifs de ressemblance, causalité et contiguïté. Deuxièmement, au moment où il subordonne le raisonnement et la comparaison au sens naturel et courant de relation, en déclarant, dans la section *De l'inférence de l'impression à l'idée*, que : « *Thus tho' causation be a philosophical relation, as implying contiguity, succession, and constant conjunction, yet it's only so far as it is a natural relation, and produces an union among our ideas, that we are able to reason upon it, or draw any inference from it.* » Partant, le deuxième sens de relation, désignant n'importe quel sujet de comparaison, présuppose le premier (THN, p. 12-13; 94).

¹¹ Ibid., p. 13.

Le commencement des embarras : l'incompatibilité entre le principe de la copie et les représentations de l'imagination

Poursuivons le fil de notre argumentation : la deuxième partie du *Traité* commence, ne portant avec elle aucune conception définie d'expérience, mais l'amorce d'un conflit qui battra son plein au long de la quatrième partie du livre I : l'incapacité de certaines idées forgées par l'imagination, soit lorsqu'elle opère librement, soit lorsqu'elle agit sous l'effet des trois principes associatifs évoqués plus haut, de s'accorder à la maxime fondamentale de la science de l'homme : le principe de la copie, celui de rendre clair le contenu d'une idée pour la présentation de son impression homologue. La science de la nature humaine nous montrera que l'idée abstraite d'espace ne correspond à aucune impression distincte, tandis que l'imagination conçoit l'idée d'espace en empruntant son contenu à une impression de points colorés, disposés d'une certaine manière. Dès lors, l'idée abstraite d'espace n'en sera qu'une copie¹². De la même façon, cette science nous révèle qu'il n'y a aucune impression de temps par laquelle on puisse former une idée correspondante, seulement l'impression d'une succession de perceptions variées, d'où l'imagination élabore ensuite l'idée abstraite de temps, tout comme il ne peut y avoir une impression particulière d'existence qui se répète en image¹³.

Prolongement des difficultés : le principe de la copie et la connaissance démonstrative et probable

La troisième partie du *Traité*, consacrée à la connaissance et à la probabilité, débute sans nous offrir aucune définition d'expérience, mais en intensifiant les problèmes de la deuxième partie. Si la science de l'homme soutient que la connaissance provenant des relations qui

¹² THN, p. 34.

¹³ Ibid., p. 66.

dépendent exclusivement de l'acceptation ou signification des idées comparées est infaillible, à l'exemple de la relation invariable (le produit de trois fois cinq correspond à la moitié de trente), il en va tout autrement des relations mixtes, celles qui portent sur des circonstances dont l'expérience seule peut nous informer, comme la réduction ou l'augmentation du décalage existant entre une table et un fauteuil, cas où la contiguïté ou la distance changent sans changement dans leurs idées respectives. Dans ce cas, la connaissance n'est que probable, puisque l'on n'a pas affaire à une comparaison entre les sens des idées de table et de fauteuil, mais avec des phénomènes et situations qui ne se produisent que dans l'expérience.

Ainsi, le savoir peut se déployer, au détriment de la comparaison des idées autant que du contexte immédiat de l'expérience sensible, comme lorsque l'on dépasse les impressions des sens, en inférant l'existence d'un objet de l'existence d'un autre dans le rapport de causalité. Du fait que la causalité est la seule relation apte à nous informer sur l'existence d'objets qui ne sont pas perçus, Hume se résout à en élucider l'origine, en s'appuyant sur le précepte fondamental de sa science : toutes les idées, que ce soit directement ou indirectement, doivent provenir d'impressions qui leur correspondent. L'idée de causalité et de nécessité qui l'accompagne ne parvient cependant pas à le satisfaire, étant donné qu'il n'y a pas d'impression qui leur soit conforme¹⁴.

Le principe de la copie, la connaissance probable et les dérives de l'imagination

L'impératif de la correspondance entre idée et impression contrarie la philosophie et le sens commun, en les désabusant de quelques-unes de leurs convictions les plus chères, telles l'existence continue et distincte des corps, ou d'un moi identique à soi-même, par le même

¹⁴ Ibid., p. 165.

postulat tenace : l'absence d'une impression qui cadre avec l'idée correspondante. Pour l'existence d'objets, la science de la nature humaine mettra à découvert la procédure suivante : à l'aide du souvenir d'un nombre considérable de perceptions semblables qui reparaissent à intervalles différents et après des disparitions constantes, l'imagination tient des perceptions discontinues pour des perceptions identiques, en les unissant par la fiction d'une existence continue¹⁵. C'est aussi le cas de l'identité personnelle, où l'imagination, à partir de la conception vive d'un enchaînement causal unissant nos actions passées aux présentes, étend la chaîne au-delà de la mémoire, en incluant des journées et des circonstances qui nous échappent, pour produire l'idée d'identité¹⁶. Après le constat du désaccord récurrent entre le principe de primauté de l'impression sur l'idée, celle-ci ayant toujours à être comprise à partir de celle-là, et le contenu d'idées de l'imagination qui manquent d'impressions distinctives, Hume ne se fait pas scrupule d'accuser l'élan imaginatif de se transporter des causes aux effets et vice-versa, d'autant que ce transport prend part à la production d'un ensemble d'idées fictives très répandues.

Conclusions préliminaires : la science de l'homme et le pointage de l'imagination – empirisme et scepticisme

C'est à la science de la nature humaine qu'il revient de blanchir l'expérience, qu'elle soit immédiate, provenant des sens, ou engrangée par la mémoire, puisqu'elle (l'expérience) ne nous présente qu'une conjonction régulière entre des objets, sans pouvoir d'elle-même justifier le déclenchement d'inférences causales de la part de l'imagination. Pour cette raison, la science de la nature humaine se met en devoir de contrôler l'imagination, en sommant celle-ci de ne pas s'abandonner aveuglément à l'inférence et de s'en tenir à l'expérience. Voilà qu'une idée

¹⁵ THN, p. 208-209.

¹⁶ Ibid., p. 262.

d'expérience, quoiqu'incomplète et obscure, se dégage. On dirait une expérience à l'état d'ébauche : un faisceau ou assemblage de perceptions, l'immobilisation de certaines d'entre elles en idées figées et vives de la mémoire, la libre disposition d'autres dans les idées fades d'une imagination capricieuse, ou l'agglomération de représentations dans une imagination sous le coup de principes associatifs, et enfin un contrôle imaginatif qui semble se produire au nom de l'impression — rien d'autre. Malgré ces obscurités, progressons dans le raisonnement, comme nous l'avons fait au début de la présente enquête, sur la notion d'expérience, en obéissant à la sollicitation des matières exactement comme elles se projettent au long de l'œuvre.

La science de l'homme commande une procédure empiriste et sceptique : le scientifique est celui qui proportionne ses convictions à l'évidence, c'est-à-dire celui qui est capable de mesurer ses croyances selon leur degré d'uniformité avec son expérience passée, que celle-ci soit exhaustive, lacunaire ou contienne des indications opposées¹⁷. Insistons cependant sur la première section du *Traité*, d'autant que la définition d'expérience paraît encore lacunaire. Ce n'est pas ni par caprice ni par hasard que la section *De l'origine de nos idées* nous dirige d'abord vers les impressions plutôt que vers les idées : l'évidence de l'expérience, au bout du compte, loge dans l'instantanéité de l'impression, même si l'on est souvent dupe de son univers impressif, comme lorsqu'on croit que la lune fait deux centimètres à vue d'œil, ou qu'un enfant juge une tour susceptible de grandir ou rapetisser en l'espace de quelques minutes.

Loin de conspirer contre l'impression, la notion d'uniformité de l'expérience, dans la philosophie humienne, vient lui prêter main-forte, à en croire la doctrine humienne des règles générales de réflexion¹⁸, censées freiner les inférences causales issues de l'expérience

¹⁷ Malherbe, 2001, op. cit., p. 317.

¹⁸ La capacité à préserver l'originalité de l'impression par le moyen de raisonnements, raisonnements qui comprennent l'utilisation d'idées en qualité de représentations, se fait de la manière suivante : si les impressions

impressive. Ces règles tirent leur origine d'une variation de l'imagination déterminée, et font corriger, par exemple, les impressions fluctuantes d'un phare, en les remplaçant par la constatation de l'effet de la distance sur l'agrandissement ou la diminution des objets¹⁹, ou encore font intervenir la réflexion que le temps fait mûrir les fruits, lorsque l'impression de la couleur du pamplemousse posé aujourd'hui sur le frigidaire diffère de celle du fruit vu avant-hier au même endroit, nous empêchant d'inférer l'existence de deux objets distincts.

Dès lors, tandis que les convictions du philosophe traditionnel, et celles de l'homme ordinaire, les orientent vers le dogmatisme par la présupposition de l'existence des objets, du moi et d'une impression distincte de l'espace et du temps, les évidences du partisan de la science de l'homme le conduisent à un empirisme méfiant, sceptique, qui exige que des limites soient fixées à la connaissance humaine : un empirisme soupçonneux de l'imagination, tant qu'elle se pliera à des déterminations naturelles à l'inférence et ne se consacrera pas à la réflexion, qui permet au scientifique d'envisager une régularité et un savoir concernant le futur. Néanmoins, on ne doit pas se croire au bout de ses surprises. Hume, à la conclusion du livre I, dresse le paysage suivant : si la science de l'homme dénonce les fictions de l'imagination pour prendre l'expérience sous sa protection, ou à la limite, pour sauvegarder l'impression, elle n'en permet pas moins à la raison, en tant qu'imagination comparative, de nous montrer la connexion causale d'un objet avec un autre par démonstration, puisqu'il nous est impossible d'établir la certitude démonstrative de propositions portant sur des rapports causaux, les idées de cause et d'effet étant dérivées de l'expérience, et non d'une comparaison d'idées.

nous présentent un objet A uni à un objet B, à plusieurs occasions, l'imagination passera du premier au second dès que l'impression de l'objet A se produira, sans égard pour l'apparition ou la non apparition de B. Dans la section *De la probabilité non philosophique*, Hume nous dit que ce raisonnement ne dérive que de la pulsion imaginative d'aller de la cause à l'effet, étant privé de réflexion. Mais il se peut que l'élan imaginatif s'amenuise à la vue de phénomènes qui le contredisent. Il se trouve que cette tendance initiale peut être corrigée par la réflexion, plus exactement par des règles formées d'après l'expérience de l'entendement, et que le même individu peut être tiraillé par des tendances divergentes (THN, p. 147-149).

¹⁹ Ibid., p. 632.

Changement de cap : les fondements du raisonnement causal

Si l'on apprend par la science de l'homme que le savoir est captif de l'expérience et de l'impression, qu'une vraie science y prend forme et que cela impose une démarche empiriste autant que sceptique, cette science nous enseigne que tous les objets peuvent devenir causes ou effets les uns des autres et qu'il va falloir fixer des règles pour savoir quand ils doivent l'être, car tout ce que l'imagination peut concevoir clairement est possible²⁰. De là, l'intervention de huit règles pour réguler nos raisonnements causaux, vers la fin du livre consacré à l'entendement, annonce un basculement majeur, en pouvant faire qu'on envisage la science de l'homme sous un angle nouveau, et que la signification des concepts d'expérience et de nature humaine soit enfin décodée. La découverte du fond même de ces règles donnera en effet tout son sens à l'annonce quelque peu énigmatique du philosophe, dans la préface, quant à l'édification d'un système de sciences sur des fondements presque entièrement nouveaux — annonce qui n'a plus l'air d'un effet rhétorique. De quoi s'agit-il véritablement ?

En priorité, énumérons ces règles en vue de les examiner et d'en dégager l'essence :

- 1- La cause et l'effet doivent être contigus dans l'espace et le temps.
- 2- La cause est tenue d'être antérieure à l'effet.
- 3- Il faut qu'une union constante se produise entre la cause et l'effet.
- 4- La même cause produit toujours le même effet, et, pareillement, le même effet produit la même cause.
- 5- L'on doit attribuer la causalité à la circonstance en laquelle on découvre la ressemblance, par le seul fait que des effets ressemblants impliquent des causes

²⁰ Les règles par lesquelles juger sur les causes et les effets ont déjà fait l'objet de notre investigation, lors de l'étude de l'imagination.

ressemblantes.

- 6- Du fait que les causes ressemblantes produisent des effets ressemblants, la différence dans les effets de deux, trois ou quatre objets qui se ressemblent doit provenir d'une différence entre leurs causes.
- 7- Quand un objet croît ou diminue au même moment que sa cause croît ou diminue, un effet composé doit être estimé, issu de l'union de plusieurs effets différents qui dérivent des diverses parties de la cause.
- 8- Comme des effets semblables suivent des causes semblables, dans une contiguïté spatiotemporelle, un objet qui existe un certain temps sans aucun effet n'est pas la seule cause de cet effet, requérant l'assistance d'un autre principe.

La normativité de la première règle causale s'exprime par l'invincibilité de l'espace et du temps. Nous avons eu auparavant l'occasion de percer les mécanismes du dépassement spatiotemporels par l'imagination dans la causalité, notamment dans l'éloquence, et nous savons que l'imagination est capable de passer outre aux deux, en disposant des circonstances qui n'advieront possiblement jamais, un doublement de ce processus ayant lieu dans l'éloquence.

Soulignons toutefois qu'il ne s'agit pas ici d'interdire la pulsion imaginative à passer de la cause à l'effet ou inversement, ce qui serait impossible, mais bien de veiller à ce que certaines conditions soient observées. Ces exigences sont les fondements qui rendent possible tout raisonnement causal, aussi bien les jugements journaliers et scientifiques présupposant des changements spatiotemporels que les raisonnements impliquant un doublement de la projection imaginative ayant trait à la réorganisation de l'espace et du temps, comme dans la littérature et dans la poésie. Par conséquent, qu'on raisonne causalement comme dans les sciences, qu'on juge par causalité sans discernement comme dans les affaires courantes, ou qu'on réfléchisse

sur des causes et des effets dans le domaine fictionnel et littéraire, on est tenu d'obtempérer à la contiguïté spatiotemporelle.

Quant à la deuxième règle, une cause doit être temporellement antérieure à son effet, le contraire impliquant un total bouleversement dans notre idée de succession, et, par contrecoup, dans celle du temps. En ce qui concerne la troisième prescription, il est propre à l'idée même d'union constante entre la cause et l'effet de faire entrer l'idée d'espace en ligne de compte. La règle suivante, en revanche, fait venir la ressemblance sur le devant de la scène : l'expérience nous enseigne que la même cause produira le même effet, comme le même effet dérivera de la même cause, la force de la ressemblance allant jusqu'à nous faire étendre cette observation à tous les faits du même genre. En ce qui concerne la cinquième, elle tient lieu d'appendice à la règle précédente : une qualité commune à maints objets nous assurera que, lorsque plusieurs produisent le même effet, on doit attribuer la causalité à la circonstance qui les fait se ressembler. Il en est de même pour la sixième règle : la différence dans les effets de deux objets qui se ressemblent doit provenir de l'attribut par lequel ils diffèrent, le concept de différence dérivant de l'acte de repérer des ressemblances.

Pour ce qui est des deux dernières règles, elles impliquent autant l'espace et le temps que la ressemblance, en amalgamant les particularités des trois éléments : la notion d'accroissement ou diminution d'un objet avec une augmentation ou diminution proportionnelle de sa cause, et enfin celle de l'union d'une multitude d'effets différents naissant de diverses parties de la cause, notion qui appelle le nom d'« effet composé », demandant autant une conjonction spatiotemporelle qu'une ressemblance. De la même façon, une séparation temporelle non négligeable entre des causes et leurs effets nous signale une incomplétude des causes, étant donné que des causes semblables s'accompagnent d'effets semblables, dans une contiguïté spatiotemporelle.

Espace, temps et ressemblance occupent donc le cœur de nos raisonnements causaux, et la causalité est la seule relation à produire une connexion de nature à nous assurer, d'après l'existence d'un objet, que cet objet fut précédé par un autre²¹, nous permettant ainsi de connaître des choses qui dépassent les sens et de faire de la science. Il nous paraît dès lors indispensable de diriger notre attention vers ces trois composants si nous voulons comprendre la conception humienne de science, ou plus précisément, déchiffrer ce que sont l'expérience et la nature humaine, comme proposé au commencement de ce chapitre. Avant d'aborder la ressemblance, l'espace et le temps, prenons le temps d'analyser une autre section incontournable pour la science de l'homme, au cas où d'autres éléments fondamentaux, outre la ressemblance, l'espace et le temps entreraient en ligne de compte.

La pierre angulaire de la connaissance : les relations philosophiques

De même que les raisonnements causaux, les relations philosophiques conditionnent toute espèce de connaissance, et l'on ne peut en aucune manière s'en dispenser si l'on veut faire de la science. Partant, dans la section *Des relations*, Hume énumère les qualités qui rendent un objet susceptible de comparaison. Le philosophe nous met premièrement sous les yeux la ressemblance, qualité *sine qua non* pour la comparaison entre objets et qui, comme l'on a vu, conditionne la causalité. Deuxièmement, on trouve l'identité, en tant qu'attribuée à des objets qui ne changent pas dans la durée, c'est-à-dire des objets qui restent les mêmes, malgré la mutabilité de ceux qui les entourent. En conséquence, la relation d'identité dépendra de ce qui est modifiable, ou de ce qui explique mieux la succession, laquelle, pour sa part, se rapporte au temps. Enfin, des comparaisons impliquant des distances, des contiguïtés ou un avant et un après supposeront l'espace autant que le temps.

²¹ THN, p. 73-74.

Les comparaisons portant sur la quantité ou le nombre, quant à elles, nous en disent long sur la ressemblance puisque la similitude seule nous fait classer les nombres dix, vingt, vingt-huit et trente comme des nombres pairs, ou en reconnaître l'inégalité, tout comme la ressemblance nous fait proclamer différents des objets possédant la même qualité, mais à des degrés différents. La sixième relation, celle de contrariété, dépend elle aussi de la ressemblance, dans la mesure où l'on déclarera deux objets contraires par la constatation de la non-ressemblance entre eux, ces incompatibilités mêmes supposant la notion de ressemblance.

En ce qui concerne la septième, certaines confrontations d'objets ne peuvent se produire que dans l'expérience, lorsqu'on détecte une contrariété dans les causes ou effets de deux objets par exemple. Mais nous venons de remarquer que l'espace, le temps et la ressemblance se confondent avec la causalité, allant jusqu'à la conditionner. Ainsi, l'examen des relations philosophiques, ou qualités rendant les objets susceptibles de comparaisons, ne nous a révélé aucun élément nouveau. Maintenons le cap vers les concepts d'espace, de temps et de ressemblance, en respectant leur ordre d'apparition dans le *Traité*.

La ressemblance

À considérer de près la ressemblance, il est naturel de la tenir pour une relation élémentaire entre deux individus ou unités : elle conditionne toutes les relations philosophiques, étant la première relation annoncée dans la section du même nom (*Of relations*). Au dire du *Traité*, aucune connaissance n'est possible si des objets ne peuvent se prêter à la comparaison, pas même ceux qui se trouvent dans un rapport de contrariété, étant donné qu'on peut tenir les idées d'existence et de non-existence pour des représentations ressemblantes, puisqu'elles supposent l'idée d'objet²². Outre cela, on sait que la ressemblance prend part à la constitution de cinq des

²² THN, p.14.

huit règles concernant nos raisonnements causaux. Le terme d'« élémentaire » renvoie à ce qui est rudimentaire, à ce dont l'existence semble s'exempter de tout. La ressemblance pourrait-elle se passer de tout ?

Prêtons attention aux mots de *ressemblance* et de *comparaison*, dans la section *Des relations* : la ressemblance se rapporte à des attributs (d'objets) passibles de comparaison, en l'occurrence à des qualités d'objets qui se ressemblent, la ressemblance faisant l'objet d'une comparaison qui lui reste extrinsèque. La comparaison, de son côté, nous renvoie au raisonnement proprement dit ou à la découverte des relations que deux ou plusieurs objets soutiennent entre eux²³. La reconnaissance de ces rapports se fait par l'entremise de la raison ou de l'entendement, les deux concepts se définissant, au dire de Hume, comme les propriétés les mieux établies de l'imagination, « *the general and more establish'd properties of the imagination*²⁴ », la philosophie humienne ne nous autorisant d'ailleurs pas à plaider pour un cloisonnement des facultés²⁵. Il s'avère, dans ces conditions, que la ressemblance n'est que le produit d'opérations imaginatives. Sur ce point, la définition de la ressemblance par Jean-Pierre Cléro est éclairante :

Hume traite plutôt la ressemblance comme une opération d'assimilation des actes mentaux hétérogènes [...] il est peut-être plus difficile de savoir en quoi deux simples impressions de sensation se ressemblent, comment peuvent le faire deux nuances de bleu, par exemple. Il est clair que cette ressemblance dépasse la seule saisie des impressions des deux bleus et qu'elle ne peut être ressentie que parce que, implicitement, donc imaginativement, nous sommes capables d'inscrire ces deux nuances de bleu dans une série de couleurs censée les contenir toutes. La confrontation des sensations s'effectue donc à partir d'un système imaginaire qui nous permet de saisir, dans un dégradé artificiellement construit par l'expérimentation, qu'il manque telle ou telle nuance. Remarquons ici que, même dans les saisies de ressemblances qui apparaissent les plus simples, l'imagination joue un rôle complexe²⁶.

²³ Ibid., p.73.

²⁴ Ibid., p. 267.

²⁵ Dans le chapitre sur l'imagination, nous avons soutenu l'impossibilité d'une division des facultés chez Hume.

²⁶ Cléro, op. cit., p. 92-93.

Ressemblance et opération

On peut considérer la ressemblance sous le prisme d'une action opiniâtre : l'imagination comparative confronte des perceptions sans relâche, l'acte de les opposer présupposant le mouvement hétérogène de les déclarer semblables. Au surplus, cette opération nous oriente vers une diversité qualitative des représentations, disposée uniquement par l'imagination parmi nos perceptions qu'elles soient simples ou complexes, nous dépeignant une fascination imaginative pour le simple, à l'œuvre dans la comparaison d'idées complexes, et un émerveillement face au complexe dans la mise en parallèle des idées simples²⁷. Il en va intégralement de même pour la ressemblance composant la nature du raisonnement causal.

Espace et opération

Quant à l'espace, nous avons observé que l'investigation de la science de l'homme, touchant son impression, ne débouchait que sur la perception de points colorés, disposés d'une certaine manière, telle la vue d'une table placée devant nous²⁸. Mais cette impression ne suffit pas en elle-même à rendre compte de l'idée abstraite d'espace, qui requiert des manœuvres de la part de l'esprit. En conséquence, ce sont des opérations imaginatives, autant de l'imagination comparative que de l'imagination déterminée, qui vont expliquer notre idée abstraite d'espace.

L'idée d'espace est une idée générale, comme celles de triangle, église, chien et gouvernement, et a son origine dans l'assimilation imaginative d'actes mentaux différents. L'imagination va « confectionner » une idée générale comportant à la fois des contrariétés et des ressemblances, des éloignements et des rapprochements parmi des représentations particulières, c'est-à-dire une idée abstraite, telle que celle de chien, représentation composée

²⁷ Ibid., p. 93.

²⁸ THN, p. 34.

des dissemblances trouvées parmi les idées particulières, à l'exemple de celles de cocker anglais, dalmatien, dogue ou carlin, ainsi que des similitudes, ici le fait que n'importe lequel d'entre eux ait des poils, marche à quatre pattes et soit un mammifère. Dans l'idée générale d'espace, l'assimilation se poursuit, l'imagination comparative faisant la part des dissimilarités ou particularités, en l'occurrence une composition de points bleus, bruns, rouges, violets ou pourpres, tandis que l'imagination déterminée ne prend fait et cause que pour les similarités, telles le mode d'apparition commun aux points, au mépris de leurs différences sous le rapport de la couleur.

Temps et opération

Il en est presque de même pour l'idée abstraite de temps, dans la mesure où à la notion de succession dans nos perceptions, dont cette idée dérive partiellement, va s'ajouter une intervention imaginative sur l'immédiateté inerte des impressions, une impression distincte de temps n'apparaissant jamais à l'esprit²⁹. Ainsi, notre idée de temps est également assujettie à l'automatisme imaginatif d'assimiler des actes hétérogènes. Pendant que l'imagination déterminée est toujours sous la brèche, extrayant de n'importe quelle succession d'objets susceptibles de changer le concept de temps, l'imagination comparative se complaît dans la circonspection et la prudence, déployant en éventail l'idée de successions et changements particuliers, comme cinq notes jouées sur une flûte, une pléiade de grains de sable en train de s'écouler par le conduit d'un sablier, les parties d'une bûche changeant de couleur sous l'action du feu dans une cheminée, ou simplement la considération d'un objet immuable, entouré d'éléments en changement continu.

²⁹ THN, p. 35.

Espace, temps et ressemblance tirant leur source de l'imagination, la généalogie présumée des règles pour juger des causes et des effets pourrait se métamorphoser de bout en bout : de lois issues de l'expérience ou d'occasions exemplaires afin que l'objectivité d'un réel tienne les extravagances de l'imagination en bride, celle-ci étant rappelée à l'ordre par l'expérience, elles deviennent des principes d'autorégulation de l'imagination elle-même. En fait, si l'on résiste à une lecture superficielle, qui tendrait à saisir l'expérience exclusivement en termes d'éléments distincts, et que l'on suit de près le fil argumentatif du *Traité*, on en vient à comprendre que les huit règles présentées à la troisième partie du livre I ne se justifient qu'à partir de l'imagination. De façon identique, les qualités des objets qui produisent les relations philosophiques, à savoir la ressemblance, l'identité, les relations spatiotemporelles, la contrariété et la causalité, s'expliquent à partir de l'imagination et non par les qualités des objets en eux-mêmes.

La nature humaine et l'expérience comprises sur des bases nouvelles

Il convient à ce stade de préciser et ordonner notre raisonnement, en rendant l'argumentation plus nette : quel est le rapport entre la découverte de ce qui fait l'essence de la régulation causale et des relations philosophiques, et les définitions d'expérience et de nature humaine, seuls fondements solides de la science de l'homme ? Avant toute chose, cette découverte confirme nos suspicions d'un changement de perspective sur la signification de la nature humaine, plus ou moins tributaire de la conception humienne peu orthodoxe d'expérience qui s'est livrée jusqu'ici : la nature humaine n'est nullement évidente, du moins recherchée à titre de condition de possibilité de toute science. Elle ne peut faire office de fondement pour aucun type de connaissance, parce qu'elle reste introuvable³⁰. Néanmoins,

³⁰ Malherbe, 2001, op. cit., p. 309.

Hume est catégorique dans la préface : il faut se diriger droit vers la capitale des sciences, la nature humaine, celle-ci étant l'unique fondement solide des sciences.

De toute évidence, des embarras, malentendus et antilogies éclatent en tous lieux si l'on ne daigne pas abandonner une certaine conception de la nature humaine, comme celle de Locke ou Descartes, qui repose directement ou indirectement sur une identité continue. La science ne s'érige donc pas à partir de la nature humaine en qualité de fondement évident, que ce soit d'un moi perpétuellement conscient de ses perceptions, détenteur d'idées innées et qualitativement différent du corps, à la manière de Descartes, ou d'un être capable de réflexion qui peut se considérer comme le même, cette définition lockéenne ne pouvant être rapportée qu'à la conscience et non à une unité psychique ou corporelle.

En revanche, le concept de nature humaine devient beaucoup plus transparent si on l'entend dans les termes d'une composition prenant corps au fil du temps, petit à petit, simultanément au cours et à la fin d'opérations répétées de l'imagination pour se transporter de la cause à un effet, etc. Inférence irrésistible, qui débouche sur la production de la croyance, c'est-à-dire la génération d'une influence ou conception particulière d'une idée, qui fait qu'une représentation paraisse avoir plus d'importance qu'une autre, telle celle d'un moi identique, l'imagination s'y faisant assister par l'instantanéité des impressions ou leur réparation sur le terrain de la représentabilité par la mémoire — dynamique qui n'aspire nullement à l'apriorisme ou à une suffisance de tout principe ou condition de possibilité que ce soit.

C'est aussi le cas de l'expérience. Au début de l'examen sur la nature de l'imagination, nous avons fait remarquer rapidement que l'expérience chez Hume n'est à prendre ni sous le jour de l'individualisme d'un psychisme, ni sous l'angle d'une objectivité impersonnelle de Dieu ou d'un monde. De même que la nature humaine, qui n'est pas immédiatement connaissable en elle-même, l'expérience est insondable. Aussi ne se fait-elle pas d'un seul trait,

mais pas à pas, son origine étant à comprendre à partir d'une pléthore de gestes³¹ de conservation et détérioration, de fuite et de permanence : c'est aussi l'imagination qui construit l'expérience.

Il en est ainsi à cause de son penchant à l'effusion et au déferlement, à la reconfiguration du champ impressif à partir d'une imagerie onirique, l'expérience étant, comme Malherbe l'a pointé, « grosse du débordement du pur donné par la fiction ou la tendance », ou « l'origine dont la connaissance s'est toujours détachée, par l'effet de l'imagination³² ». Mais, objectera-t-on, quand bien même l'imagination serait à prendre pour le fondement de la science de l'homme, l'ordre du sentir, celui des existences intégralement investies d'être, les impressions, finit par prendre le dessus sur elle, ce que les deux maximes générales de la science de l'homme semblent confirmer, notamment celle, fondamentale, du principe de la copie, qui nous dit que « *all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent*³³ ». Il semblerait que l'originalité de l'impression, immanquablement, s'impose.

Toutefois, ce n'est pas forcément le cas : si l'impression est, à n'en pas douter, ce qui est premier ou original, ce qui se passe de toute représentation, n'étant que ressenti, la philosophie humienne nous révèle que l'existence, par l'impression seule, n'est nullement en mesure d'apporter une notion d'expérience ou de nature humaine³⁴. En outre, l'impression est inerte et amorphe, au sens où elle s'en tient en tout temps à sa pure instantanéité, tandis que la progression et le mouvement sont à trouver du côté de l'imagination. Le principe de communicabilité de la vivacité, de l'impression à l'idée, annoncé comme troisième maxime de

³¹ Ces mouvements imaginatifs ont été analysés aux chapitres I et II.

³² Malherbe, 2001, op. cit., p. 310.

³³ THN, p. 4.

³⁴ Ibid., p. 108.

la science de la nature humaine par Hume, en est bien la preuve : « *When any impression becomes present to us, it not only transports the mind to such ideas as are related to it, but likewise communicates to them a share of its force and vivacity*³⁵ ». Contre toute attente, ce n'est pas l'impression qui transmet son intensité à l'idée, mais plutôt l'imagination qui fait main basse sur la vivacité impressive, projetant par exemple avec vigueur l'escalade réussie d'une grille à partir de la perception présente d'un de ses barreaux, et du souvenir de franchissements réussis d'autres portails dans le passé, contrairement à une sorte de principe d'activité impressif.

De même, ce n'est pas n'importe quelle idée qui nous frappe, à la manière d'une impression, lorsque l'on est convaincu d'un argument ou que l'on donne sa préférence à un raisonnement plutôt qu'un autre³⁶, c'est une idée dont on ressent l'emprise. Mais cet ascendant n'est pas propre à l'idée, émanant plutôt de l'imagination. L'idée, à la manière de l'impression, possède un amorphisme sans partage : elle est vouée à la représentabilité par l'image, rien de plus. L'impression est également condamnée à l'atonie, puisqu'elle ne représente rien et est simplement sentie, ne transposant jamais la sphère crue de l'épreuve immédiate. C'est l'imagination qui va soustraire l'idée à sa platitude, en apportant une modification dans la manière dont elle est conçue, en promouvant une différenciation dans l'ordre du sentir. Elle se transmutera en force, vivacité, solidité, fermeté ou en une stabilité supérieure, c'est-à-dire en croyance³⁷, celle-ci étant dérobée à l'impression. C'est ainsi que l'imagination est à même de faire de tout raisonnement probable une sorte de sensation³⁸.

³⁵ THN, p. 98.

³⁶ Ibid., p. 103.

³⁷ « *An idea assented to feels different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us: And this different feeling I endeavor to explain by calling it a superior force, or vivacity, or solidity, or firmness, or steadiness. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind which renders realities more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence* » (Ibid., p. 629).

³⁸ Ibid., p.103.

La science de la nature humaine : une « science de l'imagination »

Revenons-en à la considération de la nature humaine et de l'expérience. Ces deux concepts, pierres de touche de la science de l'homme, étant configurés à partir de l'imagination, il ne nous reste qu'à avancer l'argument suivant : la science de la nature humaine peut être tenue pour un savoir construit au point de vue de l'imagination. Si tel est bien le cas, il est naturel pour cette science de partager la nature autant que les exigences de cette faculté. Lorsque la philosophie humaine préconise la précaution et le scepticisme, elle est alors à l'unisson avec les résolutions comparatives et mesurées de l'imagination (raison ou entendement), même si un tel scepticisme ne se rapporte pas aux demandes d'un intellect pur, comme chez Descartes, mais à la considération des demandes de l'imagination elle-même, la science de l'homme prenant le contrepied du cartésianisme. En revanche, lorsqu'elle prône une conception plus intense des idées, comme dans le cas où elle est incapable de saisir ses objets avec aisance ou lorsque l'application du philosophe est portée à son comble et qu'il se laisse aller aux déterminations naturelles, la science de la nature humaine se livre aux suggestions des propriétés les moins établies de l'imagination, en joignant le délassement à la réserve et à l'austérité.

Science, exactitude et délassement

Pour ce qui est d'un projet de savoir mélangeant rigueur et amusement, la section I de *l'Enquête sur l'entendement humain* semble l'exposer clairement, en prenant sur elle d'unir deux systèmes contraires, l'un populaire et facile, qui considère l'homme né pour l'action, l'autre abstrus, qui considère l'homme à la lumière de la raison, en cherchant à trouver les principes originaux qui règlent les actions humaines :

The easy and obvious philosophy will always, with the generality of mankind, have the preference above the accurate and abstruse; and by many will be recommended, not only as more agreeable, but more useful than the other. [...] On the contrary, the abstruse philosophy, being founded on a turn of mind, which cannot enter into business and action,

*vanishes when the philosopher leaves the shade, and comes into open day; nor can its principles easily retain any influence over our conduct and behavior [...] Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty*³⁹!

S'il est facile de suivre les dispositions alternées entre simplicité et complexité au fragment ci-dessus, le cours de ce raisonnement risque de prendre une tout autre tournure dans le *Traité*, du fait qu'une prédisposition récurrente de Hume à envisager les deux tendances à partir d'un jeu dichotomique plus tranché est observable tout au long de l'œuvre⁴⁰. Dans la préface, par exemple, il est hors de doute que Hume s'en prend à l'art des éloquents de représenter une hypothèse, fût-ce la plus saugrenue, sous les couleurs les plus favorables, en faisant naître un préjugé parmi les prosélytes des sciences à l'encontre des raisonnements sérieux et de la métaphysique. Dans les sections *Des effets d'autres relations et d'autres habitudes* et *De l'influence de la croyance*, les productions des poètes et écrivains sont tenues pour des fictions dont les idées ne sont pas de taille à rivaliser avec l'assurance parfaite des raisonnements bien établis. Il en va de même dans l'appendice.

En contrepartie, il est risqué de passer outre à la conclusion du livre I, où Hume s'en rapporte au plaisir en tant qu'origine de sa philosophie⁴¹ et prend fait et cause pour un scepticisme adouci ou mitigé qui se défie autant de ses doutes philosophiques que de ses convictions, en pratiquant la philosophie d'une manière désinvolte (« *a careless manner*⁴² »). Sur ce point, la préface du *Traité de la nature humaine* est lumineuse : la nouvelle scène de la pensée se doit de rejeter les peines et tracasseries apportés par ces philosophies ou systèmes qui

³⁹ EHU, p. 88.

⁴⁰ S'il est vrai que dans la conclusion du livre I Hume parle clairement de plaisir, désinvolture et satisfactions innocentes comme conditions de sa philosophie, la posture du *Traité* envers les suggestions triviales de l'imagination est, dans son ensemble, plutôt critique. Néanmoins, cela ne veut pas dire que le projet humien de réunir rigorisme et plaisir n'ait pas eu cours dans la composition du *Traité*.

⁴¹ THN, p. 271.

⁴² Ibid., p. 273.

aspirent à découvrir les qualités originelles de la nature humaine sans se limiter aux enseignements nets de l'expérience, comme le font les philosophes qui prônent l'infinie divisibilité de l'espace et du temps⁴³.

La métaphysique traditionnelle, en plus d'être malaisée, est inutile, présomptueuse et chimérique⁴⁴. On trouve même une assimilation insolite de la philosophie à la musique et la poésie, dans la section *Des causes de la croyance* :

It's not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinced of any principle, it's only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence⁴⁵.

Néanmoins, on peut considérer le *Traité* et les œuvres postérieures du philosophe sous des registres distincts, en raison du reproche humien adressé aux critiques du *Traité* :

Yet several writers, who have honoured the author's philosophy with answers, have taken care to direct all their batteries against that juvenile work, which the author never acknowledged, and have affected to triumph in any advantages, which, they imagined, they had obtained over it⁴⁶.

Quoi qu'il en soit, c'est dans le *Traité* que Hume analysera dans le détail la fascination imaginative pour la vivacité⁴⁷. La croyance ou assentiment, quelle que ce soit son origine, plaît à l'imagination autant qu'elle lui donne de la vigueur « *since every idea, which has force and vivacity, is found to be agreeable to that faculty⁴⁸* ». De plus, cette œuvre, qui semble reniée par

⁴³ Dans la section *De l'infinie divisibilité de nos idées d'espace et de temps*, Hume critique le savoir abstrus, en décrivant de manière amusante comment les philosophes aiment d'autant plus croire à leurs principes qu'ils les comprennent moins, en tenant à la distance l'homme ordinaire : « *Whatever has the air of paradox, and is contrary to the first and most unprejudic'd notions of mankind is often greedily embrac'd by philosophers, as showing the superiority of their science, which cou'd discover opinons so remote from vulgar conception.* » (Ibid., p. 26).

⁴⁴ Ibid., p. XVII, introduction.

⁴⁵ Ibid., p. 103.

⁴⁶ *The works of David Hume*, Ed. L. A. Selby-Bigge, M.A London, 1902.

⁴⁷ En l'occurrence la vivacité de l'impression.

⁴⁸ THN, p. 122.

l'auteur lui-même, nous confie elle-même que plus l'imagination est vigoureuse, plus elle est productrice d'une vivacité dont le contenu ne procède aucunement de l'impression⁴⁹. Cette thèse s'appliquant à l'attraction imaginative pour toute idée qui marche sur les traces de la vivacité de l'impression, dans le *Traité*, se propagera à tout le système humien par la suite, confortant la théorie qui soutient que la philosophie ou science de l'homme de Hume est dans son ensemble un amusement subtil et cultivé⁵⁰.

Quoi qu'il en soit, c'est aussi le *Traité* qui nous précise subtilement que la clef pour la différenciation entre science et rhétorique est à rechercher en dernière instance dans les variations d'intensité⁵¹, à savoir plus de force dans les représentations de l'éloquent, plus de retenue et moins de véhémence dans celles du scientifique. Intensité modique, « *steady* », encore que capable de tenir en haleine un lecteur raisonnable, lecteur judicieux qui, selon M.A. Box, serait de surcroît sous l'emprise de deux passions, la curiosité et la fascination pour ce qui est difficile, l'influence de ces passions calmes venant consolider la thèse de la science de l'homme comme une sorte de distraction exquise, indépendamment de que celle-ci se situe dans le *Traité* ou ailleurs :

Hume's rhetorical task, then, was to excite curiosity in his readers and thereby to inculcate in them a habit of experimental reasoning [...] Hume considered dedication to truth for its own sake as inefficient in itself to inculcate scientific ways of thinking. This he makes plain in « Of curiosity, or the love of truth » [...] an unsentimental examination of the psychology of accurate inquirers shows that the principal incentive to their activities is nothing more lofty than the fascination of what is difficult. That the discovery of truth in itself does not motivate inquiry is obvious from the fact that there are truths so trivial we do not care to search them out. The attractions of philosophy, Hume believed, much more resemble the pleasures of hunting and gaming than the fervors of reformation. If Hume were right, his only chance to get his readers philosophizing themselves was for them to enjoy the experience of investigation⁵².

⁴⁹ Ibid., p. 123.

⁵⁰ Box, op. cit., p. 53.

⁵¹ THN, p. 2.

⁵² Box, op. cit., p. 58.

Les deux passions mentionnées par Box soutiennent d'autant plus la thèse de la science comme amusement, au long du *Traité*, que la curiosité et le goût pour le difficile se manifestent dans la dernière section du livre II, consacré aux passions. Ces affections relèvent considérément de la nature de l'imagination⁵³, la curiosité comprenant la dissimulation partielle de l'objet d'une passion, en ouvrant la voie à l'imagination pour en envisager le complément ou surplus⁵⁴, tandis que l'attirance pour le laborieux s'explique par l'effort de l'imagination de surmonter des obstacles, ainsi qu'une dose d'incertitude, qui fait se tourner prestement l'esprit d'un objet vers un autre⁵⁵.

En bref, le *Traité* nous fait savoir qu'il appartient à la science authentique de se consacrer au plaisir, mais sans excès : la science de l'homme doit se rapporter aux propriétés générales et mieux établies de l'imagination, en règlementant les dispositions de l'imagination déterminée aux inférences faciles, et faire que l'on prenne toujours l'expérience à titre de règle. En revanche, elle ne parvient jamais à considérer la croyance comme un acte exclusif de la pensée, en ternissant sa vivacité et en la réduisant à une représentation amorphe. La science comme divertissement élevé, telle que le *Traité* la présente, ne présupposera pas non plus la collision brute entre l'extrémisme d'un scepticisme âpre et la souplesse d'une conviction ingénue et complaisante : il ne s'agit de rejoindre ni le sceptique, qui affirme qu'on ne dispose d'aucun critère de vérité et d'erreur, ni le bravache, qui soutient les propos les plus inconsidérés et allèche la multitude par les fanfaronnades de sa loquacité, pour faire en sorte que leurs

⁵³ Il importe de mettre en relief que si le programme d'une science associant rigueur et amusement s'explique pour la nature ou les plaisirs de l'imagination, dans ce cas précis la nature et les plaisirs d'une imagination plus ou moins affranchie de la tendance à prendre plaisir à n'importe quelle force ou vivacité, il se justifie de même par les passions, puisque l'imagination et les passions ont une connexion étroite et que tout ce qui affecte la première résonne sur les secondes (THN, p. 424). Il en va de même pour la nature et l'intensité passionnelles : ceux qui s'appliquent à la science de l'homme sont censés se déterminer pour des passions calmes. Ces passions sont conçues doucement, en produisant peu d'émotion. En plus, il se peut très bien que ces affects soient fermement établis en tant que principes d'action par l'esprit.

⁵⁴ Ibid., p. 422.

⁵⁵ Ibid., p. 421.

immodérations se neutralisent ou se compensent, mais bien de distinguer entre les transports de la fantaisie et des passions intenses et la placidité des affections tièdes et d'une imagination réglée, en faisant appel à l'adulte plutôt qu'à l'enfant en chacun de nous.

Dans cette perspective d'une science orientée vers des plaisirs raffinés et une imagination disciplinée, nous pouvons identifier le postulat humien de subordination de l'idée à l'impression avec l'exigence constante du philosophe écossais d'une précision et clarté dans la pensée, et cet impératif semble, par son appel constant aux idées claires⁵⁶, marcher dans les pas du rejet par Locke du langage abstrus en philosophie et de son plaidoyer pour un système qui vise l'objectif et l'agréable. Selon Peter Jones, une telle disposition s'accompagne de l'assimilation instantanée du sens humien de l'expérience avec ceux de Locke et Berkeley⁵⁷.

D'après M. A. Box, en demandant aux philosophes de se limiter à la lisière de l'impression, Hume talonne « l'empirisme de la signification » de Locke, où quiconque prend la peine d'inspecter ses idées, en remontant leur trace jusqu'à leur apparition, aura des idées claires à exprimer, s'écartant de l'hermétisme en philosophie et accomplissant une aspiration répandue aux XVII^e et XVIII^e siècles vers ce qui est publiquement vérifiable⁵⁸. Cette conception de la connaissance chez Locke fonde la désignation des mots sur leur origine dans l'esprit et finit par donner prise à la théorie selon laquelle tout désaccord envers la signification est à trancher en dernière instance par l'impression, mais une impression qui s'explique du dehors, par les objets ou par le monde.

Le problème majeur de cette interprétation de Box est de placer les critères de netteté et distinction dans l'empirisme de Hume, Locke et Berkeley sur le même pied, en laissant échapper un facteur essentiel qui distingue la clarté de conception dans l'empirisme humien. Si

⁵⁶ Jones, P., *Hume's sentiments: their Ciceronian and French context* Edinburgh, 1982, p. 143-148.

⁵⁷ Ibid., p. 143,148.

⁵⁸ Box, op. cit., p. 67.

L'on sait que la science de l'homme, chez Hume, demande la certification de la naissance de l'idée dans l'expérience et l'impression, et que cette exigence confirme la prescription de précision dans la pensée, à l'instar de l'empirisme moderne, on a déjà vu que la genèse de l'idée et de l'expérience chez Hume se trouve dans l'originalité de l'existence de l'impression, ainsi que dans la trame complexe des relations perceptives que l'imagination met en jeu par les principes d'association, et non dans une impression qui renvoie à un sujet percevant et à un objet qui peut s'abstraire de ses représentations.

C'est dans ce climat d'invitation du public dans un savoir à la fois austère et amusant, où le savant traite ses lecteurs à la façon d'une assistance noble à conquérir, que la science de l'homme s'esquisse. Nous nous étions permis, à nos risques et périls, d'avancer l'hypothèse suivante : la science de la nature humaine est un savoir construit sous une perspective imaginative, du seul fait que les concepts-clefs de nature humaine et d'expérience s'expliquent par cette faculté. Il est temps à présent d'en tirer les conséquences. Structurer un savoir à partir de l'imagination, c'est la tenir pour première et dernière ligne de visée, pour principe premier de la connaissance, voire pour critère d'établissement du vrai et du faux, de l'idéalité et de la réalité⁵⁹. S'il en est ainsi, la science de la nature humaine devra mettre l'accent sur les mécanismes qui constituent les mouvements imaginatifs, à l'aide d'un empirisme-sceptique reformé.

Tâchons cependant de clarifier les termes : si la science est « sensible » à l'imagination, il ne faut pas interpréter cette réceptivité sous l'optique d'une plaidoirie exclusive de la science humaine pour la modération des mouvements imaginatifs, qui opposerait des inférences réfléchies à des inférences impulsives, en mettant à jour uniquement des critères de justification ou de rejet des croyances que Hume a déjà examinés⁶⁰. Il n'est nullement question en outre dans

⁵⁹ THN, p. 265.

⁶⁰ Ibid., p. 148-150.

la philosophie humienne d'une apologie de la démesure, telle que la conception intense des idées ait le dessus sur les représentations ternes et stables de l'imagination comparative, ni même d'une promotion de la liberté illimitée, pour la fantaisie, d'assembler ses idées à son gré, mais de favoriser, ne fût-ce qu'inconsciemment, une autonomie imaginative.

Science de l'homme, imagination et autonomie

Nous avons déjà évoqué l'autonomie, mais dans un contexte un peu différent : celui de l'imagination d'un individu qui, par le truchement de l'éloquence, révolutionne le cours ordinaire du temps et transpose les objets spatialement, parvenant à métamorphoser le réel. Cette autonomie est temporaire, furtive, et elle s'exerce sur un nombre circonscrit d'éléments à transposer, se confinant presque à l'espace et au temps. Il est à présent question d'autre chose : la science de l'homme promeut une autonomie imaginative bien plus généreuse, c'est-à-dire la capacité de l'imagination à lever le voile sur sa propre constitution. Mais à quoi vraiment renvoie-t-on, en parlant d'autonomie imaginative ? Obvions aux spéculations, en poursuivant les démarches de la science de l'homme, où qu'elle s'applique⁶¹.

Tout d'abord, ce sont les révélations que nous fait la science de l'homme au sujet de la divinité qui confirment cette autonomie, celle-ci y commençant à prendre corps. Dieu est l'effet soit d'un processus imaginatif de personnification, les hommes ayant un penchant universel à transférer aux objets les qualités auxquelles ils sont accoutumés et dont ils ont une conscience intime, soit d'une analogie illégitime entre les objets qui tirent leur origine du dessein humain et ceux de la nature, censés procéder de la volonté de la divinité, procédure imaginative qui

⁶¹ Que ce soit dans le *Traité de la nature humaine*, l'*Abrégé du Traité*, les *Essais moraux et politiques*, l'*Enquête sur l'entendement humain*, l'*Enquête sur les principes de la morale*, les *Dialogues sur la religion naturelle* et l'*Histoire naturelle de la religion*. Il convient de signaler que nous présenterons les démarches selon la portée philosophique des concepts, et non leur chronologique d'apparition, c'est-à-dire aux dates de parution des œuvres.

héberge une disproportion dans la causalité, vu que les effets, le monde ou la nature, sont expliqués à partir d'une cause rationnelle, toute-puissante et incompréhensible, qui ne ressemble à rien de ce qui tombe sous l'expérience.

Incartade imaginative, plaisir et aliénation-subordination

L'Enquête sur l'entendement humain, les *Dialogues sur la religion naturelle* et *l'Histoire naturelle de la religion* nous font donc part d'une « incartade » de l'imagination. Ces œuvres, de plus, participant au programme de la science de l'homme, révèlent que l'imagination prend son produit, l'idée de Dieu, pour un fait. Ce « faux-pas » ne s'en accompagne pas moins d'un renoncement, où l'imagination cède à l'appel du distinct, de l'étranger, de ce qui est autre qu'elle-même, à savoir Dieu. Assurément, cette sorte d'aliénation⁶² survient avec une pointe de délectation, dans la mesure où les frasques imaginatives initiales et la production d'un plaisir s'entremêlent⁶³, mais elle peut s'avérer à la longue éprouvante. Si l'imagination, par l'intermédiaire de la divinité, prend sur elle de modérer, supprimer ou cautionner les douleurs et plaisirs des hommes, l'attachement humain pour Dieu risque de tourner au chagrin, à la peine et au déchirement, par la bigoterie et le fanatisme⁶⁴.

On peut même comprendre cette « aliénation » imaginative sous le prisme de la maladie, comme cette pathologie propre aux gens entraînés par les principes faibles, instables et irréguliers de la fantaisie, que Hume diagnostique à la section *De la philosophie moderne* du *Traité*, la santé étant à assimiler à l'autonomie :

⁶² Ici, nous prenons le concept d'aliénation dans les significations générales suivantes : 1.- Le fait pour un individu de céder ou perdre un droit ou bien naturel (comme la liberté en tant qu'attribut nécessaire de la volonté chez Saint Augustin, Descartes, voire Rousseau). 2.- Le processus par lequel un être est rendu étranger à lui-même. 3.- L'aliénation comme acte translatif de propriété (Cf. *Le Nouveau Robert*, op. cit., p. 57).

⁶³ NHR, p. 141.

⁶⁴ Ibid., p. 160.

One who concludes somebody to be near him, when he hears an articulate voice in the dark, reasons justly and naturally; tho' that conclusion be derived from nothing but custom, which infixes and enlivens the idea of a human creature, on account of his usual conjunction with the present impression. But one, who is tormented he knows not why, with the apprehension of specters in the dark, may, perhaps, be said to reason, and to reason naturally too: but the nit must be in the same sense, that a malady is said to be natural; as arising from natural causes, tho' it be contrary to health, the most agreeable and most natural situation of man. The opinions of the ancient philosophers, their fictions of substance and accident, and their reasoning's concerning substantial forms and occult qualities, are like the specters in the dark⁶⁵.

Considérons une autre expression de cette aliénation-maladie imaginative, notre croyance inébranlable dans la continuité et distinction des perceptions en tant que corps, évoquée à la section *Du scepticisme à l'égard des sens*, toujours dans le *Traité* :

Objects have a certain coherence even as they appear to our senses; but this coherence is much greater and more uniform, if we suppose the objects to have a continued existence; and as the mind is once in the train of observing an uniformity among objects, it naturally continues, till it renders the uniformity as complete as possible. The simple supposition of their continued existence suffices for this purpose, and gives us a notion of a much greater regularity among objects, than what they have when we look no farther than our senses. But whatever force we may scribe to this principle, I am afraid it's too weak to support alone so vast an edifice, as is that of the continued existence of external bodies; and that we must join the constancy of their appearance to the coherence, in order to give a satisfactory account of that opinion [...] this inference from the constancy of our perceptions, like the precedent from their coherence, gives rise to the opinion of the continued existence of body, which is prior to that of its distinct existence, and produces that latter principle⁶⁶.

Le chemin relatif à la projection d'une divinité, vu précédemment, est réitéré : les fredaines de l'imagination sont suivies de plaisir et d'une supposition, l'imagination tenant l'idée de corps pour une chose relevant d'une objectivité qui lui échappe. Par la suite, l'aliénation de la faculté à l'égard du dissemblable prend la relève : l'imagination est pleinement à même de rendre raison de l'existence des objets, malgré son obstination à leur concéder une pleine indépendance. Il s'ensuit la dénonciation par la science nouvelle de cet octroi imaginatif à l'œuvre dans la science et la vie ordinaire, sous leur conviction de l'existence

⁶⁵ THN, p. 225-226.

⁶⁶ THN, p. 198-199.

distincte de corps.

C'est également le cas pour la présomption de l'existence de l'âme. Le scientifique nous fait connaître l'inclination de l'esprit à conjuguer un objet étendu avec un autre qui existe sans occuper d'espace. Une chose est de constater les goûts amers et sucrés d'une olive et d'une figue, c'en est une autre d'incorporer leurs saveurs à leurs qualités tangibles, l'imagination montant de toutes pièces l'idée d'âme conjugquée à un corps, représentation dont on ne constate aucune impression correspondante. Il en va de même pour l'existence, l'identité et la simplicité du moi : la science de l'homme va à rebours de l'histoire de la philosophie, en assurant qu'il n'y a pas d'impression constante et invariable d'un moi, et que c'est l'imagination qui étend notre identité au-delà des souvenirs de la mémoire.

Pour la quatrième reprise, l'imagination fait appel à l'exemption ou la décharge. Elle se dispense de l'enfantement du moi, en délocalisant son origine : un moi identique à lui-même sera à trouver dans l'autoévidence de la représentation d'un être dont la nature ne consiste qu'à penser, comme chez Descartes par exemple. Autant de suppositions faisant appel à des existences exogènes, autant de circonstances caractérisant un abandon, cession qui reste d'ailleurs imperceptible, en raison de l'amalgame de l'extravagance imaginative avec le plaisir. Sur ce point, retenons l'allégorie humienne comparant les philosophes avec Sisyphe et Tantale, ces penseurs cherchant avec avidité la nécessité causale, au lieu de raisonner et conclure que l'idée de pouvoir causal réside dans leur esprit :

They seem to be in a very lamentable condition, and such as the poets have given us but a faint notion of in their descriptions of the punishment of Sisyphus and Tantalus. For what can be imagined more tormenting, than to seek with eagerness, what forever flies us; and seek for it in a place, where it's impossible it can never exist⁶⁷?

⁶⁷ THN, p. 223.

Si l'imagination de l'homme ordinaire prend sur soi de forger une connexion nécessaire entre deux objets qu'elle a vu conjugués en permanence, et si cette attitude configure un « abandon » imaginaire, l'observation irraisonnée des philosophes sur l'inexistence de toute connexion connue entre ces objets témoigne d'une spirale d'aliénation croissante :

These philosophers, instead of drawing a just inference from this observation, and concluding, that we have no idea of power or agency, separate from the mind, and belonging to causes; I say, instead of drawing this conclusion, they frequently search for the qualities, in which this agency consists, and are displeased with every system, which their reason suggests to them, in order to explain it⁶⁸.

Chez les philosophes anciens, ce processus par lequel l'imagination devient comme opaque à elle-même s'intensifie, étant donné que, malgré tout leur génie, ils optent pour la commodité ou le plaisir, en recherchant le pouvoir qui unit les causes aux effets partout, sauf dans leur imagination. Choix d'autant plus naturel que l'imagination a une grande propension à se répandre sur les objets et qu'elle met sur le compte d'existences disparates (Dieu, substance, âme, identité, matière) soit les fondements de la conformation du réel, soit ceux de nos perceptions, en s'exemptant de leur production. Cette abdication est magistralement décrite par Jean-Pierre Cléro :

L'esprit a tendance à projeter ses désirs et ses exigences dans les choses mêmes ; il fantasme les causes, les ressemblances, la continuité des objets dans le temps et toutes les relations qu'il produit lui-même comme s'il s'agissait des constituants mêmes des choses. Il veut que les choses lui soient conformes et il espère se duper lui-même en voulant qu'elles lui apparaissent spontanément reliées de telle sorte qu'il n'ait plus qu'à découvrir ces relations⁶⁹.

Mais il y a plus : outre la figuration de l'aliénation en termes de pathologie, on la trouve symbolisée à partir de l'éblouissement ou de l'enthousiasme des envolées de ces hommes à la fantaisie brillante, qui ressemblent à des anges que l'écriture nous dépeint se couvrant les yeux

⁶⁸ THN, p. 223.

⁶⁹ Cléro, op. cit., p. 120.

de leurs ailes⁷⁰. Aliénation en tant que pathologie, aliénation en tant qu'enchantement, les deux ont en partage la génération d'un réalisme, qui s'exprime dans la production du dissemblable, du divers, ce qui ne peut se confondre avec l'imagination elle-même. Sur ce point, l'histoire de la philosophie est peut-être à considérer comme l'exposé chronologique des plusieurs « divers » projetés par l'imagination. Dans *Hume's Philosophy of Common Life*, Livingston fait remarquer que les sections *De la philosophie ancienne* et *De la philosophie moderne* sont incontournables pour ceux qui s'appliquent au *Traité*, dans la mesure où Hume y ferait allusion à une histoire naturelle de la conscience philosophique mise sur pied à la section antérieure. Cette conscience philosophique offrirait le modèle d'une lecture de l'histoire des philosophies moderne et ancienne comme histoire d'une grande erreur, Hume distinguant à dessein sa propre philosophie de toute la tradition de la pensée⁷¹.

Quoiqu'intéressante, l'interprétation de Livingston, où la théorie de la double existence des perceptions et des objets est tenue pour une tendance de l'imagination des philosophes à prendre les perceptions pour des apparences et les objets pour des réalités (ceux-ci pouvant signifier les formes platoniques ou les substances d'Aristote ou Descartes), elle risque d'échouer à comprendre la nature du phénomène. L'imagination ne façonne pas proprement des objets, pris ensuite pour des formes ou toute autre chose par les philosophes, elle produit une gamme d'existences hétéroclites, Dieu, substance, âme, nature, parmi lesquelles se glissent aussi les objets, qui n'occupent jamais véritablement le devant de la scène.

Il importe de reprendre ce que nous avons avancé plus haut : l'établissement de formes substantielles, Dieu, le pouvoir dans les causes, le moi ou les qualités primaires de la matière, n'atteste qu'une inclination continuelle de notre imagination à poser des multiples distincts. La

⁷⁰ Cléro, op. cit., p. 267.

⁷¹ Livingston, op. cit., p. 21.

science de l'homme nous apprend que ces éléments distincts trouvent leur raison d'être dans l'imagination, tels la théorie des idées platoniques, le Dieu « acte pur » d'Aristote, le *Pneuma* des Stoïciens, le *cogito ergo sum* de Descartes, les qualités primitives de la matière lockéenne, etc.

Remarques finales

À cause précisément du dévoilement de ces mouvements imaginatifs, et surtout par le fait de prendre l'imagination pour objet et de la tenir pour sa première et dernière visée, la science de la nature humaine garde ses distances avec les conceptions de la science de ses contemporains⁷². Tout se passe comme si la science de l'homme levait le voile sur une faculté jusqu'ici énigmatique, du moins pour la philosophie. Se consacrer à cette science revient à découvrir, par un empirisme entièrement renouvelé, que l'imagination est régie par un principe de plaisir. C'est également déchiffrer comment, progressivement, à partir d'un ensemble chaotique de perceptions et de principes d'association, cette faculté est capable de constituer un principe de réalité, tout en inclinant à accorder la réalité à des existences qui lui sont étrangères.

⁷² Peut-être la perspective scientifique de Descartes, qui présupposait un projet de sciences unifiées, bâti sur la métaphysique et les évidences sûres de l'intellect. La science de la nature lockéenne également, en tant qu'elle prend la connaissance des faits pour un savoir indirect ou oblique. Si le sujet s'y trouve en effet aux prises avec ses idées, et que l'expérience est à saisir en termes d'interprétation et de subjectivité, le sujet est aussi aux prises avec des « choses », réputées avoir des qualités qui lui échappent. Ou encore, la science berkeleyenne, avec sa garantie d'une vérité privilégié et inconditionnelle, assimilant le vrai savoir à l'induction des lois objectives que Dieu a imprimées dans la nature. Il faut souligner qu'il ne s'agit ici que de suppositions, et qu'on ne décrit les conceptions scientifiques de Descartes, Locke et Berkeley qu'à grands traits.

Rappelons une de nos découvertes : tout comme l'éloquence s'est avérée bon gré mal gré une procédure d'autoreconnaissance de l'esprit⁷³ et de son autonomie⁷⁴, celui-ci se rendant compte de son potentiel à suggérer provisoirement une configuration spatiotemporelle, la science de la nature humaine n'en témoigne pas moins d'un autofléchissement de l'esprit, à un niveau cette fois bien plus imposant. Par la science de l'homme, l'esprit s'apercevra de son pouvoir d'engendrer des existences propres, en même temps qu'il empêchera celles-ci de se mettre en avant en tant que modes de réalité distincts, en se permettant de se reconnaître comme cause effective de ses productions, et ainsi d'être autonome. En comparaison de la double délectation inhérente à la double manœuvre imaginative momentanée de l'espace et du temps dans l'éloquence, la jouissance par la science est bien plus prometteuse, se montrant plus consistante et plurielle. D'une aliénation de l'esprit, matérialisée par la postulation imaginative d'un réalisme, soit dans le cadre de l'existence ordinaire, soit sur le terrain d'une philosophie contrefaite, on atteint à une autonomie, marquée par la conscience progressive de soi de l'esprit : de son existence, de ses pouvoirs, de ses possibilités, de ses façons d'agir ou réagir, etc.

Par la science de la nature humaine, on apprend que l'idée se distingue de l'impression en qualité d'image et qu'il n'y a pas d'idée sans imagination. On connaît également que l'imagination a la liberté de transposer ses idées en entier et qu'elle se plaît à associer ses matériaux par ressemblance, causalité et contiguïté. De plus, la science révèle à l'esprit l'effet le plus notable de cette triple association imaginative : les idées abstraites. Cette science

⁷³ Il est important de remarquer, une fois de plus, que la constitution de l'esprit ne se dissocie jamais de celle de l'imagination et de sa dynamique. L'esprit n'est nullement un donné, il est à construire. Au dire de Jean-Pierre Cléro, il se peut qu'on ne puisse jamais parler d'esprit, individu ou sujet en tant que termes fixes ou bien connus. Soulignons à ce sujet l'identification par cet auteur de l'esprit au mouvement : « Loin d'être une table rase sur laquelle viendraient s'inscrire des mouvements, loin d'être le cadre théâtral où passeraient des entités psychiques, l'esprit n'est qu'un ensemble de mouvements internes, lui-même en constante évolution, sans que [...] on puisse lui assigner des limites » (Cléro, op. cit., p. 163).

⁷⁴ Voir chapitre précédent, *Éloquence et projection*.

novatrice renseigne l'esprit sur la manie de l'imagination à se forger une symétrie causale consommée et sa propension à se disséminer sur les objets extérieurs⁷⁵. On est instruit de même du penchant imaginatif à ajouter une relation nouvelle à des objets déjà unis par une liaison antérieure, ce qui expliquera le penchant imaginatif à créer une conjonction de la pensée avec la matière. On assiste également à la constitution par l'imagination de l'ensemble des règles qui déterminent la propriété, et la science nous informe encore que le plaisir d'une femme de ménage à arranger le mobilier dans une chambre ou un salon, en mettant ensemble ceux qui se ressemblent, dérive de l'imagination.

La science humienne met en outre à nu l'essence de l'imagination, tant et si bien qu'on parvient à discerner sa disposition à produire un double élément qui va lui apparaître insurmontable et auquel elle finira par s'asservir elle-même complètement : la contiguïté spatiotemporelle. Celle-ci fait que toute chose qui nous est contiguë dans l'espace et le temps est conçue avec une vivacité particulière et excède tout autre objet par son influence sur l'imagination, tandis que la représentation d'un objet éloigné reste obscure. Désarmée, l'imagination est incapable de négliger l'espace et le temps. Elle se contente de prendre les objets dans l'ordre et la disposition qui lui conviennent, et ne saute jamais d'un objet à un autre éloigné, sans reconsidérer tous ceux qui s'interposent, tenant compte des points de l'espace et des moments du temps⁷⁶, limite qu'elle ne parviendra à surmonter que sous l'effet de l'ascendant de l'éloquent.

⁷⁵ THN, p. 167.

⁷⁶ Ibid., p. 427-428. L'assujettissement de l'imagination vis-à-vis de ses propres créations, dans le cas présent, le moi, les objets et l'espace et le temps, est parfaitement représentée dans la section *De la contiguïté et distance dans l'espace et temps* : « *When we reflect, therefore, on any object distant from ourselves, we are obliged not only to reach it at first by passing thro' all the intermediate space betwixt ourselves and the object, but also to renew our progress every moment; being every moment recall'd to the consideration of ourselves and our present situation.* » (Ibid., p. 428).

De même, la science en question fait état de l'influence qu'a l'imagination sur les hommes, au point de leur faire attribuer l'intensité de leurs affections à la tournure sous laquelle un objet leur apparaît plutôt qu'à sa valeur intrinsèque. Ce caprice imaginatif fait que les hommes préfèrent un faible profit immédiat à un plus grand bien futur, comme l'illustre la menace de l'ordre social par la quête humaine des agréments éphémères⁷⁷. En revanche, cette même science nous fait savoir que c'est par un acte réflexif de l'imagination (ou entendement) que la nature fournit un remède à ce qui est inconvenant dans les affections⁷⁸. L'imagination régule elle-même son attraction vers le contigu, en nous imposant la contrainte par l'institution du gouvernement, de la même manière qu'elle « égalise » les sentiments moraux, en empêchant d'attribuer des degrés de vertus plus grands à ceux de son entourage (un serviteur, par exemple) qu'à des individus éloignés dans l'espace ou le temps (Marcus Brutus)⁷⁹, et en faisant blâmer l'action déplorable d'un personnage de l'histoire autant que celle d'une personne de son entourage⁸⁰.

Par la science de l'homme, on s'exerce aussi à endosser tout l'éventail des caprices imaginatifs, ceux qui au vu et au su du scientifique sont indispensables à la survie ou au bien-être de l'individu autant que de la société, en dépit de leur illogisme et irrationalité. Au demeurant, dans de nombreux cas, la science de l'homme ne fera que conforter le sens commun, ainsi lorsque l'on est conduit à tenir le monde pour réel, croyant qu'il conserve son existence alors même qu'il ne se présente pas par les perceptions. Seul le savant saura tenir cette opération pour naturelle et nécessaire, quoiqu'il sache qu'elle est dépourvue de justification au niveau de l'expérience. C'est également par la science de l'homme que l'on sera averti de la disposition

⁷⁷ THN, p. 534-535.

⁷⁸ Ibid., p. 489.

⁷⁹ Ibid., p. 582.

⁸⁰ Ibid., p. 582.

de l'imagination à instituer une distinction entre les objets de l'esprit (les idées) et le monde, celui-ci étant censé être indépendant de la pensée et causer des impressions de sensation ensuite reproduites sous forme d'idées.

Il semblerait que la science de l'homme s'infléchisse vers le sens commun, en lui faisant prendre en charge pleinement sa croyance en l'existence du monde, à condition que cette conviction et d'autres conspirent à la production de folies « naturelles et agréables ». C'est de la même façon que les dispositions aisées de l'imagination peuvent guérir les délires des prosélytes de la métaphysique abstruse par la distraction et l'impression vive, qui ordinairement frappe l'esprit avec beaucoup de force, d'autant que la science de la nature humaine nous immerge dans la simplicité radicale des impressions. En ce sens, il se peut que notre scientifique et l'homme ordinaire aient en partage bien plus de passions intenses qu'on ne le croirait.

Néanmoins, bien que philosophie et plaisir se révèlent du même acabit, et que Hume aime offrir à ses lecteurs tout l'agrément de l'enquête philosophique, semblable au plaisir de la chasse, le philosophe écossais ne fait jamais passer des mirages pour des évidences, n'induisant jamais son lecteur en erreur. Si, à en croire M. A. Box, Hume adhère à la distinction rhétorique de son temps entre l'argument et la persuasion, le premier demandant une adhésion du lecteur à la vérité, et la seconde l'assentiment aux vérités fringantes de l'éloquent⁸¹, et en sauvegardant les principes de sa science, il se comporterait en philosophe tandis qu'en prônant l'empirisme, il agirait à l'instar d'un éloquent⁸², la science de l'homme ne préconise jamais l'« irrationalisme » en philosophie.

⁸¹ Box, op. cit., p. 56.

⁸² Ibid., p. 57.

L'élimination du penchant qu'a la nature humaine à accorder aux objets les émotions qu'elle perçoit en elle-même, par l'entremise d'une réflexion stimulée par la philosophie, en est le signe le plus expressif :

There is a very remarkable inclination in human nature, to bestow on external objects the same emotions, which it observes in itself; and to find everywhere those ideas, which are most present to it. This inclination, it's true, is suppressed by a little reflection, and only takes place in children, poets and the ancient philosophers. It appears in children, by their desire of beating the stones which hurt them: in poets, by their readiness to personify everything: and in the ancient philosophers, by these fictions of sympathy and antipathy⁸³.

Un enfant, privé de circonspection, battra la pierre qui l'a blessé. L'éloquence des poètes, exempts de philosophie, aime personnifier les objets, et les philosophes, sous l'emprise d'un réalisme dogmatique, se tournent ardemment vers la conception de Dieu ou de substances, ou encore la sauvegarde de l'objectivité par la matière. Le scientifique, à l'inverse, tient à reconnaître ces phénomènes, en les mettant au compte de l'imagination.

Mais si par la science on est tacitement tenu à ne pas transgresser les limites, en fusionnant à tout va connaissance, diversion et amusement, il n'en est pas moins vrai que l'éloquence, tout comme la science, permet à l'esprit de voir plus clair. On a vu que la dynamique de l'éloquence impliquait un plaisir particulier, une délectation issue d'un doublement de la configuration de l'espace et du temps. Ce plaisir s'accompagne de la capacité pour l'esprit de reconnaître ses pouvoirs, ses modes d'agir ou réagir, à la manière de la science, à quelques nuances près. Dans ce cas, on peut avancer sans incohérence que l'éloquence, dans la philosophie de Hume, n'est ni plus ni moins qu'une propédeutique à la science de l'homme.

Avant d'en arriver à ce sujet, il sera nécessaire d'inspecter à fond la nature de l'espace et du temps, puisque l'analyse des deux concepts était restée brève et insuffisante⁸⁴, occupant

⁸³ THN, p. 224-225.

⁸⁴ La constitution de l'espace et du temps a fait l'objet d'analyses au chapitre précédent, sous l'optique des idées abstraites, les deux étant les effets de opérations imaginatives.

l'arrière-plan d'examens centrés sur la science de la nature humaine. On avait constaté en outre que l'éloquence parvenait à surmonter les « insurmontables » que sont l'espace et le temps, en produisant un ensemble d'affections doublement imagées : la considération minutieuse des deux concepts s'avèrera donc cruciale pour une maîtrise du statut de l'éloquence chez Hume.

Chapitre V

Espace et temps

La revisitation de l'espace et du temps dans la philosophie de Hume

Hume nous livre sa définition de l'espace et du temps dans le *Traité de la nature humaine*, dans la foulée de son rejet concernant leur infinie divisibilité à la section antérieure, *Des autres qualités de nos idées d'espace et de temps*. Commençons par la définition humiennne d'extension, étroitement imbriquée avec sa notion d'espace :

Upon opening my eyes, and turning them to the surrounding objects, I perceive many visible bodies; and upon shutting them again, and considering the distance betwixt these bodies, I acquire the idea of extension. As every idea is deriv'd from some impression, which is exactly similar to it, the impressions similar to this idea of extension, must either be some sensations deriv'd from the sight, or some internal impressions arising from these sensations [...] The table before me is alone sufficient by its view to give me the idea of extension. This idea, then, is borrow'd from, and represents some impression, which this moment appears to the senses. But my senses convey to me only the impression of color'd points, dispos'd in a certain manner. If the eye is sensible of any thing farther, I desire it may be pointed out to me. But if it be impossible to show any thing farther, we may conclude with certainty, that the idea of extension is nothing but a copy of these colour'd points, and of the manner of their appearance¹.

C'est d'une impression de points colorés, disposés d'une certaine manière, que Hume fait purement et simplement dériver notre idée d'espace. Si la seule impression d'une table est suffisante pour nous donner l'impression d'espace, il faudra également que de nombreuses ressemblances parmi les impressions de points colorés, arrangés d'une manière déterminée, se produisent pour que l'on y puisse en tirer l'idée abstraite d'espace. Celle-ci découlera donc d'une ressemblance, ressemblance qui englobera autant les particularités de couleurs des points,

¹ THN, p. 33-34.

à savoir rouge, bleu ou carmin, qu'un accord portant sur leur disposition ou arrangement. C'est ainsi que Hume explique la notion d'espace et son abstraction.

Il est possible d'avancer, en outre, que le refus de la divisibilité infinie de l'espace, dans la section *De l'infinie divisibilité de nos idées d'espace et de temps*, prend indirectement part à la production de l'idée abstraite d'espace, idée renfermant la théorie humienne de l'abstraction. La section en question nous parle autant de l'incapacité de l'esprit à concevoir l'infini que de son pouvoir de représenter adéquatement les plus minuscules parties d'un objet :

It's universally allow'd, that the capacity of the mind is limited, and can never attain a full and adequate conception of infinity: And tho' it were not allow'd, it wou'd sufficiently evident from the plainest observation and experience. It's also obvious, that whatever is capable of being divided in infinitum, must consist of a infinite number of parts [...] It's therefore certain, that the imagination reaches a minimum, and may raise up to itself an idea, of which it cannot conceive any subdivision, and which cannot be diminished whitout a total annihilation [...] It's the same case with the impressions of the senses as with the ideas of imagination. Put a spot of ink upon paper, fix your eye upon that spot, and retire to such a distance, that at last you lose sight of it; It's plain, that the moment before it vanish'd the image or impression was perfectly indivisible².

Ce sont ces idées minimales de l'imagination, issues d'impressions on ne peut plus simples, qui figurent dans la théorie humienne de l'abstraction, abstraction qui nous fait employer les idées au-delà de leur nature³. Ces représentations infimes rendent raison des ressemblances et différences décelables entre des idées dont la nature exclut toute composition :

It's evident, that even different simple ideas may have a similarity or resemblance to each other; nor is it necessary, that the point or circumstance of resemblance shou'd be distinct or separable from that in which they differ. Blue and green are different simple ideas, but are more resembling than blue and scarlet [...] And of this we may be certain, even from the very abstract terms simple idea. They comprehend all simple ideas under them. These resemble each other in their simplicity. And yet from their very nature, which excludes all composition, this circumstance, in which they resemble, is not distinguishable nor separable from the rest⁴.

² THN, p. 26-27.

³ Ibid., p. 20.

⁴ THN, p. 637.

Partant, l'esprit est capable de former une notion précise des degrés respectifs d'une quantité ou qualité quelconque, dans le cas présent un point constituant la plus infime partie de l'impression d'une table,⁵ bien qu'il soit dans l'impossibilité de parvenir à une conception précise de l'infini ayant trait à cet espace. Il faut ici rappeler un point : l'idée d'espace humienne ne doit pas être tenue pour une représentation qui dériverait d'une impression simple, même si, lorsqu'il s'agit de l'espace, Hume semble se reporter à l'unicité d'une impression⁶. Les points qui composent la vision d'une table pourpre se rapportent bel et bien à une impression complexe, dont les termes *points colorés*⁷ et *disposition d'objets visibles et tangibles*⁸ soulignent bien la nature. Cette impression complexe nous renvoie tôt ou tard à l'indivisibilité d'une impression simple, un point ou atome, c'est-à-dire des particules indivisibles. La corrélation entre la théorie qui refuse la divisibilité infinie de l'espace et du temps et celle de l'abstraction tient alors au fait que, dans l'abstraction, l'on est contraint à considérer autant le simple (point ou moment) que le complexe (points ou moments disposés d'une certaine manière).

C'est dans ce même horizon que Hume nous délivre sa définition de temps :

*The idea of time, being deriv'd from the succession of our perceptions of every kind, ideas as well impressions, and impressions of reflection as well as of sensation, will afford us an instance of an abstract idea, which comprehends a still greater variety than that of space, and yet is represented in the fancy by some particular individual idea of a determinate quantity and quality*⁹.

Si l'idée d'espace est une représentation composée d'un nombre fini de points indivisibles, celle du temps est décomposable en une quantité finie de moments minimaux. À l'image des

⁵ Ibid., p. 18; 27.

⁶ Ibid., p. 34.

⁷ Ibid., p. 34.

⁸ Ibid., p. 35.

⁹ THN, p. 34-35.

points qui composent l'espace, chaque moment du temps peut être conçu précisément par l'esprit¹⁰, en suscitant des idées parfaitement simples et indivisibles. Pourtant, à la différence de la coexistence des parties qui caractérise la disposition de points qui façonnent l'espace, les moments qui forment le temps se présentent dans la succession. Par conséquent, il n'y a pas d'idée de temps où il n'y a pas de succession, le temps ne pouvant être saisi comme quelque chose de permanent, étant l'effet plutôt que la cause de la succession. À la coexistence des parties près, les définitions humiennes d'espace et de temps restent solidaires, dans la mesure où les idées d'espace et de temps sont dérivées d'un arrangement d'impressions complexes.

Cette définition spatiotemporelle étant issue de l'aspect d'impressions complexes, tout en présupposant l'unicité infinitésimale d'une impression simple, il en ressort la duplicité de sa nature. Premièrement, espace et temps doivent s'en tenir à l'impression, dans ce cas précis une impression complexe, puisque le principe de la copie affirme que toute idée est précédée par une impression qui lui correspond¹¹. Les notions d'espace et de temps n'en comprennent pas moins la saisie d'impressions minimales — points ou moments — qui les constituent. Il importe de rappeler, qui plus est, que dans l'abstraction, les idées de temps et d'espace sont de simples « *outputs* » de l'imagination, ceux-ci s'entremêlant à des opérations imaginatives¹².

Ce portrait humien des notions d'espace et temps ne fait pas l'unanimité. Cela tient notamment à un point : la tension apparente entre l'invocation par Hume de la théorie de la prééminence des impressions sur les idées, pour démêler toutes les controverses qui pourraient

¹⁰ Ibid., p. 18.

¹¹ Lors même que le principe humien de la copie, avancé à la première section du *Traité*, s'applique aux idées et impressions simples, « *all simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to and which they exact represent* » (THN, p. 4), et que les mots *disposition* et *succession*, se rapportant à des attributs supposés des impressions, nous orientent plutôt vers le composite ou complexe.

¹² Au long du chapitre *Science, imagination et autonomie*, on a pu entrevoir l'indissociabilité entre les performances imaginatives et la production de l'espace et le temps. Néanmoins, on aura l'occasion d'analyser ce point en détail dans le présent chapitre.

se produire à leur sujet, dans la section *Des autres qualités de nos idées d'espace et de temps*¹³, et sa thèse concernant la captation d'une sorte de disposition spatiotemporelle par l'impression reproduite par l'idée.

Kemp Smith accuse la théorie humienne d'inconsistance, du fait que celle-ci commence par endosser la théorie de la représentabilité de l'impression par l'idée, pour finalement reconnaître la possibilité d'une « disposition » spatiotemporelle parmi les impressions (complexes)¹⁴. Pour Smith, la définition humienne de l'espace et du temps héberge des inconsistances au regard du principe fondamental de la copie mis en avant par le philosophe, puisque Hume adoptera une conception « *non-impressional* » de l'espace et du temps, même si ceux-ci ne seront pas produits par l'action de comparaisons de l'imagination, mais contemplés ou connus par intuition¹⁵.

Donald Baxter, dans un horizon sceptique, suit un autre chemin. L'auteur soutient que l'empirisme de Hume est pyrrhonien et se rapporte aux objets seulement tels qu'ils se montrent dans l'expérience¹⁶. Par conséquent, Hume endosserait la maxime newtonienne qui maintient qu'espace et temps, tels qu'ils nous apparaissent, sont relatifs à des objets perçus¹⁷. Partant, Hume aurait choisi de considérer la nature spatiotemporelle à partir d'une perspective phénoménale, du fait que la connaissance d'un univers en dehors de nos perceptions s'avère inutile, stérile et infructueuse. Espace et temps, tels qu'ils apparaissent, ne se donnent qu'au niveau phénoménal des impressions.

¹³ Ibid., p. 33.

¹⁴ Smith, N. K., *The philosophy of David Hume*, Macmillan & Co, London, 1949, p. 273-274.

¹⁵ Smith, op. cit., p. 274.

¹⁶ Baxter, D. L. M. « *Hume's theory of space and time in its skeptical context* », in Norton, D. F. & Taylor, J. (eds), *The cambridge companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 17.

¹⁷ Ibid., p. 35.

Baxter affirme qu'une impression particulière ne peut nous apporter la notion d'espace ou de temps. Cependant, Baxter prétend que les impressions complexes (telles qu'elles apparaissent aux sens) de points colorés, arrangés d'une façon déterminée, sont supposées nous procurer en quelque façon l'espace, et les impressions d'une succession parmi les impressions de sensation et de réflexion nous suggèrent le temps.

Dale Jacquette, dans une optique similaire¹⁸, parle de propriétés réelles de l'espace, c'est-à-dire d'attributs de l'extension qui seraient au-delà de ce que les représentations de l'esprit nous révèlent, l'idée d'espace en étant une. À en croire Jacquette, en effet, Hume adopterait dans sa philosophie une double démarche, réaliste et idéaliste, laissant sans solution le problème de la connaissance de certains sujets, comme celui des propriétés réelles de l'extension¹⁹. Toujours d'après Jacquette, des croyances naturelles et instinctives, suscitées par l'imagination, ainsi qu'un scepticisme mitigé, imposé par la raison, commanderaient à tour de rôle une posture réaliste et idéaliste au philosophe de la nature humaine²⁰. Le réalisme s'imposerait lorsque le philosophe se détend à une partie de jacquet ou un dîner convivial, et croit à l'existence continue de sa chambre ou à l'extension et ses propriétés, l'idéalisme prenant la relève quand il regagne sa chambre et ne se fie qu'aux contenus de ses impressions et idées pour connaître des vérités au sujet du réel.

Sur le plan de cette alternance, Jacquette finit par avancer qu'il n'y a pas de justification rationnelle et philosophique chez Hume à la croyance aux propriétés réelles de l'espace, et par extension, à un espace réel, et l'on est tenu de compter sur un idéalisme au service d'un scepticisme rationnel et mitigé pour les expliquer. Malgré l'alternance citée et le constat sur

¹⁸ La considération que Jacquette donne à l'extension survient à l'intérieur de son enquête à propos de l'infinité, plus précisément, son examen de la réfutation humienne concernant la divisibilité infinie de l'espace (Jacquette, D., *David Hume's Critique of Infinity*, Koln Brill, Boston, 2001).

¹⁹ Jacquette, op. cit., p.106.

²⁰ Ibid., p.102.

l'impossibilité de la connaissance d'une extension « objective », il convient de remarquer toutefois que l'auteur nie tout conflit, affirmant que la contradiction entre les démarches réaliste et idéaliste n'est qu'apparente. Il suffit de rendre compte de la distinction que l'auteur établit entre les propositions : (1) À quoi croit-on effectivement ? (2) À quoi avons-nous le droit de croire par la raison ? Le réalisme est de mise lorsque le philosophe est confronté à la première question, tandis que l'idéalisme est plus que convenable quand il a affaire à la seconde.

L'analyse de Jacquette nous en dit long sur sa conception de l'espace humien : tout se passe comme si son interprétation endossait par moments la réalité ou l'objectivité de l'extension²¹, en s'accrochant, fût-ce à son insu, à un cadre semblable à celui dépeint par Baxter, à savoir la considération de l'espace tel qu'il nous apparaît ou des objets tels qu'ils se montrent dans l'expérience. En d'autres termes, l'interprétation de Jacquette semble assumer sporadiquement la duplicité d'un réel à l'intérieur de la théorie de l'extension du philosophe écossais, en adhérant à une sorte de distinction entre phénomènes et essences, espace en tant que représentation et espace réel. Il est tentant ici d'établir des correspondances entre les thèses de Jacquette et Baxter et l'aliénation de l'imagination comme pathologie analysée au chapitre précédent, raison principale de la mise en place d'une dichotomie au sein du réel en philosophie, processus par lequel l'imagination produit le dissemblable, le divers, c'est-à-dire des existences exogènes manifestant un renoncement imperceptible à cause du plaisir qu'elle ressent dans ses mouvements.

Les thèses de Baxter et Jacquette s'avèrent par surcroît incompatibles avec les conclusions du chapitre précédent sur la conception humienne de ce que l'on désigne en philosophie par esprit : la science de l'homme conçoit celui-ci en termes de nature humaine, constitution qui se façonne graduellement, au cours et au terme d'opérations de l'imagination sur ses matériaux,

²¹ Ibid., p. 102-103; 106-108.

les idées, cette faculté s'y faisant seconder par les impressions ou leur réapparition par la mémoire. L'esprit-conscience y ressemble à une dynamique qui ne prétend nullement à la suffisance d'un principe.

Il en est de même des conceptions d'expérience et de monde qui semblent animer les discours de Baxter et Jacquette. On a constaté que *monde et expérience* n'étaient à prendre ni sous le prisme d'un psychisme, ni sous l'angle de l'objectivité. De même que la nature humaine, qui n'est pas immédiatement connaissable, expérience et monde ne se font pas d'un seul trait, mais se construisent petit à petit, leur origine devant être comprise à partir d'une pléthore de mouvements de conservation et détérioration, d'intermittence et stabilité de l'imagination.

À rebours du paysage conflictuel de Smith, du scepticisme dépeint par Baxter, s'appuyant sur une distinction entre ce qui est et ce qui nous apparaît, et de la coexistence pacifique de réalisme et idéalisme dans la constitution de l'espace de Jacquette, Wayne Waxman et Falkenstein dressent un panorama plus original sur le thème.

Waxman, dans son excellent article « *Hume and the Origin of Our ideas of Space and Time* », plaide pour la nature hybride des deux idées, du fait que le temps, saisi comme un ordonnancement de successions multiples composées d'instant indivisibles et non coexistants, est un amalgame des sens et de l'imagination autant que l'espace²². Selon Waxman, l'approche humienne de l'espace et du temps serait anti-abstractionniste et idéaliste à l'extrême, à la manière de Berkeley, renfermant des associations et comparaisons.

Waxman repère l'anti-abstractionnisme humien dans le passage très connu de la section *Des autres qualités de nos idées d'espace et de temps*, où une distinction entre des points colorés et leur manière d'apparaître dans l'impression d'une table pourpre ne satisfait pas le critère

²² Waxman, W., « *Hume and the origins of Our ideas of Space and Time* » in *A companion to Hume*, edited by Elizabeth. S. Radcliffe, Blackwell Publishing Ltd. Oxford, UK, 2008.

humien de séparabilité, dans la mesure où les points pourpres et leur disposition ne peuvent être conçus séparément, cela ne pouvant avoir lieu que dans le langage. Dans celui-ci, à l'intérieur d'un signe, le mot *homme* par exemple, on sépare les particularités de couleur et de taille par l'imagination, en dépit de leur indissociabilité réelle. Dès lors, il faut s'en remettre à des données sensibles, *i.e.* à l'impression d'une disposition de points colorés pour ce qui regarde l'espace, et à l'impression d'une succession de sensations, émotions et pensées pour le temps.

Quant aux activités de comparaison et d'association dans la production de l'espace et du temps, Waxman les associe à des « *powers* », ou coutumes de la pensée :

When we compare a purple table with a purple flower we associate them in a relation of resemblance which can thereafter be extended to other things; if this procedure is repeated often enough, a custom of thought will be instilled which lies in readiness to be triggered by any appropriate stimulus (i.e., all these things we term « purple »). But when the same impression of a purple table is compared to that of a red table, these too are apt to be found resembling in a different way that thereafter may be extended to encompass quite different things, eventually instilling in us a new custom of thought susceptible of being triggered by different stimuli than the first (i.e., tables of whatever color). Similar such comparisons can lead to innumerable many other customary associations of resemblance [...]; and among these is the one that lies in readiness to be triggered specifically by any and all dispositions of colored points, that is, the visual idea of space²³.

Pour Waxman, l'idée d'espace est donc le résultat de la comparaison d'impressions visuelles, de l'association de celles-ci par ressemblance et de la conséquente formation d'habitudes de pensée, les trois se produisant à l'intérieur de l'imagination.

L'analyse perspicace de Waxman pêche par oubli de ce que dissimule une distinction de raison dans l'optique humienne : dans cette opération, où l'on sépare l'inséparable, de nombreuses relations et rapprochements, ressemblances et dissemblances, se trouvent dans le concept même de simplicité, la ressemblance plus grande des idées de bleu et vert par rapport à celles de bleu et rouge, en dépit de leur simplicité, en étant un exemple non négligeable. Bref, l'interprétation de Waxman omet deux difficultés qui vont être examinées de façon approfondie

²³ Waxman (op.cit, p.74).

dans le prolongement de la présente enquête : comment des points colorés, disposés d'une certaine manière, peuvent-ils se présenter dans une impression ? Comment une « succession » de perceptions peut-elle s'amalgamer avec la primitivité de l'impression ?

L. Falkenstein, de son côté, soutient la thèse suivante : bien que les idées d'espace et de temps ne soient pas des copies d'impressions singulières, elles sont bien les copies directes d'un amas d'impressions, disposé d'une certaine manière²⁴. En conséquence, la primauté de l'impression sur l'idée, selon le principe de la copie de Hume, resterait intacte, même si c'est par un agrégat d'impressions, et non par une impression particulière, que l'espace et temps nous sont offerts. Ainsi Falkenstein, à l'encontre de Smith, prêche pour l'origine de l'espace et du temps dans l'impression. Espace et temps se confondent donc avec une conformation d'éléments primitifs qui se présentent dans l'expérience.

L'auteur s'applique en outre à combattre les théories qui font dériver les idées d'espace et temps de l'imagination, où cette dernière les produirait par comparaison. Ces doctrines affirment, faussement selon Falkenstein, que l'imagination, à partir d'une disposition atemporelle et non spatiale des impressions, « confectionnerait » les fictions de l'espace et du temps. L'auteur rejette ces théories, appuyant sa critique sur une théorie de la spatiotemporalité des manières dont se disposent nos impressions complexes elles-mêmes²⁵. Si l'imagination prend part à la « confection » de l'espace et du temps, c'est uniquement par une distinction de raison, qui produit leurs idées abstraites, idées considérées indépendamment des objets dans l'espace ou le temps, c'est-à-dire des idées ou notions particulières d'espace et de temps²⁶.

²⁴ Falkenstein, L., « *Hume on manners of disposition and the ideas of space and time* », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Walter de Gruyter, 79. Bd, S. 179-201, 1997, p. 190.

²⁵ Ibid., p. 190.

²⁶ Ibid., p. 188.

Espace, temps et abstraction

Nonobstant la vigueur de la conception spatiotemporelle humienne de Falkenstein, elle s'affaiblit si l'on examine méticuleusement certains extraits des sections portant sur l'espace et le temps, mieux, si l'on conjugue l'analyse humienne de ces deux concepts avec sa manière de considérer l'abstraction. L'interprétation de Falkenstein, il faut le souligner, évolue entièrement autour de la thèse qui milite radicalement pour la spatialité et la temporalité des impressions complexes, et elle s'appuie sur des fragments appartenant à la section *Des autres qualités de nos idées d'espace et de temps* ainsi qu'un extrait de la section *De l'immatérialité de l'âme*, dans lequel Hume plaiderait également pour la spatialité et la temporalité de nos impressions.

Quant à la spatialité des impressions complexes, Hume avance que :

*The table before me is alone sufficient by its view to give me the idea of extension: This idea, then, is borrow'd from and represents some impression, which this moment appears to the senses [...] if the eye is sensible of any thing farther, I desire it may be pointed out to me*²⁷.

La spatialité dans la primitivité de l'impression sera réaffirmée ultérieurement :

*That table, which just now appears to me, is only a perception, and all its qualities are qualities of a perception. Now the most obvious of all its qualities is extension. The perception consists of parts. These parts are so situated, as to afford us the notion of distance and contiguity*²⁸.

En ce qui concerne la temporalité d'une impression complexe, Hume affirme que :

*Fine notes play'd on a flute give us the impression and the idea of time; tho' time be not a sixth impression, which presents itself to the hearing or any other of the senses [...] These five sounds making their appearance in this particular manner, excite no emotion in the mind, nor produce an affection of any kind, which being observ'd by it can give rise to a new idea*²⁹.

²⁷ THN, p. 34.

²⁸ Ibid., p. 239.

²⁹ THN, p. 36-37.

À la première inspection, il est possible d’entrevoir la spatialité de l’impression d’une table pourpre, du fait que Hume prend garde à la décrire comme une impression de points colorés, disposés d’une certaine manière³⁰, les mots « points » et « disposition » faisant écho au concept d’extension. De plus, Hume met sur le même pied les termes « table », « objet étendu » et « composition de points colorés³¹ ». Enfin, il est important de constater que le mot « composition » finit par nous renvoyer soit à des termes contraires, comme décomposition, dissociation ou dissolution, soit à la singularité de l’unité, par exemple l’unité de l’élément d’un assemblage, dans le cas présent l’individualité d’un point de couleur pourpre prenant part à l’impression complexe de points colorés qui constituent la table en question. De cette façon, c’est l’unité minimale du point qui constituerait l’impression simple d’espace, mais on sait bien que Hume soutient qu’aucune impression simple d’espace ne nous est transmise par les sens. Par conséquent, cette notion se confondra avec une gamme d’impressions simples (points), configurées selon une certaine forme, Hume employant le terme de « *manner* », par exemple pour l’espace : des points « *dispos’d in a certain manner*³² ». Il faudrait parler, si l’on pouvait, de « manières de disposition ».

Il en va presque de même pour la temporalité : bien que l’unité minimale du moment (une note jouée sur une flûte) paraisse de prime abord assigner une impression simple de temps, notre idée de temps n’est pas dérivée d’un moment, mais de la « disposition particulière de certaines impressions³³ », de leur manière de se présenter à l’esprit, ou de « la succession de nos perceptions de toutes sortes » à l’instar de cinq notes (moments) jouées sur une flûte. C’est ainsi que le *Traité* décrit la spatialité et la temporalité des impressions complexes. Force est de

³⁰ Ibid., p. 34.

³¹ Ibid., p. 34.

³² Ibid., p. 34.

³³ Ibid., p. 36.

reconnaître qu'à ce point précis de l'enquête une question nous interpelle : Hume plaide-t-il vraiment pour la spatialité et la temporalité des impressions complexes ? Tourignons-nous vers les expressions « manières de disposition » des impressions, « manière dont les impressions se présentent à l'esprit³⁴ » et « succession des perceptions ». Pour éclaircir le sujet, élargissons l'analyse du thème présent, en l'enrichissant avec la considération humienne de l'abstraction.

Le concept d'abstraction est lié aux substantifs suivants : confrontation, recension, rapprochement ou comparaison. De surcroît, l'abstraction, en tant qu'effet d'activités de confrontation par l'esprit³⁵, est au cœur de la théorie humienne des idées complexes et générales, représentations contenues dans de multiples instances de comparaison. Si, dans le *Traité de la nature humaine*, la première référence explicite à l'activité d'abstraire se tient à la section consacrée aux idées abstraites³⁶, des renvois biaisés peuvent être observés dans les sections *Des relations* et *Des modes et des substances*. Du reste, il faut remarquer que l'analyse de l'abstraction dans le *Traité* tend à être alambiquée, d'autant qu'elle s'harmonise avec la démarche humienne de considérer les idées complexes (relations, modes et substance) et les idées abstraites à part³⁷, tout en les amalgamant³⁸. Cela étant, examinons le rapport entre l'abstraction et le concept de relation chez Hume.

En tant qu'un genre d'idée complexe, l'idée de relation philosophique présuppose la comparaison. Cette idée dérive d'un assemblage d'idées simples, l'esprit choisissant parmi elles des qualités communes en isolant un mot qui, par le biais d'un terme général, dénotera

³⁴ « *The manner, in which impressions appear to the mind* » (THN, p. 36).

³⁵ Au cours de la présente enquête, précisément dans le topique de la représentabilité de l'espace et du temps par l'idée, on pourra observer que la théorie de l'abstraction de Hume est un épiphénomène d'activités comparatives complexes de l'imagination.

³⁶ Ibid., p. 17.

³⁷ Ibid., p. 13.

³⁸ Ibid., p. 16.

toutes les idées particulières, cette séparation du terme se confondant avec l'abstraction elle-même. C'est aussi le cas des idées complexes de mode et substance :

*The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection*³⁹.

Jusqu'à ce point, la définition de l'abstraction ne fait qu'un avec l'engendrement d'une idée fictive par l'esprit, dans la mesure où cette représentation ne se donne pas en tant qu'impression. Ce terme, quoiqu'introuvable en tant qu'impression, fait office de souvenir infailible d'un éventail de qualités d'impressions simples, mieux, de leurs symétries, similitudes, voire dissemblances. Cela étant, aussitôt après cette double définition, Hume avance l'argument suivant :

*Thus our idea of gold may at first be a yellow colour, weight, malleableness, fusibility; but upon the discovery of its dissolubility in aqua regia, we join that to the other qualities, and suppose it to belong to the substance as much as if its idea had from the beginning made a part of the compound one*⁴⁰.

Cette considération de l'idée complexe de substance, en l'occurrence celle de l'or, ainsi que du mouvement imaginatif qui l'enveloppe⁴¹, semble reprise, point par point, au cours de l'analyse des idées abstraites :

The abstract idea of a man represents men of all sizes and all qualities; which it's concluded it cannot do, but either by representing at once all possible sizes and all possible qualities, or by representing no particular one at all. Now it having been esteemed absurd to defend the former proposition, as implying an infinite capacity in the mind, it has been commonly infer'd in favour of the latter [...] But that this inference is erroneous, I shall

³⁹ THN, p. 16.

⁴⁰ Ibid., p. 16.

⁴¹ Il est important de signaler que le rapprochement que nous effectuons entre l'idée complexe de substance et les idées abstraites ou générales, telles que celles de triangle, gouvernement ou mammifère, se limite exclusivement au rassemblement d'idées simples et à l'application d'un seul nom à ces représentations simples par l'imagination en dépit de leurs dissimilitudes. Dans la production de l'idée complexe de substance, en revanche, on est confronté à la formation de ce que Hume appelle « fiction », même si, en prenant ce concept au sens strict, on pourrait considérer en quelque sorte les idées de fruit, mammifère ou humanité comme des fictions, dans la mesure où ces représentations abstraites ne se présentent jamais en tant qu'impressions singulières. Le repérage des diverses catégories de fictions, dans le chapitre consacré à l'imagination, est important pour la compréhension de ce point.

*endeavour to make appear, first, by proving, that it's utterly impossible to conceive any quantity or quality, without forming a precise notion of its degrees: And secondly by showing, that tho' the capacity of the mind be not infinite, yet we can at once form of all possible degrees of quantity and quality, in such a manner at least, as, however imperfect, may serve all the purposes of reflexion and conversation*⁴².

Hormis l'absence du terme « quantité » dans l'extrait de la section *Des modes et des substances*, le fond de l'abstraction resterait identique, tant dans la production des idées complexes que dans l'engendrement des idées abstraites : l'imagination réunit un ensemble de perceptions simples, en leur appliquant un nom unique, au mépris des différences qu'elle peut observer dans leurs degrés de quantité, qualité ou toute autre dissemblance qui se présente par la suite. Ainsi, que ce soit par les idées abstraites d'homme, de ligne ou de triangle, ou les idées complexes de mode ou de substance comme celles d'or, de danse ou de beauté, l'on a affaire à des opérations de l'imagination qui engendrent un terme, soit abstrait, soit complexe⁴³.

Ce n'est donc qu'une seule abstraction qui opère, celle-ci nous permettant d'employer, au dire de Hume, les idées au-delà de leur nature⁴⁴. En ce qui concerne spécifiquement l'abstraction et la configuration des idées abstraites, A. Ushenko propose une thèse originale. Dans son article « *Hume's theory of general Ideas* », l'auteur maintient que Hume aurait mené à bien une théorie de la signification de la disposition, « *the dispositional theory of meaning* », dans laquelle les prémisses d'une signification fonctionnelle des mots et une définition de la généralité comme disposition s'associent.

Dans cette sémantique de la disposition de Hume, qui s'accorde avec une approche nominaliste, le tout est de définir la généralité dans les termes d'une disposition à appliquer un mot quand la bonne occasion se présente. Ici, Ushenko prend les concepts de disposition et de

⁴² THN, p. 18.

⁴³Pour ce qui est de la production d'une idée abstraite, Hume parle d'un automatisme acquis : le fait d'entendre prononcer un nom (abstrait ou général) ravive l'idée de plusieurs objets ressemblants qui s'étaient présentés à nous dans le passé, ainsi que notre action d'appliquer un même nom à tous (ibid., p. 20-21).

⁴⁴ Ibid., p. 20.

coutume comme équivalents, en soutenant que, dans l'abstraction et la généralité, l'on est confronté à la fois à une latence et à une promptitude de la coutume, ce qui prouverait que Hume la conçoit comme une espèce d'« agence de pouvoir » (« *agency of power* »). Cela étant, le mécanisme de la généralité humienne ne peut se passer des circonstances suivantes : une association d'images connectées par ressemblance (représentations de genres divers de fruits, chats, chien, hommes qui se rapportent aux idées générales de fruit, chat, chien et homme), et une connexion entre un mot et une disposition (pouvoir) de produire une image à partir d'un groupe d'images ressemblantes.

Dans de telles circonstances, il faut se prémunir contre une inclination naturelle, celle d'établir une relation entre les images connectées par ressemblance et l'existence indépendante d'une qualité ou d'un attribut communs. Cette circonspection est capitale selon Ushenko, parce que Hume lui-même sous-estime sa théorie de l'abstraction, la prenant pour une réaffirmation de la théorie de l'abstraction de Berkeley. Il en va tout autrement en réalité.

Berkeley tient la généralité pour la représentation de qualités communes par une image particulière. L'image d'un chat siamois, associée avec le mot chat, est à prendre comme représentation générale, au sens où la ressemblance du chat siamois avec d'autres chats — angoras, gris, communs, tigrés — permet à cette image spécifique de les représenter, cette ressemblance étant établie à partir de caractéristiques communes d'images comparables. Mais, à en croire Ushenko, Berkeley, en admettant ces traits communs, autorise l'existence d'universels, même s'il n'en a pas conscience.

Chez Hume, bien que l'on ait également affaire à une association d'images connectées par ressemblance, il n'est nullement question de tenir un trait commun dans un ensemble d'individus pour un universel, comme ce serait le cas chez Berkeley. Selon Ushenko, la disposition à aller d'une image vers une autre à l'intérieur d'un groupe d'images ressemblantes

suffit pour la formation d'un groupement, et par conséquent pour la production d'une idée abstraite, sans qu'il soit besoin de faire appel à une qualité commune, l'abstraction humienne n'impliquant pas des aspects universels de ressemblance.

Il est inévitable d'associer cette disposition « *agency of power* », qu'Ushenko fait correspondre à la coutume, à la prompte suggestion d'idées dans la section *Des idées abstraites* :

For this is one of the most extraordinary circumstances in the present affair, that after the mind has produc'd an individual idea, upon which we reason, the attendant custom, reviv'd by the general or abstract term, readily suggests any other individual, if by chance we form any reasoning, that agrees not with it. Thus shou'd we mention the word, triangle, and form the idea of a particular equilateral one to correspond to it, and shou'd we afterwards assert, that the three angles of a triangle are equal to each other, the other individuals of a scalenum and isosceles, which we overlook'd at first, immediately crowd in upon us, and make us perceive the falshood of this proposition, tho'it be true with relation to that idea, which we had formed⁴⁵.

Indépendamment de la pertinence des thèses d'Ushenko, l'auteur donne l'impression de minimiser, voire d'oublier le rôle primordial de l'imagination dans l'abstraction, en faisant la part belle à la coutume, c'est-à-dire à ce qu'il appelle une disposition « *agency of power* ». Le problème est que, chez Ushenko, tout se passe comme si « *costum-disposition-agency of power* » et imagination étaient dissociables et que l'un était en mesure de diriger (exercer une action sur) l'autre. On a déjà avancé plus haut que l'imagination possède un ensemble d'idées simples et que, dans la configuration d'une idée abstraite, elle leur applique un nom singulier, en dépit des dissemblances qu'elle peut observer dans leurs degrés de quantité, qualité, etc. Cela dit, dans le but de faire la lumière sur l'omission présumée d'Ushenko, une analyse circonspecte du mécanisme d'abstraction s'impose.

Partons de la description que Hume en fait dans la section *Des idées abstraites* :

When we have found a resemblance among several objects that often occur to us, we apply the same name to all of them, whatever differences we may observe in the dregrees

⁴⁵ THN, p. 21.

of their quantity and quality, and whatever other differences may appear among them. After we have acquired a custom of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of these objects, and makes the imagination conceive it with all its particular circumstances and proportions. But as the same word is suppos'd to have been frequently applied to other individuals, that are different in many respects from that idea, which is immediately present to the mind; the word not being able to revive the idea of all these individuals, only touches the soul, if I may be allow'd so to speak, and revives that custom, which we have acquir'd by surveying them. They are not really and in fact present to the mind, but only in power; nor do we draw them all out distinctly in the imagination, but keep ourselves in a readiness to survey any of them, as we may be prompted by a present design or necessity⁴⁶.

Quant à cet extrait, il est nécessaire d'insister sur la conception dynamique et « impersonnelle » de l'identité dans la philosophie humienne : ce n'est pas un « nous », pas plus qu'un « il », un « vous » ou un « moi », qui prend des habitudes (*customs*). Au long des chapitres précédents, l'on a pu remarquer que c'est le complexe va-et-vient des perceptions à l'intérieur de l'imagination qui rend raison de la définition humienne de l'identité, que celle-ci soit comprise comme esprit, ou comme moi. Les expressions de « faisceau » et « flux de perceptions successives » dans la section sur l'identité⁴⁷ excluent la conception de quelque élément simple ou identique à lui-même qui pourrait constituer le moi ou autrui. En outre, il est tout à fait plausible, par extension, de permuter les termes *âme* et *imagination* dans le fragment cité, l'expression « si j'ose m'exprimer ainsi », pour justifier l'emploi du terme « *soul* », attestant la conscience qu'a Hume de l'inadéquation du mot.

La présence de l'habitude dans ce même extrait, juste après le concept d'âme, finirait par entériner l'équivalence entre âme et imagination : le terme abstrait touche l'âme, en vérité l'imagination, en ravivant son habitude de constater une ressemblance entre plusieurs objets comparés et d'appliquer un même nom à tous. D'ailleurs, le *Traité* nous apprend⁴⁸ que

⁴⁶ THN, p. 20.

⁴⁷ Ibid., p. 252.

⁴⁸ Dans la section *Des causes de la croyance*.

l'habitude n'est qu'une habitude de l'imagination, c'est-à-dire que l'imagination seule est en mesure d'acquérir des habitudes.

Si l'on poursuit l'enquête, il semblerait qu'on doive épargner Ushenko, puisque Hume paraît lui-même prendre coutume et imagination pour des termes exogènes en certaines occasions⁴⁹. Cet extrait de la section *De l'idée de connexion nécessaire* en est un exemple non négligeable :

*The idea of necessity arises from some impression. There is no impression convey'd by our senses, which can give rise to that idea. It must, therefore, be deriv'd from some internal impression, or impression of reflexion. There is no internal impression, which has any relation to the present business, but that propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant*⁵⁰.

D'après Hume, le mouvement d'aller de l'impression d'un objet à l'idée qui l'accompagne dérive d'une propension que la coutume produit, une lecture légère ou inattentive du passage pouvant suggérer que la coutume agit sur quelque chose en qualité de facteur extrinsèque, en l'occurrence l'imagination. Ce cadre à la fois subsiste et se métamorphose dans quelques extraits de la section portant sur la nature de la croyance. S'agissant de la définition du raisonnement probable, Hume déclare que :

*When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence. Objects have no discoverable connexion together; no is it from any other principle but custom operating upon the imagination, that we can draw any inference from the appearance of one to the existence of another*⁵¹.

Ici, un peu comme dans l'extrait de la section sur la connexion nécessaire, coutume et imagination semblent étrangères, indépendantes et dissociées, la coutume, encore une fois, agissant « sur » l'imagination. En revanche, quelques paragraphes plus tôt, quand le philosophe

⁴⁹ THN, p. 103; 165.

⁵⁰ Ibid., p. 165.

⁵¹ THN, p. 103.

se consacre à l'avivement d'une idée et aux composants du raisonnement causal, le panorama change :

Why need we seek for others arguments to prove, that a present impression with a relation or transition of the fancy may inliven any idea, when this very instance of our reasonings from cause and effect will alone suffice to that purpose? [...] there enters nothing into this operation of the mind but a present impression, a lively idea, and a relation or association in the fancy betwixt the impression and the idea; so that there can be no suspicion of mistake⁵².

La croyance s'y explique par (1) une impression, (2) une idée intense et (3) une association de (dans) la fantaisie⁵³ entre impression et idée. Quelques paragraphes plus loin, en affirmant que la croyance émane de la coutume, Hume paraît corroborer cette argumentation, dans laquelle relations, associations ou transitions de (dans) la fantaisie formeront le tout de la croyance.

Now as we call every thing custom, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all the belief, which follows upon any present impression, is deriv'd solely from that origin. When we are accusom'd to see two impressions conjoin'd together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other. Being fully satisfy'd on this head, I make a third set of experiments, in order to know, whether any thing be requisite, beside the customary transition, towards the production of this phaenomenon of belief. I therefore change the first impression into an idea; and observe, that tho' the customary transition to the correlative idea still remains, yet there is in reality no belief or persuasion⁵⁴.

Ce qui importe, dans ce dernier extrait, est premièrement de se pencher sur le fait que l'apparition ou l'idée d'une impression nous porte à l'idée d'une autre. Si, dans la première partie du fragment, Hume s'en tient à l'action, c'est-à-dire au « se porter » de l'impression à l'idée qui lui est conjuguée pour rendre compte du phénomène, dans la deuxième, le philosophe décrit la génération de la croyance notamment en termes de transition coutumière, à l'instar du passage antérieur, à ceci près qu'il se limite à présent à décrire la production de la croyance à

⁵² Ibid., p. 101.

⁵³ Au premier chapitre, on a constaté que Hume assimilait l'imagination aussi bien à la fantaisie, à la raison qu'à l'entendement.

⁵⁴ THN, p. 102-103.

partir d'une « *customary transition* », alors qu'au fragment précédent il se servait ouvertement des termes « *relation* », « *association* » et « *transition* » de (dans) la fantaisie. Le fil ou enchaînement de l'argumentation nous permet finalement de conclure que les relations, associations et transitions coutumières appartiennent à l'imagination. C'est l'imagination qui s'habitue à se transporter de la cause à l'effet, le concept de coutume nous renvoyant à la pratique imaginative de se porter d'une impression à une idée, chaque fois que deux impressions se sont montrées conjuguées dans le passé.

Au terme de l'analyse des notions d'espace, de temps et du complexe processus d'abstraction dans le *Traité*, une question portant sur la temporalité et spatialité des impressions complexes réapparaît, de manière frappante : ne s'agirait-il en fin de compte que de savoir discriminer entre espace et temps en tant qu'idées abstraites et espace et temps comme traits inhérents aux impressions complexes ? Ne serait-il pas insensé d'insinuer l'atemporalité et la non-spatialité des impressions complexes lorsque Hume lui-même fait montre de jouer clairement en leur faveur ? En un mot, est-il envisageable de soutenir que temps et espace n'existent qu'à titre d'abstractions, à l'instar de n'importe quelle autre idée abstraite forgée par l'imagination ?

Spatialité, temporalité et la primitivité de l'impression : l'expression d'une antinomie

Pour vérifier la justesse de cette hypothèse, il convient de revenir à deux expressions déjà évoquées concernant la spatialité et la temporalité supposée des impressions complexes. À en croire Hume, « l'impression de points colorés, disposés d'une certaine manière », qui distinguent la vue d'une table et « la manière particulière dont cinq sons se présentent à l'esprit », c'est-à-dire les perceptions « en succession », qui se confond avec l'audition de quelques notes sur une flûte, sont suffisantes à nous donner les idées d'étendue et de temps. Il

est toutefois impératif de confronter ces notions de spatialité et de temporalité avec la définition humienne d'impression dans la première section du *Traité*, qui nous pousse plutôt vers le refus le plus accompli de la représentativité :

By the term of impression I would not be understood to express the manner, in which our lively perceptions are produced in the soul, but merely the perceptions themselves; for which there is no particular name either in the English or any other language that I know of⁵⁵.

Il en est de même pour les impressions de réflexion au livre II :

A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification. When I am angry, I am actually possest with the passion, and in that emotion have no more a reference to any other object, than when I am thirsty, or sick, or more than five foot high⁵⁶.

Autosuffisance de l'impression qui sera réaffirmée dans la première section du livre III, où Hume dépeindra les passions comme des réalités ou faits originels, complets en eux-mêmes, et ne sollicitant aucune référence à d'autres passions, volitions et actions⁵⁷.

Pour ce qui est de l'autonomie de l'impression, Michel Malherbe nous propose la configuration suivante :

L'impression n'est pas l'idée, ni une idée confuse, ni même un embryon d'idée : elle est sentie. Pour parler par métaphore, il en est d'elle comme lorsque, sous l'effet d'une lumière trop crue, trop blanche, les choses s'offrent à l'œil avec tant de netteté et tant de violence, que la vision elle-même est en quelque sorte détruite et que toutes les formes s'abolissent dans une perception totalement investie par l'être du monde⁵⁸.

De ce fait, il reste à savoir si les expressions de « points colorés, disposés d'une certaine manière », « disposition particulière de points », « manière dont les impressions se présentent à l'esprit » et des perceptions se déployant « en succession » se rapportent véritablement à des

⁵⁵ THN, p. 2.

⁵⁶ Ibid., p. 415.

⁵⁷ Ibid., p. 458.

⁵⁸ Malherbe, 2001, op. cit., p. 99.

qualités originelles des impressions, ou s'ils ne font que suggérer des événements advenant hors du contexte impressif, à savoir dans les champs de la représentation et de la comparaison.

Analysons les énoncés à tour de rôle. « Points colorés, disposés d'une certaine manière » : dans cette expression, l'impression nous procurerait un seul événement, la vision, tandis que la suite de mots « points colorés, disposés d'une certaine manière », insinue quelque chose d'étranger à l'impression, tant et si bien que le mot « disposé », comme tout adjectif, est susceptible d'accompagner un substantif, demandant autre chose, comme une configuration d'objets susceptibles d'être arrangés tantôt symétriquement, tantôt asymétriquement, tantôt d'une façon harmonieuse, tantôt d'une manière disparate, en présupposant par là des manœuvres d'ordre comparatif. C'est également le cas pour la deuxième expression, « disposition particulière de points », dans laquelle le substantif « disposition » nous adresse autant à l'action même de disposer qu'à son résultat, étant extravagant de vouloir les incorporer à la primitivité sans mélange de l'impression.

Il en va encore de même pour la troisième et la quatrième : tant la « manière dont les impressions se présentent à l'esprit », c'est-à-dire les cinq notes jouées sur un instrument, qu'un conglomérat de perceptions se présentant en succession nous dirigent vers un esprit affecté par les impressions ou, pour parler en termes précis, vers une transfiguration de l'univers impressif par l'esprit. Dès lors, ce ne sont pas la manière, « *manner* », et la succession, « *succession* », qui nous renvoient à l'indescriptible. La manière nous oriente plutôt vers la forme⁵⁹, aspect ou conformation d'une chose, à savoir vers la façon « *way*⁶⁰ » dont un objet quelconque se présente ou se produit.

⁵⁹ Cf. *A dictionary of the english language*.

⁶⁰ Ibid.

Manière « *manner* », forme « *forme* », et façon « *way* » supposeraient donc la confrontation, le rapprochement, l'interprétation, la recension inlassable de multiples points de vue : la manière de se présenter, de se disposer des points ou sons, d'une impression X — sphérique ou composée de deux notes eurhythmiques ou cacophoniques — va différer de la conformation d'impressions R, Y et W, à savoir des dispositions droite, carrée ou triangulaire, ou en séries de neuf, quinze ou vingt sons harmonieux ou discordants.

Toutefois, il faut se garder ici d'erreurs et de malentendus : manières de se présenter, que ce soient des points ou notes, et impressions complexes ne vont pas ensemble. La sphéricité de l'impression X, *i.e.* la « *manner* » particulière dans la disposition de ses points, tout comme l'eurhythmie ou cacophonie des notes brèves d'une impression Z, puisent leur origine dans la confrontation. Cela veut dire que l'impression sphérique X ou celle composée de notes brèves Z ne peuvent être surnommés X et Z que postérieurement, par recension, de même que la « *manner* » de disposition de certains points colorés — la vue d'une table pourpre, et la séquence de cinq notes jouées sur une flûte — tirent leur identité de comparaisons de l'esprit, soit avec des objets aux formes et couleurs autres que ceux de la table, *i.e.* armoires blanches, lits crèmes, étagères noires, tablettes vertes, ballons rouges, soit avec des suites de sons binaires, quaternaires ou multiples.

Passons à la considération du mot *succession*. Celle-ci nous renvoie aux concepts de série « *series* » ou consécution « *consecution* », c'est-à-dire d'objets — choses ou personnes — qui se suivent⁶¹. Mais voilà que la théorie humienne est condamnée à buter encore une fois sur la nature même de l'impression : peut-on saisir la notion de succession, en l'occurrence une série de sons, par « l'inexprimable » qu'est l'impression ? N'aurait-on pas affaire ici, comme au paragraphe antérieur, à des mises en parallèle de séries plus ou moins étendues de notes jouées

⁶¹ Cf. *A dictionary of the english language*.

sur un instrument ? Deux, cinq, dix, quinze ou vingt notes ont en effet des impacts différents sur l'esprit, et la manière de se présenter de huit notes jouées sur un violon ne nous est fournie que par l'expérience de dispositions de notes dissemblables. Ainsi, par l'expression de « manière dont les impressions se présentent à l'esprit », concernant aussi bien l'espace que le temps, Hume reconnaît subrepticement une démarche « performative » de comparaison. Force est de constater alors l'existence de démarches non impressives⁶².

On a vu que, dans toutes les opérations décrites plus haut, des comparaisons et transfigurations d'impressions s'amalgamaient. Il n'y a donc pas de spatialité ou temporalité de l'ordre d'évidences immédiates d'une impression complexe qui se perpétueraient en tant qu'idées. Par conséquent, le mode de disposition de points ou sons, ou la manière dont les impressions se présentent à l'esprit, « *the manner in which impressions appear to the mind* », qui composent la vue d'une table ou l'audition de notes, n'appartiennent pas à l'ordre du sentiment ; « *feeling* ». Il faut reconnaître alors que la nature des « manières de disposition » des impressions complexes d'espace et de temps chez Hume reste problématique.

De là, on peut avancer sans craindre l'inconséquence que les idées d'espace et de temps proviennent de démarches imaginatives de comparaison, rien de plus, et cela même si cette constatation ne paraît se produire que dans un deuxième temps, à savoir après que la vue d'une table ou l'audition de notes sur un instrument se présentent à nous. Il est tentant de suivre Hume lorsqu'il mentionne la vue d'une table pourpre et l'audition de cinq notes jouées sur une flûte comme dénotant des rapports à des impressions qui comporteraient des arrangements ou « manières de disposition », même si les analyses précédentes nous ont montré que ces

⁶² Il faut répéter que le domaine impressif se cantonne exclusivement à la vue des points, ceux-ci se confondant donc avec l'impression de la table.

impressions complexes admettaient plutôt des composants extrinsèques, à savoir des activités de comparaison.

Spatialité, temporalité et la représentabilité par l'idée : la prolongation d'incompatibilités

L'attestation supplémentaire du rôle décisif de l'imagination dans l'enfantement des notions d'espace et de temps peut provenir pareillement de nos considérations sur la nature représentationnelle de l'idée. De même qu'il s'est avéré difficile de prôner la spatialité et la temporalité des impressions complexes à partir des expressions « points colorés, disposés d'une certaine manière » et « la manière dont les impressions se présentent à l'esprit » en succession, il serait stérile de prétendre les assigner à la représentativité de l'idée. Un peu à l'instar de l'impression, l'idée ne représente aucun objet que ce soit, à moins qu'elle ne dépeigne parfaitement l'impression qui lui correspond :

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions [...] By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning [...] All our simple ideas in their first appearance are derived from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent⁶³.

Dans cette conjoncture hostile à toute représentativité étrangère à l'impression, il est donc cohérent de mettre en avant, comme Malherbe le fait, la simplicité radicale de la représentativité par l'idée. Celle-ci doit être prise dans son « dépouillement » originel, comme miroitement brut d'une impression qui la précède causalement, n'étant représentative qu'au terme d'un procès imaginaire d'abstraction :

Comme l'impression, l'idée n'est pas par soi représentative. Elle est identique à son objet et en a toutes les qualités [...] si elle ne représente pas, c'est parce qu'elle n'est pas

⁶³ THN, p. 1 ;4.

un concept : elle est toujours particulière et déterminée dans le moindre des degrés de qualité ou de quantité. Rien ne peut donc la distinguer de la chose. C'est sûrement dans l'abstraction qu'elle devient représentative ; mais comme celle-ci ne la réduit pas à une qualité commune, elle représente alors non les choses, mais d'autres idées également particulières, auxquelles elle est liée par une association de ressemblance, et pour lesquelles elle joue le rôle d'indice conventionnel. Elle est donc toujours prise dans sa réalité simple⁶⁴.

Si l'idée trouve moyen de représenter d'autres idées et qu'elle parvient à tenir le rôle de signe conventionnel, c'est par l'imagination. Grâce à celle-ci, l'idée fuit la représentativité sans mélange de l'impression, même si des attributs tels qu'acidité, aigreur, douceur, minceur ou humanité finissent toujours par nous ramener vers la transparence immaculée de l'idée simple, qui embrassera sans réserve n'importe quelle qualité de son objet, l'impression.

Spatialité, temporalité et la représentabilité par l'idée : le principe de la copie et la production de fictions

L'analyse de la spatialité et temporalité par l'idée nous donne l'opportunité d'examiner avec plus d'attention un postulat substantiel, celui de la copie, qui soutient qu'il y a une correspondance entre nos idées et les impressions simples⁶⁵, principe capable de trancher n'importe quelle controverse au sujet de la provenance de nos idées⁶⁶. Cependant, sur ce point, une difficulté survient : Hume trouve dans le *Traité* et ailleurs bon nombre d'exceptions à la maxime fondamentale de sa philosophie, professant qu'impressions et idées sont liées causalement.

Si l'on s'en remet aux analyses et conclusions précédentes, il est fort probable que les idées d'une mode d'arrangement de points et d'une succession de moments, à savoir les idées d'espace et temps, n'apparaissent pas dans des impressions correspondantes, au même titre que

⁶⁴ Malherbe, 2001, op. cit., p. 103-104.

⁶⁵ On a eu l'occasion au chapitre précédent d'apprécier ce principe dans le cadre de son incompatibilité avec quelques idées de l'imagination.

⁶⁶ THN, p. 4; 33.

les idées d'un moi permanent, de l'existence continue d'objets et d'une connexion nécessaire, idées que Hume range dans la catégorie des fictions. Plutôt que d'acquiescer à la thèse du philosophe concernant l'existence d'idées et impressions qui seraient littéralement étendues et se produiraient selon une certaine durée, reproduisant des impressions passées, nous voudrions parier sur leur non-correspondance, et donc sur la nature fictive de l'espace et du temps. Avant de déterminer avec précision dans quelle mesure les deux rentrent dans les catégories des fictions de l'imagination⁶⁷, revenons-en à la constitution de l'idée d'espace.

La production de l'idée d'espace : une reconsidération minutieuse

En s'appliquant à disséquer l'expression « points colorés, disposés d'une certaine manière », utilisée par Hume pour caractériser l'impression et l'idée d'espace, on s'est aperçu que l'impression ne paraît nous offrir ni plus ni moins que la simple vision de points, alors que le terme « disposés d'une certaine manière », suggère une chose distincte de la nature ineffable de l'impression. De la même façon, si l'on prête un tant soit peu d'attention à la reproduction d'un livre par une photocopieuse, on perçoit que même si celle-ci reproduit les lettres et leur ordre d'apparition sur un papier vierge, représentant tant les signes graphiques que leur disposition originelle, la notion de ressemblance en elle-même nous renvoie à autre chose qu'aux impressions du livre qui est reproduit.

Espace, comparaison et modes de conception

Dans la section *De la nature de l'idée ou de la croyance*, Hume emploiera également le terme manière « *manner* », cette fois pour distinguer la conception particulière d'une idée.

⁶⁷ La nature diverse des fictions a été exposée dans le chapitre consacré à l'imagination.

Selon le philosophe, cette « manière » de concevoir, la « croyance », est plus qu'une simple idée⁶⁸, elle est une idée intense produite par une relation avec une impression présente⁶⁹. Ici, la vivacité (croyance) ne fait qu'un avec une « manière », dans le cas présent une façon pour l'imagination de concevoir une idée intensément, nonobstant le fait que la vivacité ne dérive originellement que de l'impression, n'appartenant pas à l'idée en laquelle on croit. Toutefois, si une transmission de vivacité de l'immédiateté de l'impression à une idée qui est seulement conjecturée a lieu, on doit la mettre au compte de l'imagination, mieux, de l'élan presque infallible de celle-ci à passer d'une cause à un effet. Il se trouve donc qu'une démarche instinctive de l'imagination et une « manière » de concevoir s'amalgament.

Cela étant, il se peut que les manières particulières de concevoir d'une idée, et d'autres « manières », telles que celles d'agencer des points de l'espace, s'apparentent sous un angle particulier. Quant à cela, il est curieux de constater que la conformation des points et la manière d'assentir à une idée, qui est la croyance, nous amènent à la notion d'une addition ou rajout à l'univers impressif. Au chapitre *Croyance et projection*, la croyance avait été définie simplement en termes d'addition, *i.e.* comme quelque chose qui s'ajouterait à l'idée. Le rajout de la croyance s'y est confondu avec le changement dans la conception de l'idée, *i.e.* avec une addition de vivacité.

Si cette manière particulière de concevoir une idée, dans le cercle des raisonnements causaux, s'est avérée un rajout par excellence, dans la mesure où la croyance fait transposer la nature de l'idée, c'est-à-dire la transforme, de fade prolongation des impressions, en une

⁶⁸ THN, p. 97.

⁶⁹ Après avoir observé des objets, A et B se présentant conjointement, A étant toujours antérieur et contigu à B et B étant postérieur et contigu à A, on appelle A cause et B effet et on assigne le caractère de la nécessité à ce rapport que l'on nomme causal, en prenant pour argent comptant l'apparition de B dès lors que l'impression A fait son apparition. La nécessité, ainsi que l'intensité de la conception de l'idée, ne se trouve pas, au demeurant, dans le rapport lui-même ou dans les objets, mais dans la pulsion de l'imagination (ou esprit) à passer de l'impression d'un objet à l'idée de son concomitant.

représentation intense, effet d'un déplacement imaginatif, que peut-on dire de l'arrangement de points, où le mot « manière » nous a mis du côté de confrontations qui n'adviennent pas dans le ressentir impressif ?

Manières de concevoir et rajout

Peut-on prendre la confrontation des perceptions dans la production de la notion d'espace pour un rajout, au même titre que la croyance ? Si l'on omet les dissemblances dans les « manières », à savoir l'intensité, pour la croyance, et la confrontation, pour l'espace, et que l'on ne considère que ce que les deux ont en commun, l'on tombe sur des additions, c'est-à-dire des remaniements dans la conformation primitive des impressions. Autant de rajouts à l'impression, autant de manières de concevoir. Tout semble se passer de façon analogue avec la série de perceptions qui constitue le temps, où la succession se confond avec une manière de se présenter des perceptions à l'esprit⁷⁰.

La dissection des « manières », autant dans l'idée d'espace, où elles nous renvoient à des activités de comparaison, que dans la croyance, où elles nous conduisent à la vivacité de conception d'une idée, nous ont menés à les rapprocher, d'autant que les deux partagent la notion d'addition. Étant donné que le rajout (« *addition* ») entraîne la non-conformité entre l'idée et l'impression, revenons au principe de la copie, en examinant le problème des infractions à celui-ci. Le moment est venu d'embrasser en outre une question consubstantielle : la génération de fictions.

Afin de délimiter plus proprement ces sujets, ne nous bornons pas à l'inspection des idées d'espace et de temps. Prenons également en compte la conformation d'un certain nombre d'idées réputées transgresser le postulat majeur de la science de l'homme, portant sur la

⁷⁰ THN, p. 36.

concordance entre impression et idée. Plus précisément, tentons de relever des correspondances causales entre la configuration de ces idées et le concept de « manière », simultanément avec la notion de rajout. Peut-être pourra-t-on démontrer que la production de ces idées, ainsi que les concepts de *manières* et *rajout* qui les accompagnent, ne sont que les expressions les plus accomplies d'élans et démarches de l'imagination pour décrypter ou peindre à sa guise le monde insaisissable des impressions.

La reconsidération de l'idée d'existence continue : constance, cohérence, confrontations et « manières »

Commençons avec la constitution de l'idée d'existence distincte et continue, à savoir l'idée de corps. On a remarqué auparavant que l'imagination infère l'existence permanente des corps en s'appuyant exclusivement sur une cohérence et une constance parmi des perceptions qui, dans des circonstances passées, s'étaient déployées selon une certaine tournure. Ainsi, l'imagination conçoit un prolongement qui ne se produit pas au niveau perceptif, surpassant le domaine des impressions. Penchons-nous de plus près sur les termes de *constance* et *cohérence*. D'après le fil argumentatif de la section Du scepticisme à l'égard des sens, la conception de l'existence continue des corps tire sa source de la cohérence et constance d'un certain nombre d'impressions, les deux étant des termes complémentaires. Hume définit la constance de la façon suivante :

*These mountains, and houses, and trees, which lie at present under my eye, have always appear'd to me in the same order; and when I lose sight of them by shutting my eyes or turning my head, I soon after find them return upon me whitout the least alteration. My bed and table, my books and papers, present themselves in the same uniform manner, and change not upon account of any interruption in my seeing or perceiving them*⁷¹.

⁷¹ THN, p. 194-195.

Le fragment est limpide : les objets les plus divers, *i.e.* arbres, maisons, montagnes, lits, tables, livres ou papiers apparaissent dans un ordre ou disposition constante, c'est-à-dire selon une certaine « manière ». Nous voilà derechef en présence du mot « manière » pour décrire l'apparition de perceptions ou objets, l'invariabilité dans leur arrangement s'assimilant à la notion de constance dans l'apparition. Cependant, il semble inenvisageable de considérer les notions d'ordre et manière uniformes, dans ce contexte, sans avoir à l'esprit les représentations de chaos, dérangement, asymétrie ou irrégularité dans les manières, c'est-à-dire sans considérer, ne fût-ce qu'instinctivement, leurs contraires. Par conséquent, les ordres ou manières décrites ici, indépendamment de leur nature, nous portent vers des parallélismes et confrontations.

Dans ce cas, comme dans les contemplations de l'espace, du temps et de la croyance, les impressions ne nous reportent que l'indescriptible, le « *feeling* », tandis que les idées nous mettent en face de représentations et de pensée. Étant donné que l'uniformité dans les manières, ou la constance, nous renvoie au domaine représentationnel de la confrontation, cette uniformité ne pourrait procéder d'aucun attribut impressif, mais plutôt de « manières de l'imagination », imagination qui s'occupe véritablement d'idées.

Toujours à propos de la constance, le philosophe fait état de possibles changements dans l'arrangement des objets. C'est justement dans ce contexte de réaménagement ou alternance que le terme de cohérence survient, Hume nous renvoyant à la fois aux notions de dépendance, régularité et changements dans les objets :

When I return to my chamber after un hour's absence, I find not my fire in the same situation, which I left it: but then I am accustom'd in other instances to see a like alteration produc'd in a like time, whether I am present or absent, near or remote. This coherence, therefore in their changes is one of the characteristics of external objects, as well as their constancy⁷².

⁷² THN, p. 195.

La constitution de l'argumentation se transmue, d'autant que la cohérence, contrairement à la constance, prend en compte les changements dans la conformation des objets. La cohérence ne prend corps que lorsque je reviens dans ma chambre, après quelques heures d'absence, sans être abasourdi par des modifications dans la nature ou la position des objets, du moment où j'ai pu comparer dans des circonstances passées que des altérations ressemblantes s'étaient produites dans des périodes analogues. Nous pouvons en conclure que la cohérence, tout comme la constance, s'explique foncièrement par des mouvements de recension. Constance et cohérence nous renvoient de plus à la notion d'un rajout apporté au contenu impressif, de même qu'au problème de la violation du principe de la copie et à l'enfantement de fictions.

Au cours des derniers paragraphes, on a observé que des dénombrements se rapportaient au champ représentationnel ainsi qu'à l'imagination et ses activités. De plus, on a constaté qu'espace, temps, et croyance prenaient leur source dans ces actions, celles-ci ne faisant qu'un avec le terme de « manière », soit par la conception d'une idée, soit par un agencement perceptif de points ou moments. Enfin, il s'est avéré que constance et cohérence, en tant que qualités de certaines perceptions, tirent également leur origine de « manières » de l'imagination, c'est-à-dire de sa disposition à interpréter l'univers des impressions à son goût, en produisant notre croyance dans l'existence continue d'objets.

La genèse de l'identité

Prolongeons notre examen par le chemin de l'idée d'identité personnelle. Son analyse commence par le rappel de maximes « standard » du principe humien de la copie, telles que : toute idée dérive d'une impression qui la précède, ou toute idée authentique doit procéder d'une impression particulière⁷³. Du fait qu'il est impossible de concevoir l'impression qui

⁷³ THN, p. 232; 251.

corresponde à l'idée d'un moi, il s'ensuit que cette représentation viole le principe de la copie selon lequel idées et impressions se ressemblent et se correspondent⁷⁴.

Les choses étant ainsi, examinons encore une fois à la production de l'idée d'identité⁷⁵. Il faut considérer l'enfantement de cette idée à partir de deux moments. Premièrement, l'on a affaire à une présupposition, celle qu'un ensemble de perceptions différentes et une perception unique s'équivalent. Selon Hume, cela se produit lorsqu'une mémoire prodigieuse parvient à retenir une portion non négligeable de ses perceptions passées et en vient à la production de l'idée d'un moi identique à soi-même, dans la mesure où chaque image doit ressembler à son objet⁷⁶. Deuxièmement, il est question de la composition de l'identité à partir d'un amas de perceptions liées causalement, c'est-à-dire à partir de perceptions diverses qui se produisent, se détruisent, s'influencent et se modifient⁷⁷. À présent, soyons attentifs aux mots de *ressemblance* et *causalité*.

Identité et ressemblance

Dans la première circonstance, la ressemblance insinue un rapport entre image et objet, Hume se faisant fort d'assurer que c'est la mémoire qui contribue à créer l'identité « *by producing the relation of resemblance among the perceptions*⁷⁸ ». Qu'est-ce alors que produire la relation de ressemblance entre perceptions par la mémoire ? On ne peut se dispenser d'une définition de la mémoire : encore que celle-ci peigne ses objets avec des couleurs plus nettes que l'imagination, la mémoire est figée, assujettie, puisqu'elle conserve la forme et la

⁷⁴ Ibid., p. 3-4.

⁷⁵ Comme déjà aux chapitres *L'imagination* ainsi que *Science, imagination et autonomie*.

⁷⁶ THN, p. 260-261.

⁷⁷ Ibid., p. 261.

⁷⁸ Ibid., p. 261.

disposition originelle sous laquelle les impressions se sont présentées « *whithout any power of variation*⁷⁹ ». Vu son immobilité et soumission, la mémoire serait-elle en état d'engendrer la ressemblance ? N'a-t-on pas remarqué que la ressemblance implique entrain et activité⁸⁰ ?

Identité, ressemblance et comparaison

Compte tenu de la fixité de la mémoire et de la souplesse de l'imagination — en l'occurrence, la tendance de l'imagination comparative à confronter des perceptions sans répit, faisant ainsi apparaître leur ressemblance —, la thèse de Hume sur la génération de la ressemblance exclusivement via la mémoire semble pour le moins problématique. S'il est possible pour la mémoire de créer l'identité personnelle, comme nous dit le philosophe, cette faculté ne pourra le faire qu'au sens figuré, dans la mesure où il n'appartient à la mémoire que de conserver l'ordre et la position des impressions simples⁸¹. En revanche, il revient à la plasticité de l'imagination de les manipuler, en en promouvant des dispositions nouvelles.

Identité et causalité

Quant à la causalité, Hume assimile la notion du moi à un lien causal parmi des perceptions distinctes. Ainsi, il ne s'agit pas d'octroyer l'identité à une impression particulière ou à des perceptions indépendantes et disparates, tant s'en faut : on l'accorde à des perceptions associées causalement, indépendamment de leur contenu ou nature. Si toutefois la causalité est condition *sine qua non* de l'identité, c'est parce qu'elle comporte un élément supplémentaire. La causalité

⁷⁹ Ibid., p. 09.

⁸⁰ Le rapport entre ressemblance et comparaison a été déjà établi dans le chapitre *Science, imagination et autonomie*, où il a été possible de soutenir que la ressemblance, en tant que relation philosophique, était redevable à l'imagination comparative.

⁸¹ THN, p. 09.

renvoie à la nécessité, étant universellement reconnu qu'on l'assigne toujours à des objets placés dans des relations causales⁸².

La nécessité nous entraîne vers une impression ou détermination. Toutefois, ce n'est pas dans la section sur l'identité que le philosophe fera toute la lumière sur le sujet : il doit opérer d'abord un retour en arrière et amalgamer la considération de la causalité, dans la production du moi, avec l'examen de la nécessité, dans la section *De l'idée de connexion nécessaire*. Hume nous fait savoir la chose suivante : après une répétition d'objets semblables demeurant dans des relations de contiguïté et succession, « *the mind is determin'd by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light*⁸³ ». C'est la détermination produite par la coutume qui nous fait considérer un objet sous un aspect plus vif, c'est-à-dire d'une manière singulière. Nous voici une fois de plus en présence d'une « manière ».

Causalité et nécessité – un retour en arrière : élan et « manières »

Une lecture exhaustive de la section *De l'idée de connexion nécessaire* fait apparaître qu'il n'est pas seulement question de l'effet de la détermination de l'imagination à passer d'un objet à l'idée de son concomitant, c'est-à-dire la conception intense d'une idée ou croyance, mais de la nature de la détermination elle-même. Ce penchant, qui se confond avec la nécessité, se repère exemplairement dans la causalité, Hume affirmant que la particularité de la causalité se trouve bien dans le jour (« *light* ») sous lequel on apprécie les objets, et non dans les objets en eux-mêmes⁸⁴. Nous pouvons alors soutenir que l'idée de nécessité, qui singularise la connexion causale, nous conduit à des « manières » de l'imagination, quand bien même il s'agirait d'une manière issue d'un transport imaginatif, et non d'une manière provenant d'activités

⁸² THN, p. 155.

⁸³ Ibid., p. 165.

⁸⁴ THN, p. 12.

comparatives de l'imagination, comme dans les occurrences passées à l'exclusion de la croyance.

Nous serions néanmoins aux prises avec des circonstances équivalentes, ou peu s'en faut, du fait⁸⁵ (1) du constat de l'inexistence d'une impression de nécessité qui correspondrait à une idée, (2) de l'appel récurrent de Hume au principe de l'antériorité de l'impression par rapport à l'idée, maxime qui est le noyau même du principe de la copie :

Upon this head I repeat what I have often had occasion to observe, that as we have no idea, that is not deriv'd from a impression, we must find some impression, that gives rise to this idea of necessity, if we assert we have really such an idea⁸⁶.

Outre cela, s'il arrive à la nécessité de provenir d'une « manière », comme on le suppose, son idée comportera aussi un rajout à l'égard de la teneur impressive, comme ce fut le cas des idées d'existence continue, identité, espace et temps.

Un réexamen de la typologie des fictions à la lumière de l'espace et du temps

Après l'inspection de quelques idées qui, à l'instar de celles d'espace et de temps, contreviennent au principe de la copie par les démarches imaginatives qu'elles comportent, et le constat que cette infraction procède de l'addition apportée par ces notions, il est temps d'envisager les fictions et leur enfantement. On a vu que la nature fictionnelle d'une idée ne tenait qu'au désaccord de son contenu avec l'impression censée lui correspondre, cette incompatibilité se traduisant par l'inexistence d'une quelconque impression, les idées d'espace et temps, comme les autres représentations analysées antérieurement, se rangeant dans ce cas.

⁸⁵ Les dissimilitudes viennent de ce que l'on a affaire à une passion de l'imagination et non à une démarche comparative de cette faculté.

⁸⁶ THN, p. 155.

Limitons-nous à l'observation des fictions de l'espace et du temps, idées-leitmotifs de la présente recherche. Il ne suffit pas de constater que leurs idées sont fictives parce qu'elles ne se concilient pas avec le principe de la copie et que les interventions de l'imagination dans leur genèse s'accompagnent d'un rajout impressif, mais d'élucider une question additionnelle qui s'en dégage : en tant que fictions, sous quel jour doit-on considérer ces idées ?

Pour ce faire, il importe de réapprécier le classement des fictions réalisé dans le chapitre

L'imagination :

1. Fictions de l'imagination capricieuse – fictions de type 1
2. Fictions de l'imagination déterminée – fictions de type 2

On n'en sera pas pour sa peine, si l'on retient les points majeurs des analyses précédentes au sujet de la nature de quelques idées, particulièrement celles d'espace et de temps : (1) les manières⁸⁷ qu'elles sous-entendent, c'est-à-dire des activités imaginatives de comparaison, et (2) l'addition par rapport à la complexion impressive. On pourra ensuite tenter de les associer, soit aux fictions de l'imagination capricieuse, soit aux chimères de l'imagination déterminée. Avant cela, réexaminons premièrement les fabulations de l'imagination capricieuse. Leur considération dans le premier chapitre nous a appris qu'elles reposaient sur la liberté aveugle de l'imagination de mélanger les idées à son gré — sans aucun égard pour la disposition originelle de l'expérience —, et qu'elles ne s'accompagnaient pas d'assentiment, en exceptant les cas de folie ou d'excès provoqués par la poésie.

Les fictions du type 2 nous confrontaient à des représentations qui émanaient de l'imagination déterminée. Elles se produisaient quand la faculté était sous l'emprise des principes associatifs de ressemblance, causalité et contiguïté, la faisant glisser d'une perception

⁸⁷ Mettant à part la conception intense d'une idée par l'imagination dans la croyance et son élan à passer d'une impression à une idée dans la constitution de l'idée de connexion nécessaire, même si elles se distinguent bien en tant que « manières ».

à une autre en se passant de réflexion ou raisonnement. Partant, les fictions du type 2 sont les répercussions d'une imagination soumise à l'action de principes relevant de la spontanéité de l'instinct. Nous avons alors affaire à des constatations erronées sur la réalité, ainsi qu'à de nombreux pièges, l'imagination soit perpétuant un enchaînement causal impossible, soit ajoutant des relations nouvelles à partir de relations préexistantes, soit postulant des conjonctions locales entre des perceptions et objets, comme dans les fictions d'âme et d'une nécessité qui résiderait dans les objets. Contrairement aux fictions du type 1, elles s'accompagnaient de conviction.

Enfin, ce qui marquait le plus les fictions du type 1 et 2 était le fait qu'elles se configuraient sous le joug de caprices de l'imagination. Si l'on conjugue les conclusions des analyses antérieures sur la nature des idées d'identité, existence continue et espace et temps à cette description des fictions du type 1 et 2, tout porte à croire qu'il en va autrement pour la nature fictionnelle de l'espace et du temps, puisqu'il a été démontré que des actions comparatives, incompatibles avec des motions instinctives, participent décisivement à la conformation de ces deux idées, et que c'est exactement de ces motions-manières de l'imagination comparative qu'un rajout découle. On aboutit alors à un fait nouveau, dans la mesure où, lors de la constitution d'une typologie des fictions, au premier chapitre, on a prétendu que celles-ci ne provenaient que d'opérations des imaginations capricieuse et déterminée, alors que l'analyse des « manières » nous a fait intégrer les idées d'espace et de temps à des opérations de l'imagination comparative, mieux, à des mouvements de cette forme d'imagination concernée par la confrontation d'idées. Pour répondre donc à la question du genre de fictions auquel correspondent l'espace et le temps, il devient manifeste que ces deux idées doivent être expliquées à partir d'activités de recension, et que l'on se trouve face à un genre de chimères

non répertorié jusqu'à présent, celui des fictions de l'imagination comparative, *i.e.* des fictions de type 3⁸⁸.

Une réappréciation du temps comme succession : rétention et distinction entre passé et présent

Quittons les fictions, tout en demeurant sur le thème de l'espace, du temps et de la représentabilité par l'idée. Examinons à présent en détail l'idée de temps, vu que la présente recherche s'est plutôt limitée à la notion d'espace. Une question survient alors tôt ou tard. Lorsque Hume tient le temps pour l'impression d'une succession de perceptions, son refus que le passé, à l'intérieur de cette succession, puisse être un objet de la mémoire et soit susceptible d'être distingué d'un présent, est à prendre pour argent comptant⁸⁹. Il ne s'agit pas ici de la reconstruction *a posteriori* d'une succession par une « conscience » ou un « esprit », cette succession-impression temporelle, comme toute impression, ne pouvant être l'objet d'activités de conscience, mais seulement d'un pur sentir. Sur ce point, la définition humienne d'impression est catégorique⁹⁰ : le ressentir qui la singularise exclut tant la notion de rétention que celle d'une distinction entre perceptions, c'est-à-dire la conscience d'une dissemblance entre représentations de la mémoire et impressions des sens. L'impression complexe de temps est à compter en effet au rang d'un *feeling* singulier, comme l'anéantissement apparent de la

⁸⁸ À l'exclusion des produits des activités comparatives de cette même faculté dans les raisonnements démonstratifs. Lors de l'analyse de la démonstration dans le premier chapitre, on a constaté que le philosophe exempte les raisonnements logicomathématiques de la fabrication de chimères.

⁸⁹ Sur ce sujet, la présente enquête doit beaucoup à l'excellent article « *Empiricism, time-awareness, and Hume's manners* » d'Adrian Bardon. L'auteur y fait des apports non négligeables sur les effets de la supposée nature impressive du temps. L'impossibilité d'accéder à des parties distinctes dans une impression-succession de temps, c'est-à-dire d'avoir accès à des moments indépendants qui se précèderaient et se succèderaient en elle, en est le plus remarquable (Bardon, A., « *Empiricism, time awareness, and Hume's manners of disposition* » in *The Journal of Scottish Philosophy*, 5(1): 47-63, 2007).

⁹⁰ THN, p. 275, 415.

vision ou du toucher par l'effet d'une lumière ou d'une brûlure violentes, quoique Hume définisse le temps comme une idée qui découle d'une impression qui possède une durée.

Des problèmes corrélatifs se profilent : est-il possible, dans une succession temporelle, de faire état d'un passé comme rétention par la mémoire, plutôt que de l'engloutir dans le sentir irréprésentable de l'impression ? Si on l'admet, ce passé n'impliquerait-il pas une différenciation avec un présent impressif ? Par extension, est-on forcé de prendre les parties d'une succession temporelle, dont notre idée de temps dérive entièrement, sur un même pied, en affirmant que ces parcelles contribuent d'une manière égale à la formation de la notion d'une série, comme s'il était exclu de pouvoir distinguer, dans une succession temporelle, les perceptions de la mémoire des impressions présentes, comme cela paraît être le cas avec l'impression d'une succession de notes, par exemple ?

Succession temporelle et d'autres séquences : une conception élargie de la succession

Pour élucider ces points, il est nécessaire de réévaluer l'exemple standard de la succession, *i.e.* les cinq notes jouées sur un instrument, proposé par le philosophe dans le but de définir le temps. Hume soutient que l'impression et l'idée de temps naissent exclusivement de la manière dont les impressions se présentent à l'esprit, c'est-à-dire en succession, et que l'expérience de succession n'est donc que la copie (ou idée) *ipso facto* d'une impression correspondante. Néanmoins, lorsque Hume fait référence, en d'autres lieux, au concept de succession, il se rapporte à la notion d'un conglomerat de phénomènes occupant des moments distincts, c'est-à-dire à des perceptions indépendantes nous renvoyant aux notions d'avant et d'après, les perceptions d'évènements se présentant dans un enchaînement, en conformité avec la définition

de succession présentée à plusieurs reprises dans le *Traité*⁹¹. Pour attester ces phénomènes, laissons en suspens la succession temporelle des notes et revenons sur la notion de série dans un autre cadre, celui de la production de l'identité personnelle.

La succession dans la production de l'identité

Pour mettre l'accent sur le rôle majeur de la mémoire dans la constitution de l'identité, Hume s'en rapporte aux relations de ressemblance et causalité. Quel est le rapport entre mémoire et ressemblance ? Conformément à la définition de la mémoire dans la troisième section du *Traité*, le philosophe prétend que, nonobstant les variations de nature des perceptions dans une série d'évènements, c'est la mémoire qui, par la rétention significative de l'intensité des impressions passées, fait établir une relation de ressemblance entre les membres d'une suite, vu qu'une image est toujours censée ressembler à son objet⁹².

Par conséquent, la mémoire, en conservant plus ou moins la vivacité d'« ex-impressions », contribue à créer une correspondance à l'intérieur d'une succession. Ici, Hume établit un rapport nécessaire entre : (1) la rétention, par laquelle un « passé impressif » se configure en objet de la mémoire et (2) l'attribution d'une relation de ressemblance parmi les éléments variés d'une succession, conjointement à la sensation que cette série s'assimile à un objet unique.

Toujours sur le terrain de la construction de l'identité par la mémoire, considérons le lien entre mémoire et causalité. À en croire la définition humienne de l'esprit comme succession de différentes perceptions, liées par le rapport de cause à effet, la considération du passé à titre de ligne de visée de la mémoire se profile de plus en plus clairement :

The true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and

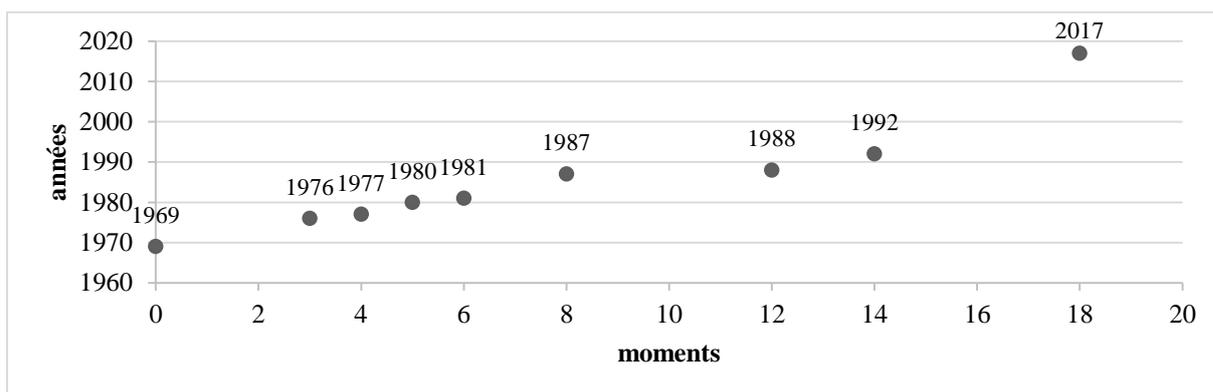
⁹¹ THN, p. 160-161; 254; 277; 429.

⁹² Ibid., p. 260.

*mutually produce, destroy, influence, and modify each other. Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions. One thought changes another, and draws after it a third, by which it is expell'd in its turn*⁹³.

Pour mieux cerner le thème, recourons au schéma suivant :

G1. Construction de l'identité – mémoire et causalité



Soit les extrémités de la séquence numérique, 0 et 18, respectivement la naissance et le présent d'un quadragénaire se livrant à un bilan de son existence. Malgré la nature différenciée de cette succession causale, comprenant des dissemblances tant dans la nature des événements que dans le genre des actions, celles-ci étant les produits de dispositions de caractère variées, cette suite est ce qui lui permet de s'attribuer une identité : la douleur causée par une entorse, à la suite d'une chute, la peur d'une piqûre, et le bien-être occasionné par les caresses de sa mère dans la petite enfance (points 1 à 3), ne sont que les effets d'une cause, qui est l'instant zéro ou le commencement de sa vie.

En revanche, l'enseignement primaire (moments 4 et 5) est la condition des cours qu'il poursuivra au lycée (intervalles 6 à 8). De même, il se peut que l'échec d'un flirt, par excès de désinvolture, à l'instant 8, commande la circonspection et retenue lorsqu'il fait la cour à une femme à l'occasion 12. Inversement, l'instant 14, la remise de son diplôme, n'est que la suite de son admission à la faculté, au moment 12. L'instant 14 est quant à lui la cause de son activité

⁹³ THN, p. 261.

présente d'enseignant, symbolisée par l'instant 18. Toutefois, la considération même de cet ensemble d'éléments (événements, actions et dispositions de caractère se déployant dans une séquence causale) va de pair avec la visée de ce que l'on appelle le « passé ».

Succession, identité et l'éruption d'un passé-présent

Ce sont les matériaux de la mémoire qui permettent à un « passé impressif » de prendre forme en tant qu'assortiment de représentations à mi-chemin entre la vigueur de l'impression et la fadeur de l'idée, et c'est ainsi que la mémoire marque son champ à l'intérieur de cette succession causale en G1, en faisant du passé sa « fin ». Il y a plus : cette prise en compte du révolu présuppose la factualité d'un présent impressif, d'un *maintenant* qui se singularise par son contraste avec l'écoulé. Ainsi, c'est à l'instant 18 que le présent « se forme », les intervalles restants n'appartenant qu'à une saisie par la mémoire.

Afin de saisir le surgissement de ce présent, on doit premièrement avoir à l'esprit un phénomène capital : la mémoire n'a pas la moindre flexibilité. Dès lors, l'inflexibilité « hiératique » de cette faculté dans la rétention de l'ordre et de la position des impressions passées dérive d'une invariabilité de la mémoire elle-même. Sous cet aspect, il n'est pas excessif de dire qu'elle n'aspire à rien, ni à indicibilité intense de l'impression, ni à la représentabilité flétrie de l'idée par l'imagination. Si tant est que la mémoire tende à quelque chose, ce ne serait qu'à la perpétuation de sa nature figée de reproductrice exemplaire du contenu impressif. Nous avons amplement eu l'occasion de constater que la fixité de la mémoire s'opposait à la flexibilité de l'imagination.

La nature de l'impression étant tout aussi invariable, il n'appartient qu'à l'imagination et à sa plasticité de se déplacer, enfantant aussi bien le passé que le présent par la mise en opposition, à travers des actes de comparaison, des contenus imagés de la mémoire et des

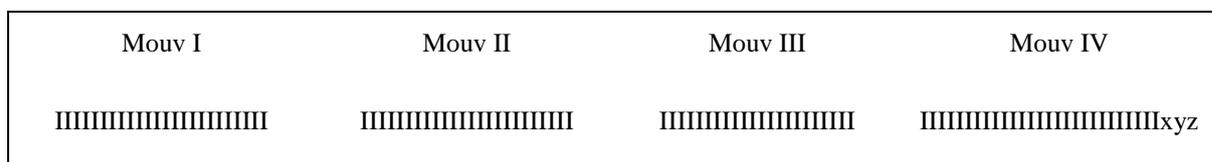
impressions des sens à l'intérieur d'une succession causale. Partant, bien que dans le cas d'une succession causale, comme celle représentant la vie du quadragénaire, l'on soit bien en présence d'un passé objet de la mémoire, la conscience de ce passé est néanmoins tributaire de la conscience d'un présent, ainsi que celle d'un « *gap* » entre les deux, qui nous les fait réputer irréconciliables, les manœuvres de confrontation de l'imagination comparative accusant donc ce qui est du ressort de la mémoire et ce qui est du domaine de l'impression.

Retour aux notions de temps et succession : le renouvellement des oppositions entre passé et présent

Ces conclusions en main, revenons à la succession temporelle que Hume nous présente dans le *Traité*. Peut-on considérer cette suite, à savoir une série de cinq notes jouées sur une flûte, dans le cadre de succession plus « général » qui se déploie dans la section *De l'identité personnelle* ? En d'autres termes, est-il concevable d'accommoder cette définition standard de temps avec le déploiement d'évènements en succession dans le cas des souvenirs gardés en mémoire par un individu ?

Pour tenter d'élucider cette question, remplaçons la succession de notes en cinq moments par une séquence bien plus imposante. Une fois de plus, recourons à un graphique :

G2. Symphonie N° 9 OP. 125



Soit la ligne droite esquissée ci-dessus le début et la fin de la Neuvième Symphonie de Beethoven, et les divisions ses mouvements respectifs. Soit les points qui forment l'extension de chaque mouvement des notes appartenant à chacun d'eux, et les points X, Y et Z des évènements particuliers qui se tiennent au quatrième mouvement.

Faisons à présent comme si chaque note des quatre mouvements, et les trois évènements du quatrième, étaient en rapport de parfaite conformité avec chaque circonstance de la vie du quadragénaire envisagée au schéma G1. Sans doute objectera-t-on qu'en G2, il s'agit de l'expérience singulière d'une disposition d'impressions en succession, à savoir l'impression unique⁹⁴ d'une composition de perceptions dont chaque composant n'est pas susceptible d'être pris hors du contexte de cette impression de temps pour être assimilé, rapproché, distingué ou différencié par comparaison avec tout autre élément. Qu'en est-il alors ? Cela montre que, au dire de Hume, chaque composant-perception minimal de cette impression complexe de la symphonie existe effectivement, en suivant sa thèse affirmant que l'existence n'appartient qu'à l'unité⁹⁵, mais que le ressentir lui-même n'appartient qu'à l'ensemble de l'impression, à l'impression « toute entière⁹⁶ », la confrontation entre passé et présent à l'intérieur d'un *feeling* au moyen de mouvements de l'imagination comparative, comme c'était le cas en G1, étant cette fois impossible.

Il n'est pas non plus question en G2 de la dextérité cognitive d'un moi permanent dans le décèlement des relations d'antériorité, postériorité, opposition, causalité, identité ou autres qui pourraient être établies parmi cette suite, habileté qu'un lecteur imprudent pourrait présupposer sous le système de perceptions liées causalement dans le cadre de la production de l'identité en G1. En tout état de cause, les difficultés persistent dans l'instauration d'un parallélisme entre les graphiques G1 et G2.

Ces difficultés paraissent toutefois se dissiper si l'on se concentre sur la réitération par Hume de l'autonomie des parties qui constituent le temps, lors de la considération du faible

⁹⁴ THN, p. 36.

⁹⁵ THN, p. 30.

⁹⁶ Ibid.. p. 36.

impact qu'un éloignement dans le temps a sur la vivacité des idées et des passions, dans la section *De la contiguïté et distance dans l'espace et le temps* :

Space or extension consists of a number of co-existent parts dispos'd in a certain order, and capable of being at once present to the sight or feeling. On the contrary, time or succession, th'it consists likewise of parts, never presents to us more than one at once; no is it possible for any two of them ever to be co-existent. These qualities of the objects have a suitable effect on the imagination. The parts of extension being susceptible of a union to the senses, acquire an union in the fancy; and as the appearance of one part excludes not another, the transition or passage of the thought thro' the contiguous parts is by that means render'd more smooth and easy. On the other hand, the incompatibility of the parts of time in their real existence separates them in the imagination, and makes it more difficult for that faculty to trace any long succession or series of events. Every part must appear single and alone, nor can regularly have entrance into the fancy without banishing what is suppos'd to have been immediately precedent⁹⁷.

Dans ce cas, ce n'est pas tant l'indépendance des parties qui importe que ses effets. La souveraineté et l'impossibilité pour les moments d'exister ensemble ne font qu'un, occasionnant un tour de force imaginaire : la faculté se donne beaucoup de peine à suivre la trace d'une longue séquence d'évènements, dans la mesure où elle est tenue de considérer constamment chaque instant comme quelque chose de singulier. Outre cela, le phénomène implique un évènement crucial, déjà examiné : la confrontation entre ces moments indépendants, celle-ci devant être attribuée à la capacité qu'a l'imagination d'établir des relations entre eux, comme celles d'antériorité et postériorité, d'un avant et d'un après par exemple.

Ainsi, la doctrine de l'autonomie des instants, dans la section *De la contiguïté et distance dans l'espace et le temps*, nous permet plus que jamais de plaider pour la possibilité de leur rapprochement, lequel renferme la conscience d'un passé tributaire de la conception d'un présent, et la conscience d'un écart entre les deux qui nous les fait considérer comme des réalités antinomiques. En outre, on peut enfin résoudre la question de la possibilité d'analyser l'enchaînement de notes-perceptions dans un cadre plus large de succession, à savoir une série

⁹⁷ THN, p. 429-430.

de perceptions-événements liés causalement — le schéma G1. Reprenons donc la comparaison entre les schémas G1 et G2, entre les événements et les notes.

On sait que c'est par une succession causale d'événements, en G1, que l'on conçoit l'idée de l'unité ou la « persistance d'un moi ». À ce sujet, il importe de conserver ce qui a été dit sur l'indépendance des parties minimales du temps : bien que le commencement de la vie, l'instant 0, produise les situations typiques de la petite enfance, à savoir les moments 2 et 3, il faut tenir en compte l'unicité des chiffres qui les constituent. Certes, les circonstances 0, 1, 2 et 3, selon Hume, se produisent, se détruisent et s'influencent, mais en fin de compte, c'est leur autonomie qui permet à l'imagination de les apprécier. Il en va de toute la série : c'est par la considération de la souveraineté de chaque intervalle constituant l'âge qui succède à l'enfance et précède l'âge adulte, c'est-à-dire les chiffres situés entre 6 et 12, que le quadragénaire pourra contempler séparément la collection des modifications physiologiques et psychiques qui a formé son adolescence, et ainsi de suite.

Pour la série G2, Hume a beau nous apprendre que cinq notes jouées sur une flûte nous donnent l'impression et l'idée individuelle de temps⁹⁸, et qu'il est impossible de distinguer, par ce raisonnement, parmi leurs parties, celles qui appartiennent à la mémoire à titre de perceptions passées et celles qui se confondent avec des impressions présentes, on ne peut s'empêcher de considérer la longue série de notes de la Neuvième Symphonie de Beethoven, en G2, dans le cadre de l'enchaînement de moments exposé en G1. Supposons en effet qu'un orchestre joue au Royal Albert Hall de Londres la Neuvième Symphonie de Beethoven sans interruption et qu'un auditeur, à la mémoire prodigieuse, soit capable de retenir, au terme des quatre-vingts minutes de son exécution, chacune des notes ou chacun des instants que ses quatre mouvements comportent. Imaginons qui plus est que l'auditeur ne soit pas le moins du monde versé en

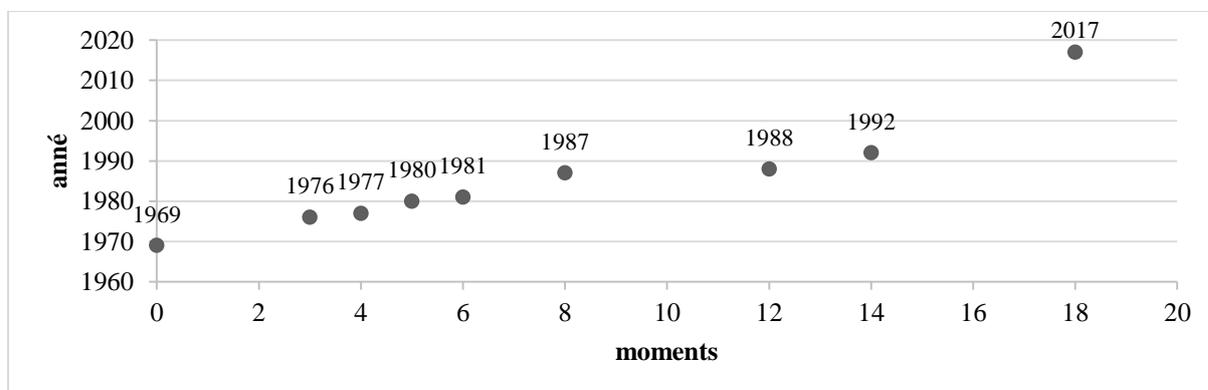
⁹⁸ THN, p. 36.

musique, étant incapable de la comparer avec la Cinquième Symphonie (dite *du Destin*), l'*Héroïque* (N° 3), la *Pastorale* (N° 6) ou avec la Quarantième de Mozart.

Malgré cela, il ne serait en rien extravagant de présumer que notre auditeur pût attribuer des rapports d'antériorité et postériorité entre les notes *si* et *mi* dans le deuxième mouvement de la symphonie, qu'il accusât un petit hiatus entre l'intervention du chœur et celle des cordes à la fin du quatrième mouvement ou qu'il eût la possibilité d'établir une relation triple de causalité entre l'action du chœur, la production de la lacune et l'intervention des cordes dans ce même mouvement, dans laquelle l'activité du chœur, la formation de la lacune et l'action des cordes se différencieraient en qualité d'instant d'un passé plus ou moins reculé par rapport à un présent. Encore une fois, il est important de mettre l'accent sur la singularité de l'audition, puisque l'on avance que les relations instituées par l'auditeur, soit entre les notes-perceptions, soit entre les perceptions du chœur, du hiatus et des cordes se passent de confrontations avec d'autres séquences temporelles, comme c'est le cas dans la section *Des autres qualités de nos idées d'espace et temps*, où Hume décrit la production de l'idée abstraite de temps par contraste avec d'autres séries.

Observons à présent les schémas G1 et G2, cette fois ensemble :

G1. Construction de l'identité – mémoire et causalité



G2. Symphonie N° 9 OP. 125

| Mouv I | Mouv II | Mouv III | Mouv IV |
|--------|---------|----------|---------|
| | | | xyz |

Hormis les différences qualitatives entre ce que les chiffres, les points et les signes représentent en G1 et en G2, en quoi ces schémas se différencieraient-ils ? Premièrement, chaque diagramme vise une série ou séquence unique. Deuxièmement, on a beau inverser les contenus des chiffres et des points, changer leur ordre, on ne débouche que sur un ensemble de termes successifs (notes, objets, évènements) occupant des moments voisins, mais gardant une totale indépendance. Troisièmement, les deux graphiques font état de rétentions par la mémoire, c'est-à-dire ont pour objet des *feelings* « périmés », la conservation permettant à l'auditeur et au quadragénaire d'« éprouver » des ex-sensations en qualité de représentations. Quatrièmement, des interventions de l'imagination comparative se produisent tant en G1 qu'en G2, à cause de l'instauration de rapports d'antériorité, postériorité, causalité et opposition entre les perceptions, la notion même de sauvegarde des impressions dépendant de ces rapprochements entre moments distincts.

Ainsi, ce dernier facteur de ressemblance entre G1 et G2, à savoir l'instauration de rapports multiples entre les parties d'une succession par l'imagination de l'auditeur et du quadragénaire, nous permet de résoudre les questions précédemment soulevées. Est-on en mesure, dans une succession temporelle, de tenir compte d'un passé en qualité de rétention par la mémoire sans l'engloutir dans le sentir de l'impression ? Ce passé n'implique-t-il pas une opposition avec un présent ? Doit-on juger que les parties d'une succession temporelle, dont notre idée de temps entièrement dérive, sont du même acabit ?

On sait que celui qui est confronté à des perceptions en succession est mis en présence d'éléments censés se trouver en rapport, encore qu'ils soient entièrement indépendants les uns

des autres. Partant, comment une succession de perceptions, telles que les cinq notes jouées sur une flûte ou la Neuvième Symphonie, pourrait-elle faire l'objet d'un ressentir impressif, ressentir qui, par sa nature même, exclut toute activité de relation ou comparaison ? Inversement, comment cette impression d'une succession qui se prolonge pourrait-elle comporter des rapports ou connexions en antagonisme avec la théorie d'une correspondance de A à Z entre une impression et une idée de succession ?

Ceci considéré, force est de constater qu'en adoptant le principe de la copie pour étudier l'origine de l'idée de temps, on risque de tomber sur des incompatibilités, à moins que la notion humienne de succession entre des perceptions qui s'influencent et se modifient, ébauchée en G1, ne s'applique à la succession temporelle de notes-perceptions représentée en G2, et, par extension, à la série modique de notes sur une flûte dans le *Traité*. Il faut qu'une conservation par la mémoire, ainsi qu'une confrontation entre des perceptions, puissent avoir lieu autant en G1 qu'en G2⁹⁹ pour établir en définitive la nature non impressive du temps.

Plutôt que de s'en rapporter à l'impression ou à la conscience d'un moi pour expliquer l'espace et le temps, la présente enquête a misé sur l'imagination et sa plasticité. Partant, ce n'est qu'en imputant la configuration de l'espace et du temps à l'imagination que l'on peut résoudre un problème central : comment parler d'une impression de temps sans avoir recours à une fixation par la mémoire ou à un établissement de confrontations entre des perceptions successives par l'entremise de l'imagination comparative ?

⁹⁹ Avant de quitter définitivement cette matière, faisons le point sur une question récurrente, en écartant les faux problèmes. Lorsque l'on parle d'activités de recensement de l'imagination, ici ou ailleurs, on ne se rapporte pas à l'activité d'un moi constant et identique à lui-même, qui percevrait une impression, puis une deuxième, une troisième et les comparerait ensuite, quand bien même cette « toile de fond » semblerait s'imposer subrepticement dans la philosophie de Hume. Le fait d'accorder la production de l'espace et du temps à l'imagination, comme on le fait, n'implique aucune référence à un moi substance. En outre, la démarche présente n'a nullement pour objet la théorie de la représentation suivante : les idées, soit de l'imagination, soit de l'intellect, sont les matériaux d'un moi-substance qui posséderait une connaissance de sa propre activité psychique. Ce serait par l'application de sa capacité cognitive que cette conscience décèlerait une « *manner* » de disposition de points ou moments, à savoir l'espace et le temps. On ne partage nullement ce point de vue, pas plus que l'on n'adhère à la théorie de Hume qui prône l'existence d'impressions d'espace et de temps.

Quand bien même on aurait considéré tout cela, une question non négligeable se présente encore : si notre conception d'espace et de temps est bel et bien tributaire des mouvements de l'imagination, pourquoi Hume est-il aussi prompt à assigner spatialité et temporalité aux impressions ? Pour régler le problème, appelons-en à l'analyse de la croyance dans le *Traité*.

À en croire la section *De l'effet d'autres relations et d'autres habitudes*, lorsqu'il s'agit d'inférer la grandeur ou la petitesse d'un objet, mieux, d'attribuer extension ou spatialité à une image, on se fie à deux perspectives possibles, celle des sens ou celle de l'imagination :

Tis universally allow'd by the writers on optics, that the eye at all times sees an equal number of physical points, and that a man on the top of a mountain has no larger an image presented to his senses, than when he is coop'd up in the narrowest court or chamber. 'Tis only by experience that he infers the greatness of the objet from some peculiar qualities of the image; and this inference of the judgement he confounds with sensation, as is common on other occasions¹⁰⁰.

Ainsi, en défendant la spatialité et la temporalité des impressions, Hume prendrait à son insu le point de vue de l'imagination, non celui des sens. En d'autres termes, le philosophe tiendrait une inférence du jugement pour une sensation. Hume lui-même rend raison de ce phénomène lorsqu'il parle de la correction des apparences des sens par l'entendement (ou imagination comparative). Tout au long de la vie, nous apprenons à adapter les circonstances ou particularités de chaque expérience passée à celles de l'expérience présente relativement aux qualités d'un objet déterminé (une tour, un phare, une montagne), en vue de « standardiser » notre expérience future. Par conséquent, l'entendement nous fait imaginer qu'un phare ou une montagne se trouvant à trente pieds de nous dans une expérience présente, paraisse à notre vue aussi grands qu'un phare ou une montagne de mêmes dimensions qui se trouvait à cinq pieds dans une expérience passée¹⁰¹. Dès lors que ces comparaisons de l'imagination deviennent

¹⁰⁰ THN, p. 112.

¹⁰¹ Ibid., p. 632.

habituelles, l'esprit finit par se passer de l'estimation et de la comparaison, prenant une inférence de l'entendement pour une impression.

Hume et le déni inconscient de la spatiotemporalité des impressions : un retour à l'entrée en scène du temps

Outre l'impossibilité de capter l'espace ou le temps, soit dans l'impression, soit dans l'idée, quiconque soutient la doctrine de la spatiotemporalité des impressions complexes se heurte à des embarras relatifs à l'ordre et à l'exposition des thèmes dans le *Traité*. La section *Des autres qualités de nos idées d'espace et de temps* s'ouvrait par l'évocation de la précédence causale des impressions par rapport aux idées, dans le but de jeter une lumière sur la nature des idées d'espace et de temps. Hume interroge alors son lecteur au sujet de l'extension et son idée, en recherchant son impression correspondante. Après avoir affirmé que les passions sont incapables de nous communiquer quelque chose comme l'extension, le philosophe semble trancher l'affaire en suggérant que la simple vue d'une table suffit à nous livrer l'idée d'espace¹⁰². Une brève récapitulation de la procédure d'engendrement des idées générales par l'imagination fait suite à la mention de la table en question, distinguée dorénavant comme une impression de points colorés, disposés d'une certaine manière¹⁰³. Hume nous confie aussitôt sa définition du temps :

The idea of time, being deriv'd from the succession of our perceptions of every kind, ideas as well as impressions, and impressions of reflection as well as of sensation, will afford us an instance of an abstract idea, which comprehends a still greater variety than that of space, and yet is represented in the fancy by some particular individual idea of a determinate quantity and quality [...] As it's from the disposition of visible and tangibles objects we receive the idea of space, so from succession of ideas and impressions we form

¹⁰² THN, p. 34.

¹⁰³ Ibid., p. 34.

*the idea of time, no is it possible for time alone ever to make its appearance, or be taken notice of by the mind*¹⁰⁴.

La difficulté vient de ce que la mention initiale au temps citée ici paraît se produire dans un contexte de fusion : elle s'entremêlerait à la description de la production de l'idée abstraite de temps, en suggérant que temps et abstraction ne feraient qu'un¹⁰⁵. La phrase semble claire : notre idée de temps, dérivée de l'impression d'une suite de perceptions, toutes espèces confondues, est capable de nous procurer (« *afford* ») un exemple (« *instance* ») d'idée abstraite. Soit on accueille subrepticement le terme abstrait (« *abstract* ») comme rendant raison de la temporalité, malgré Hume, soit on en conclut que l'idée de temps, comme celle d'espace, est dérivée d'une impression correspondante.

Il suffit d'un coup d'œil au paragraphe précédent pour s'apercevoir que l'intégralité de son contenu a pour objet l'enfantement de l'idée abstraite d'espace et que, dans le fragment évoqué plus haut, Hume ne fait que prolonger ses remarques sur l'abstraction, cette fois-ci au sujet du temps. Toutefois, le rejet consommé du philosophe à propos de la représentabilité par l'impression¹⁰⁶ nous impose, bon gré mal gré, la circonspection. Si la totalité des impressions se particularise par l'originalité de son existence, si le naturel de la faim, de la soif, de la colère ou des impressions de celui qui fait un malaise ou tremble en se penchant sur un précipice est de ne pouvoir « s'expliquer » que dans l'ineffabilité d'un sentir, d'un vécu qui va de soi, il serait curieux de vouloir le déceler soit dans l'impression de points colorés, disposés d'une manière

¹⁰⁴ Ibid., p. 34-35.

¹⁰⁵ Cela est plausible, quoiqu'il soit prudent de réaffirmer que Hume se réfère à des idées particulières de succession, d'une quantité ou qualité déterminées, à partir desquelles il serait possible de construire l'idée abstraite ou générale de temps. Quoi qu'il en soit, comme se fait-il que la perception particulière d'une succession, *i.e.* cinq notes jouées sur une flûte, s'entremêle au temps, si le temps, au dire de Hume « *arises altogether from the manner, in which impressions appear to the mind* » ? (THN, p. 36). Comment concilier l'impossibilité pour l'esprit de trouver en lui-même une sixième impression correspondant au temps, par réflexion, avec la thèse qui soutient que dans les cinq notes jouées sur une flûte, l'impression de temps dérive de la manière particulière d'apparaître de quelques impressions, presque à l'instar de la disposition de points qui composent l'espace, si l'on a vu par l'examen de la nature de l'impression que le terme « manière » semble incompatible avec l'univers de l'impression ?

¹⁰⁶ Ibid., p. 2; 399; 415; 438; 458.

particulière, qui forment un lit, un canapé ou un placard, soit dans une manière pour les impressions de se présenter à l'esprit en succession, comme c'est le cas de deux, trois ou quatre notes jouées au violon. Comme on l'a remarqué, en effet, il n'y a aucun trait de primitivité d'ordre impressif dans les substantifs *arrangement*, *disposition* ou *manière*, ceux-ci semblent faire office d'énoncés performatifs qui trahiraient plutôt des démarches d'analyse, recension, rapprochement ou comparaison, activités qui ne s'accomplissent que dans le champ des représentations, mieux, dans la sphère de l'imagination et de ses idées¹⁰⁷.

¹⁰⁷ THN, p. 8-10.

Chapitre VI

Éloquence et propédeutique

Première partie

La nature de la propédeutique

Il est largement admis que la propédeutique, abstraction faite de sa destination, se rapporte à n'importe quel savoir servant de base à des enseignements futurs. Ce qui caractérise la propédeutique est donc sa nature préparatoire. La valeur propédeutique d'une discipline tient à sa capacité à favoriser, par exemple, l'instruction d'un collégien, cadet ou aspirant, à l'apprentissage d'un savoir ultérieur. Certes, cette définition comprend une disposition hiérarchique de la connaissance, le savoir censé succéder à la connaissance propédeutique possédant une nature plus large et complexe.

Science, éloquence et propédeutique

Préconiser l'éloquence comme propédeutique à la science humaine, c'est supposer que la première est une discipline introductive ou préliminaire à la seconde. De surcroît, reconnaître le caractère propédeutique de l'éloquence signifie admettre que science et verve se correspondent dans l'approche d'un ou plusieurs contenus déterminés. Cela implique néanmoins de garder présent à l'esprit l'examen de l'éloquence et celui de la conception humaine de science menés aux chapitres précédents, ainsi que leurs aboutissements.

On a constaté que la double restructuration spatiotemporelle par l'éloquent était la clef de voûte d'un mécanisme de promotion du plaisir : l'affranchissement du public envers l'inexorabilité de l'espace et du temps lui procurant une délectation particulière, qui nous a mis sur les traces de variations d'intensité au niveau de l'imagination, d'un amusement singulier qui s'accommode aux seuls besoins de l'imagination, celle-ci demandant que l'impression s'incurve à la nature de ses représentations imagées, aussi longtemps du moins que se maintient la captation par la parole.

En outre, l'analyse de ce plaisir dérivé d'un double réaménagement spatiotemporel temporaire nous a permis de constater l'insubordination imaginative à ce qui lui apparaît comme extrinsèque, en l'occurrence l'espace et le temps, de même que la décomposition de la croyance au deuxième chapitre nous a donné les moyens de comprendre l'insoumission de la faculté à l'impression, cet « esprit de fronde » imaginatif nous orientant vers la notion de l'autonomie. Bref, l'éloquence s'est révélé une procédure initiale d'autoréconnaissance au chapitre III, dans la mesure où l'esprit peut s'apercevoir de sa capacité à suggérer une configuration spatiotemporelle inhabituelle, diverse de celle qui se dessine dans la configuration du quotidien.

L'examen de la science de l'homme, quant à lui, nous a montré que cette science prend l'imagination pour objet principal, se singularisant parmi les conceptions modernes de la science. Ce n'est que par une attention redoublée à l'imagination, et non à la mémoire, la raison ou l'intellect, que la science humaine nous a appris que l'imagination obéit à un principe de plaisir, tout autant que l'imagination, par elle-même, est capable de constituer un principe de réalité (*mind*, esprit) à partir d'un faisceau de perceptions.

De plus, la science de la nature humaine a révélé que nous nous obstinons à conférer l'objectivité à des entités qui ne peuvent exister en aucun cas sans les mouvements de

l'imagination, comme lorsqu'éloquent et public s'amuse de leur double transfiguration spatiotemporelle envoûtante, tout en laissant un monde et un moi intacts. La science humaine, en contrepartie, déjoue l'aliénation imaginative qui persiste dans la verve au sujet de l'existence objective du moi et du monde. C'est pourquoi cette science de la nature humaine ne s'en montre pas moins une discipline d'autoreconnaissance de l'esprit, bien qu'à un autre niveau.

La nature de l'éloquence et de la science se configurant de la sorte, on peut avancer que la double manipulation spatiotemporelle par la première est le préambule à un degré supérieur d'émancipation de l'imagination (esprit), d'autant que l'examen de la science de l'homme nous a donné à voir que c'est par celle-ci que l'esprit (en tant que produit de l'imagination) saisit son pouvoir de produire des entités comme la substance, le monde, l'âme et les objets, faisant ainsi obstacle à la disposition irrésistible de l'imagination à doter ces existences d'objectivité.

Cela ne suffit pas. Afin de mieux comprendre la teneur propédeutique de l'éloquence, il convient d'insister sur sa nature, tout comme sur la constitution de la science de l'homme. Il importe en outre de définir la nature de leur rapport. De cette façon, on échappera au risque de confusion, étant en mesure d'opérer des distinctions et d'établir des limites, c'est-à-dire de déterminer ce que l'éloquence est ou n'est pas.

À cette fin, étudions en profondeur la section I de l'*Enquête sur l'entendement humain*, consacrée aux deux façons d'aborder la science de la nature humaine, à laquelle nous nous étions reportés au chapitre IV, plus précisément au sous-chapitre *Science, exactitude et délassement*. Nous analyserons cependant ladite section sous une perspective diverse.

Un simple coup d'œil au premier paragraphe de la section *Des différentes espèces de philosophie* suffit à révéler un projet d'instruction de l'humanité par la science. À cette fin, le philosophe-scientifique est censé aborder la science sous deux perspectives distinctes : l'une qui conçoit l'homme comme un être actif, pratique, et l'autre qui le tient pour une créature

essentiellement raisonnable, taillée pour la théorie et l'abstraction¹. Or si le philosophe veut cultiver des hommes de commerce et d'action, qui constituent d'ailleurs la plus grande part de l'humanité, il doit proposer une philosophie accessible. Inversement, s'il est question de la formation de théoriciens, *i.e.* d'individus ayant un penchant à l'hermétique, il doit s'appuyer sur un savoir abstrus.

La première démarche se justifie par le fait que les hommes pratiques, d'affaires, au dire de Hume, sont poussés dans leurs actions par le sentiment et le goût. De tels individus poursuivent un certain nombre d'objets et en évitent d'autres. Étant donné que c'est la vertu qui, de tous les biens poursuivis, est tenue pour le plus précieux, les philosophes populaires « *paint her in the most amiable colours, borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in a easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination*² ».

Quant à la deuxième procédure, elle est légitimée dans la mesure où la nature humaine y est considérée sous le prisme de l'abstraction : l'homme est un être rationnel plutôt qu'actif et entreprenant. La nature humaine devient par là matière à la spéculation, le philosophe abstrus se consacrant à la transmission d'un savoir dont le but est de scruter les principes qui régulent l'entendement et les passions des hommes, ainsi que les motifs qui leur font approuver la vertu et blâmer le vice. En résumé, si le but de la philosophie facile est de passionner les hommes pour la vertu, celui de la philosophie abstruse est de leur faire connaître l'essence de la vertu par l'amour de l'abstraction, ou la source des distinctions morales, par exemple.

¹ EHU, p.87.

² Ibid., p 87.

Les traits de caractère généraux ainsi déterminés, ainsi que les philosophies appropriées à chacun d'eux, la section en vient à la nature du rapport entre les deux types de philosophie.

L'extrait qui suit est sur ce point exemplaire :

All polite letters are nothing but pictures of human life in various attitudes and situations; and inspire us with different sentiments, of praise or blame, admiration or ridicule, according to the qualities of the object, which they set before us. An artist must be better qualified to succeed in this undertaking, who, besides a delicate taste and a quick apprehension, possesses an accurate knowledge of the internal fabric, the operations of the understanding, the workings of the passions, and the various species of sentiment which discriminate vice and virtue. How painful soever this inward search or enquiry may appear, it becomes, in some measure, requisite to those, who would describe with success the obvious and outward appearances of life and manners. The anatomist presents to the eye the most hideous and disagreeable objects; but his science is useful to the painter in delineating even a Venus or an Helen³.

Si le philosophe populaire est le peintre, le penseur abstrus est l'anatomiste. Autant l'activité du peintre est facile et fait plaisir à l'imagination, autant celle de l'anatomiste est pénible et circonspecte, ne trouvant grâce qu'aux yeux de l'entendement. Cela étant, une désinvolture relative dans l'approche de la philosophie abstruse sera indispensable à toute description picturale de la nature humaine aspirant à faire son chemin. La nature nous montre en effet qu'un genre de vie mixte est celui qui semble le plus ajusté au genre humain⁴, l'esprit ayant besoin tour à tour de détente et d'activité.

Néanmoins, c'est la science abstruse et son instruction qui reçoivent le dernier mot, d'autant que, dans l'alinéa postérieur, Hume avance la chose suivante :

We may observe, in every art or profession, even those which most concern life or action, that a spirit of accuracy, however acquired, carries all of them nearer their perfection, and renders them more subservient to the interests of society⁵.

³ Ibid., p. 90.

⁴ Ibid., p.89.

⁵ Ibid., p. 90.

À présent, pourrait-on demander, qu'en est-il de l'éloquence, de sa nature propédeutique et de la constitution de la science de l'homme ? Quel genre de rapport existe-t-il entre les deux ? Souvenons-nous que la présente analyse était supposée faire la lumière sur ces sujets.

Tout d'abord, il serait tentant d'associer éloquence et philosophie facile, d'autant que Hume affirme que les philosophes prônant la moralité empruntent leur style engageant à la poésie et l'éloquence⁶. Il se pourrait toutefois que placer éloquence et philosophie sur le même pied soit faire preuve de précipitation.

Restons vigilants à la façon d'aborder la science de la nature humaine, de même qu'à la nature de la relation qui en découle. Encore que l'objet majeur de l'argumentation de la section *Des différentes espèces de Philosophie* soit la formation par la science de la nature humaine, cette section nous permettra de saisir la nature propédeutique de la verve, bien qu'uniquement par contrecoup. En d'autres termes, cette section nous aidera à comprendre ce que l'éloquence n'est pas, plutôt que ce qu'elle est. L'éloquence, par exemple, ne sera pas ce mode d'approche de la science de la nature humaine qui l'examine avec aisance, *i.e.* la philosophie facile. De même, elle ne se limitera pas à « l'emprunt » fait par le philosophe à la verve dans le dessein de plaire à l'imagination de son immense public.

On a vu premièrement que la philosophie facile avait pour cible la moralité, la vertu et le vice, mieux, l'approbation de la première et le rejet du second par la mise en opposition de caractères contraires, le vertueux et le vicieux. Deuxièmement, le philosophe populaire se consacre à la production du plaisir, certes un plaisir biaisé, partial ou tendancieux, celui qui doit être issu de la contemplation de la vertu. Troisièmement, cette philosophie fait ressentir à son public la différence entre le vice et la vertu, c'est-à-dire qu'elle éveille ses passions, en l'incitant à pratiquer la seconde et s'abstenir du premier. Ici, l'incitation à l'activité est cardinale, à tel

⁶ Ibid., p. 87.

point qu'il n'est pas excessif de recommander, comme Hume l'a fait à propos des écrits métaphysiques, de livrer aux flammes n'importe quelle production de philosophe-peintre qui échouerait à pousser son public à la vertu. Partant, les philosophes populaires, contrairement aux abstrus, ont des visées bel et bien pratiques.

De là, prolongeons l'analyse des deux formes d'approche de la philosophie de la nature humaine, ainsi que la nature de leur rapport, avant de pouvoir considérer l'éloquence elle-même. Le philosophe populaire est le peintre, avons-nous dit, et le penseur abstrus l'anatomiste. L'activité du premier est accessible, fringante, alors que le labeur du second est mesuré, circonspect. Hume nous a fait savoir en outre qu'une habileté, fût-elle moyenne, dans l'abord de la philosophie abstraite est essentielle à une description réussie de la nature humaine par le philosophe-peintre.

Les choses étant ainsi, soyons attentifs à ce qui s'ensuit. Hume instaure une symbiose entre le peintre et l'anatomiste, une association étroite et durable, où les deux se prêtent un appui mutuel, quand bien même l'activité de l'anatomiste primerait toujours sur celle du peintre, comme l'illustre la métaphore de la connaissance comme un long sentier dont les obstacles sont supprimés préalablement par des « *pathfinders* », philosophes obscurs, pour que des promeneurs simples, philosophes populaires, puissent circuler sans gêne. Pour l'éloquence, il en sera tout autrement.

En premier lieu, prenons le temps rappeler quelques thèses avancées dans le chapitre *Éloquence et projection*. Au-delà des dix causes de promotion de plaisir répertoriées, à savoir (1) la représentation des scènes dans un cadre attractif, (2) un faisceau efficace de circonstances tragiques, (3) l'affectation des expressions de l'orateur, (4) l'adéquation de la trame aux circonstances où elle se joue, (5) l'appel à l'imitation, (6) le recours à la nouveauté, (7) le retardement ingénieux du récit d'un événement, (8) le déploiement approprié d'obstacles et

tourments tenant les personnages en échec, (9) la façon d'évoquer la mort d'un personnage, et (10) l'incitation à la jalousie, nous avons eu la chance de déceler une source complémentaire : l'éloquent favorise une restructuration momentanée de l'espace et du temps qui déclenche des plaisirs singuliers. Cette libération du public à l'égard de l'implacabilité de l'espace et du temps est double, étant donné qu'elle se produit dans un univers de projections imaginatives qui se tient dans le cadre d'un discours, récit ou roman, et non dans la sphère du quotidien, faute de quoi n'importe quelle exhortation ordinaire au moyen de projections imaginatives, dans la vie de tous les jours, pourrait être tenue pour éloquente et performante.

Le plaisir résultant de cet affranchissement amplifié est doublé, offrant une gratification atypique, celle de variations d'intensité, au niveau de l'imaginaire, qui s'accommodent aux exigences de l'imagination et qui n'obéissent plus au lexique d'intensité de l'impression, comme c'était le cas avec la quasi-totalité des dix causes précédentes. Maintenant, l'imagination demande que l'impression se plie à la nature de ses représentations imagées aussi longtemps que se maintient la captation par la parole, même si des « plaisirs réels » peuvent cohabiter avec les jouissances recensées plus haut. On a vu qu'une portion non négligeable des délectations de l'éloquence appartiennent à ces affections imaginatives doublées, des affections et plaisirs du « repliement », résultants d'un infléchissement de l'imagination sur elle-même, à l'instar des émotions dérivées de la projection doublée des faits et gestes d'Ulysse dans *l'Illiade*, par exemple.

Dès lors, on sait que l'éloquence seconde la production d'affections issues d'un double maniement spatiotemporel par l'imagination. Ce n'est pas tout ; le rappel à ces affections de repliement nous donne l'occasion d'insister sur un facteur décisif : l'incapacité de ces affections à déterminer quelqu'un à agir, ou, en d'autres termes, leur nature détachée, désintéressée, opposée à la nature des affections censées dériver de la contemplation de la vertu et du vice dans le cadre de la philosophie facile.

Cela étant, une opposition s'esquisse, dans la mesure où il est approprié d'avancer que dans l'éloquence, le tout sera de faire que des passions de repliement, des passions appartenant à un vocabulaire non impressif, l'emportent sur des affections d'un tout autre genre, tandis que dans la philosophie facile, il s'agira d'éveiller des passions se rapportant à l'impression, des affections qui nous poussent aux actions vertueuses. Pourtant, une question se discerne : est-on en mesure de différencier l'éloquence de la philosophie facile ? La loquacité d'Homère dans la description des vertus d'Ulysse dans *l'Odyssée* ne pourrait-elle être prise pour une instruction par la philosophie facile ?

Ce problème peut être élucidé par une lecture avisée des premières sections de *l'Enquête* et du *Traité* : dans la première section de *l'Enquête*, le philosophe facile « *make us feel the difference between vice and virtue* », en d'autres termes, il cherche à nous engager à l'action⁷. De son côté, la section *De l'origine des idées* est catégorique : la seule différence qu'il y a entre les impressions et les idées est de vivacité, les deux restant qualitativement équivalentes⁸. De cette manière, les impressions de sensation et celles de réflexion, que ce soit les passions « réelles », ou celles de l'imagination — affections de retentissement ou de repliement —, ne diffèrent nullement en nature, mais seulement en degré.

C'est probablement pour cette raison que les passions de retentissement nous font agir dans certaines circonstances, en dépit de leur nature imagée ; comme lorsque, de peur de réprimandes imaginaires, celui qui est pris d'une violente quinte de toux se voit contraint de sortir d'une salle de concert classique, ou qu'une mère réprimande son fils dans une bibliothèque vide. De la même façon, certains faits et gestes tirent leur origine de passions de repliement, malgré leur constitution doublement imagée ; comme le déclenchement à la fin du XVIII^e siècle d'une vague

⁷ Ibid., p. 6.

⁸ THN, p. 1.

de suicides provoqués par la « fièvre werthérienne », issue de la lecture des *Souffrances du jeune Werther* de Goethe.

Toutefois, malgré l'identité parmi ces phénomènes, le rapport causal entre passions de l'imagination et actions reste une exception à la règle suivante : lorsqu'il est question des premières, spécialement les passions imaginaires de repliement, l'agir n'occupe pas le devant de la scène, la démarcation effectuée entre les passions de l'imagination et les passions réelles au long du chapitre III restant donc toujours de mise.

Voilà qu'une asymétrie entre éloquence et philosophie populaire semble plus que jamais se configurer, d'autant que l'on a constaté que la formation par la seconde vise des plaisirs et des affections débouchant sur l'activité, *i.e.* la pratique de la vertu, tandis qu'une instruction hypothétique par la première ciblerait la production de plaisirs et passions de toute autre sorte, ceux de « désintéressement », à savoir des affections doublement imaginaires qui sont presque toujours incapables de déterminer quelqu'un à agir et qui nous orientent vers la complexion même de l'imagination.

Cette démarcation entre éloquence et philosophie facile semble s'accroître encore si l'on se résout à examiner une relation conjecturale entre éloquence et philosophie difficile dans l'instruction d'un étudiant en science abstruse. Si le rapport entre les deux manières d'aborder la science de l'homme a été marqué par une symbiose, dans laquelle l'activité de l'anatomiste prévalait sur celle du peintre, une tout autre relation s'établit entre éloquence et philosophie abstraite ou abstruse. Contrairement à la philosophie facile, l'éloquence prendra le pas sur la science abstruse, dans la mesure où l'éloquence s'impose comme « science préparatoire », *i.e.* un savoir propédeutique. Si la philosophie facile a tout à gagner au contact de la philosophie hermétique, l'éloquence n'a rien à retirer de son rapport avec la science abstraite, celle-ci ayant

plutôt à bénéficier de la verve. Mais comment se fait-il que ce rapprochement et ce rapport propédeutique soient concevables ?

Ils ne sont possibles qu'en rapprochant l'argumentation du chapitre *Science, imagination et autonomie* du fil de raisonnement du chapitre *Éloquence et projection*. Rappelons-nous que la science de l'homme peut être définie comme une discipline bâtie sous un prisme imaginaire. Ainsi, la science humaine embrasse la nature tout autant que les demandes de cette faculté. Souvenons-nous également que le scientifique, qu'il soit apprenti ou expert, prend part à un processus de repliement de l'esprit sur lui-même, dans lequel celui-ci peut autant remarquer ses potentialités à produire des objets propres qu'empêcher ceux-ci de s'imposer en qualité d'entités réelles. Dans ce mouvement vers lui-même, l'esprit — imagination —, se reconnaît en tant que cause effective de ses productions, en devenant autonome, cette autonomie englobant la conscience de son origine, de ses façons d'agir ou réagir et de la nature de ses affections.

Toutes proportions gardées, c'est cette conscience que l'éloquence favorise en amont de la science. Dans le cadre des actions humaines, l'éloquent nous propose une reconfiguration de l'espace et le temps que ni la cadence de la vie quotidienne, ni une reconfiguration semblable, effectuée hors de l'emprise de la persuasion⁹, ne nous offrent. Cette restructuration spatiotemporelle est doublée dans l'éloquence, étant donné qu'elle se tient dans le cadre d'un récit, d'une tragédie ou d'un roman, et déclenche un mécanisme de production de passions et plaisirs singuliers, ceux de l'imagination. Par l'éloquence, l'imagination instaure donc un double système de « possibles », c'est-à-dire d'affections qui ne se justifient que par l'éventuel. Dès lors que ce système est mis en place, les représentations de l'imagination sont à même d'exister doublement en l'absence de l'impression, la faculté pouvant accomplir son rôle de

⁹ Même si la reconfiguration proposée par un individu quelconque peut être performante.

productrice d'images en s'en rendant autonome, du moins tant que l'emprise par l'éloquence est effective. Dans cet univers imagé, il importe de penser en termes de repliage : l'imagination se « replie » sur elle-même, c'est-à-dire refait son premier chemin de surpassement de l'impression, effectué à l'intérieur de ses projections qui prennent le quotidien pour objet.

Partant, il est recevable d'affirmer qu'une formation par la science abstraite ne peut se passer de l'éloquence, mieux, de deux répercussions de celle-ci, à savoir la double restructuration spatiotemporelle et l'aménagement d'un système d'affections possibles, du fait qu'un couple de circonstances qui impliquent la possibilité même de l'exercice de la science abstruse sont anticipées par l'éloquence et sa dynamique. La première — *i.e.* la conscience de l'esprit, dans la science, d'être cause d'entités qu'il prenait pour indépendantes, comme le monde, la substance, la nécessité causale et le moi — est anticipée par la conscience du lecteur ou de l'assistance¹⁰, à l'intérieur du phénomène de la verve, de ce que l'on appelle « réel », « indépendant » ou « objectif » peut n'être qu'un scénario imaginatif. La seconde, à savoir l'application de l'esprit, apportée par la science, dans la connaissance de sa nature, ses affections et ses modes d'agir ou réagir est postérieure à l'attention de l'auditeur et du lecteur aux mouvements de leur imagination.

Il en résulte que l'éloquence possède une valeur propédeutique par rapport à la science, tant et si bien que, même si les deux ont des phénomènes en partage, c'est-à-dire le repli sur soi et l'autonomie, la verve finit par devancer triplement la science, du fait que le repliement et l'autonomie imaginatifs sont, en elle, des phénomènes toujours plus primitifs. Tout compte fait, c'est par la dynamique de l'éloquence que l'apprenti scientifique, pour la première fois, prêter attention à la nature et aux mouvements de son imagination. C'est également grâce à l'éloquence que ce même disciple sera à même de scruter les manœuvres de cette faculté. De

¹⁰ Sensation provenant du double maniement imaginatif de l'espace et le temps dans l'éloquence.

plus, l'éloquence permettra à cet apprenti de « côtoyer » les passions de repliement, celles qui le scientifique analysera postérieurement. Tout se passe peut-être, finalement, comme si les affections de l'éloquence anticipaient les plaisirs et gratifications imagés d'une passion qui est la condition même de la philosophie ou science abstruse : l'amour de la vérité.

Deuxième partie

Le doublement d'une propédeutique par l'éloquence

La verve et les débuts d'une pulvérisation du sujet

Reconsidérons plus attentivement le sujet de la propédeutique : la manœuvre spatiotemporelle mise en train par l'éloquent est-elle le seul prélude à une autonomie ultérieure de l'esprit ? Sans doute, la franchise transitoire à l'égard de ces éléments suffit-elle à justifier la thèse de l'éloquence en tant que propédeutique, rendant raison d'une correspondance entre les deux disciplines.

Cependant, la dissection de l'éloquence, au troisième chapitre, nous a également renvoyés à un échange de mouvements imaginatifs et de sentiments entre éloquent et public, cette parité étroite entre eux ayant parfois l'air de les dissoudre¹. Cela étant, il se pourrait que l'éloquence se configure comme pas initial de fuite envers toute doctrine qui pose un moi (esprit) comme une existence privilégiée, au détriment du monde et des objets, d'autant que l'attention portée à la science de l'homme au chapitre IV nous a instruits sur l'effondrement de l'objectivité du moi et du monde, la science humienne mettant les origines de ceux-ci au compte de l'imagination. Partant, la science prolongerait le processus de pulvérisation du sujet et de son univers déjà amorcé par l'éloquent.

La science nous a appris qu'il faut se focaliser sur l'imagination, et non sur Dieu ou une sorte d'intellect pur, si l'on veut s'enquérir sans équivoque des origines des concepts-clefs de

¹ EMPL, p. 104.

moi et de monde. En revanche, la dynamique imaginative que l'éloquence met en route ne serait nullement à considérer au prisme de l'appartenance à un sujet : les individualités de l'éloquent et de l'auditeur-lecteur ne laissent place qu'à des fluctuations et agrégations de perceptions, tantôt harmonieuses, tantôt chaotiques, au sein de l'imagination. L'individu, qu'il soit éloquent ou spectateur, cesse d'être un terme établi, fixe, « bien connu² », le moi et le monde venant s'entremêler³.

On vient d'avancer la thèse suivante : l'éloquence est supposée être une discipline doublement propédeutique, non seulement par sa double manipulation de la cadence temporelle et son double maniement des dispositions de points qui jonchent l'espace, mais également par le fait qu'elle entame une démarche de déni d'un moi-substance, prolongée par la science de l'homme. Pour le confirmer, on s'en est remis à la permutation de sentiments entre éloquent et public. La « transfusion » d'affections par sympathie, qui rend raison de la symbiose entre assistance et persuasif, a été décrite à grands traits en d'autres chapitres⁴, ainsi que l'octroi de réalité au moi et au monde par l'imagination⁵, lorsque Hume impute la génération d'un moi identique à soi à une équivoque de l'esprit, quand celui-ci confond l'idée distincte d'un objet demeurant invariable à travers un changement supposé de temps, c'est-à-dire l'identité, avec celle de plusieurs objets existant successivement, c'est-à-dire la diversité⁶, et que le philosophe

² Cléro, op. cit., p. 220.

³ Par surcroît, la science nous renseigne que moi et monde ne sont envisageables qu'à l'intérieur d'une disposition spatiotemporelle déterminée. De même, c'est elle qui accuse l'imagination d'engendrer un espace et un temps qui vont constituer le moi et le monde en qualité de repères figées, l'imagination les faisant reposer sur des arrangements spatiotemporels tout aussi fictifs. Pour toutes ces raisons, science et éloquence resteraient doublement solidaires, la dernière étant le prélude à la double autonomie ultérieure de l'esprit.

⁴ Dans les chapitres *Croyance et projection* et *Éloquence et projection*.

⁵ Dans les chapitres *Science, imagination et autonomie*.

⁶ « *We have a distinct idea of a object, that remains invariable and uninterrupted thro' a suppos'd variation of time; and this idea we call that of identity or sameness. We have also a distinct idea of several different objects existing in succession and connected together by a close relation; and this to an accurate view affords as perfect a notion of diversity [...] that action of the imagination, by which we consider the uninterrupted and invariable object, and that by which we reflect on the succession of related objects are almost the same to the feeling, no is there much more effort of thought requir'd in the latter case than in the former [...] this resemblance is the cause of*

attribue l'engendrement d'un monde à son effort d'échapper à l'inquiétude⁷.

Néanmoins, il importe de souligner que, indépendamment de l'attention plus ou moins grande portée à la suppression identitaire par la science de la nature humaine, soit par la critique de la conception usuelle du moi dans la section *De l'identité personnelle*, soit par la contemplation du synchronisme affectif par la sympathie au long des livres II et III du *Traité*, la considération de cette dernière à l'intérieur de la verve a le dessus. La primauté, en effet, du mouvement sympathique qui se produit dans l'emprise par la parole, par rapport à l'exégèse scientifique de la désintégration du moi par la sympathie, s'explique autant par l'antériorité de ce mouvement vis-à-vis de la science, que par la nature même de la persuasion, l'élan imagé⁸, plaisant et imprévoyant de celle-ci nous permettant d'accéder bien plus facilement au vif du sujet qu'une approche scientifique ne le ferait.

La sympathie

Reconsidérons donc la sympathie, dont on a déjà examiné brièvement la nature, dans un sens élargi. La nature de la sympathie et de l'acte même de sympathiser gardent de grandes ressemblances avec leur signification extraphilosophique ou générale : le mot « sympathie » nous renvoie au « *fellow-feeling* », à l'affabilité mutuelle ou à la capacité d'être affecté par l'affection d'un semblable⁹. Le « sympathiser », d'ailleurs, a trait au « ressentir avec », en compagnie d'un autre, au « ressentir » en tant que contrecoup ou prolongement d'un autre

confusion and mistake, and make us substitute the notion of identity, instead of that of related objects. » (THN, p. 253-254).

⁷ « *There being here an opposition betwixt the notion of the identity of resembling perceptions, and the interruption of their appearance, the mind must be uneasy in that situation, and will naturally seek relief from the uneasiness. Since the uneasiness arises from the opposition of two contrary principles, it must look for relief by sacrificing the one to the other* » (ibid., p. 206).

⁸ La vivacité imagée des affections de la verve, à l'opposé de la véhémence impressive des passions du quotidien, a fait l'objet d'une analyse au chapitre *Éloquence et projection*.

⁹ Cf. *A dictionary of the English Language*.

sentir¹⁰. Par extension, la sympathie se rapporte au fait de déplorer le malheur d'un autre, mieux, de se soucier ouvertement de lui. Dans la définition humienne, la sympathie et le « sympathiser » s'accordent avec leur emploi générique, excepté dans des circonstances particulières où le mécanisme va à contrecourant du sens de partage ou « *fellow-feeling* », lorsqu'il est l'occasion d'une joie cruelle éprouvée devant le malheur d'autrui. Considérons-les dans leurs particularités.

On sait que Hume fait reposer sa doctrine de l'échange de sentiments sur une mécanique singulière :

No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathise with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own. This is not only conspicuous in children, who implicitly embrace every opinion propos'd to them; but also in men of the greatest judgment and understanding, who find it very difficult to follow their own reason or inclination, in opposition to that of their friends and daily companions [...] when any affection is infused by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it. This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion, as any original affection¹¹.

La sympathie nous permet de puiser nos plaisirs et douleurs dans les sentiments d'autrui, mieux, d'emprunter espoirs, joies, tristesses, horreurs et colères à des expressions et attitudes de façade. En ce sens, la sympathie est pleine d'entrain, vorace : des effets vers l'idée, de l'idée d'une affection vers la conversion de celle-ci en impression.

Verve, sympathie et atomisation

La sympathie ainsi réexaminée, revenons sur l'éloquence et la symétrie entre éloquent et public. Bien qu'une des caractéristiques les plus marquantes de la persuasion soit la capacité à

¹⁰ Ibid.

¹¹ Johnson, op. cit., p. 316-317.

donner à la vérité une demeure transitoire, l'éloquant étant celui qui est apte à circonscrire le vrai à des circonstances et emplacements réglés par avance, son trait d'esprit le plus frappant reste assurément la capacité à susciter plusieurs passions, en émouvant son public. Celui qui convainc, celui qui sait émouvoir, est en effet censé communiquer à son entourage des passions telles que l'anxiété, l'affliction, l'espoir, la joie ou la pitié. Le phénomène de correspondance entre éloquent et public est à retenir, d'autant que les commotions évoquées plus haut s'expliquent, en dernier ressort, par son entremise.

Lorsque l'on prend part aux plaisirs d'autrui, une sorte de non-appartenance nous envahit :

A man, who shows us any house or building, takes particular care among other things to point out the convenience of the apartments, the advantages of their situation, and the little room lost in the stairs, anti-chambers and passages; and indeed it's evident, the chief part of the beauty consists in these particulars. The observation of convenience gives pleasure, since convenience is a beauty. But after what manner does it give pleasure? It's certain our own interest is not in the least concern'd [...] It must delight us merely by communication, and by our sympathizing with the proprietor of the lodging. We enter into his interest by the force of imagination, and feel the same satisfaction, that the objects naturally occasion in him¹².

Ainsi, il importe de saisir ce rapport comme une interactivité sans précédent, la sympathie étant foncièrement bilatérale, nonobstant notre tendance à considérer la relation entre éloquent et public sous la perspective de l'actif (l'éloquent) et du passif (le public). Le portrait de la correspondance entre éloquent et public d'Adam Potkay est éclairant :

In « Of Eloquence », sympathy explains how the audience «accompanies» the orator in his «bold and excessive» passions. But the orator, for his part, cannot merely feign his passions but rather must be an adept method actor. Despite Hume's nod to the Horatian (and Longinian) dictum that the greatest art is to conceal art, the orator is ultimately represented less as an artist manipulating his audience's sympathy than as a man feeling with men¹³.

La description s'appuie sur l'extrait suivant de l'essai *Of Eloquence* :

¹² Johnson, op. cit., p. 363-364.

¹³ Potkay, op. cit., p. 47.

They hurried away with such a torrent of sublime and pathetic, that they left their hearers no leisure to perceive the artifice, by which they were deceived. Nay, to consider the matter aright, they were not deceived by any artifice. The orator, by the force of his own genius and eloquence, first inflamed himself with anger, indignation, pity, sorrow; and then communicated those impetuous movements to his audience¹⁴.

À vrai dire, l'orateur aura beau solliciter tout son génie, sa haine, son indignation ou son chagrin ne feront pas long feu s'il ne partage pas les réactions de son audience, ce *feedback* lui permettant de raviver son élan initial et de le renvoyer de plus belle vers son public. Par conséquent, il s'établit plus que jamais une indissociabilité entre public et éloquent, fusion achevée que Hume reprendra dans l'*Enquête sur la morale*, où les acteurs n'auront pas de scrupules à se mêler au public, pour ne former qu'un tout :

A man, who enters the theatre, is immediately struck with the view of so great a multitude participating of one common amusement; and experiences, from their very aspect, a superior sensibility or disposition of being affected with every sentiment, which he shares with his fellow – creatures. He observes the actors to be animated by the appearance of a full audience, and raised to a degree of enthusiasm, which they cannot command in any solitary or calm moment¹⁵.

Suppressions d'identité manifestes et imaginaires

Si, lors de l'analyse de la croyance, nous avons mis l'accent sur l'intensité et la concrétude des affections procédant de cette synchronie parfaite, il est temps de faire la part belle à la synchronie elle-même, mieux, à la suppression d'identités qu'elle sous-entend. Il faut l'envisager sous deux aspects avant tout. D'une part, deux identités (ou plus) sont censées se superposer lorsque l'une sympathise avec le sentir immédiat de l'autre :

The pleasure, which a rich man receives from his possessions, being thrown upon the beholder, causes a pleasure and esteem; which sentiments again, being perceiv'd and

¹⁴ Hume, D., *Of eloquence in Essays: moral, political and literary*, Liberty Fund Inc, New York, 1987, p.104.

¹⁵ Hume, D., *An enquiry concerning the principles of morals*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983, p. 44.

*sympathiz'd with, encrease the pleasure of the possessor; and being once more reflected, become a new foundation for pleasure and esteem in the beholder*¹⁶.

Elles peuvent se superposer d'autre part lorsque l'une sympathise avec des affections d'autrui qui sont uniquement projetées, augurées. Ce peut être par le fait d'un oubli de l'observateur concernant un trait de caractère du sympathisé :

*When a person of merit falls into what is vulgarly esteem'd a great misfortune, we form a notion of his condition; and carrying our fancy from the cause to the usual effect, first conceive a lively idea of his sorrow, and then fell an impression of it, entirely overlooking that greatness of mind, which elevates him above such emotions*¹⁷.

Ce peut être également par le fait d'une inadvertance du sympathisant au sujet des sentiments d'un autre à qui la conscience même fait défaut :

*It's an aggravation of a murder, that it was committed upon persons asleep and in perfect security; as historians readily observe of any infant prince, who is captive in the hands of his enemies, that he is more worthy of compassion the less sensible he is of his miserable condition*¹⁸.

Si, dans le premier cas, le vécu de plaisir semble flagrant, dans les deux suivants les désarrois ne sont que fantasmés, la fusion d'identités se produisant au second cas dans le contexte d'un accablement d'autrui supposé par l'imagination d'un spectateur, et au troisième, par la promptitude de l'imagination déterminée du sympathisant, qui se porte garant d'une correspondance faisant litière de l'incapacité d'autrui à ressentir quoi que ce soit. Dans ces deux cas, bien sûr, le partage de sentiments aussi bien que la fusion fictive des individus vient de ce que l'expérience ou l'appel au témoignage nous révèlent : le rapport causal qui existe entre les évènements malheureux et les souffrances de celui qui les subit. De même, la terreur que l'on partage avec un individu mort ou endormi, sur le point d'être foulé par un cheval, trouve sa source dans la régularité de l'expérience ou du témoignage concernant les blessures infligées

¹⁶ THN, p. 365.

¹⁷ Ibid., p. 370.

¹⁸ Ibid., p. 371.

au corps humain par le poids d'un cheval, abstraction faite des circonstances accidentellement conjuguées avec les effets, telles que la méconnaissance du témoin concernant l'endormissement ou la mort du sympathisé, ou, dans le premier cas, l'inattention ou la méconnaissance de l'observateur concernant la grandeur d'esprit d'autrui.

On sait par ailleurs que ces sympathies et suppressions d'identités imaginaires se produisent par l'entremise de croyances imparfaites¹⁹, c'est-à-dire des assentiments que Hume appelle débordants, où l'imagination suit entièrement son objet en entraînant une passion proportionnelle à ce dernier²⁰, affection imaginative qui, malgré son irréalité, finit par s'imposer. La réalité ou l'idéalité des affects partagés étant insignifiants pour le contexte présent, revenons sur le phénomène de « s'incorporer » à quelqu'un.

Ententes entre des parties : la sympathie dans la dimension de l'organique

Si l'on suit les réverbérations de la sympathie dans la philosophie de Hume, il est de fait que la sympathie et l'acte de sympathiser expriment une entente ou un compromis émotionnel entre les parties d'un tout composant un organisme social. On pourrait citer en exemple la coalition sacrée entre prédicateur et public, à l'intérieur de groupes, clans ou tribus, fondés sur un lignage ethnique déterminé. Dans l'*Histoire naturelle de la religion*, Hume nous a fait savoir que cette complicité se déroulait dans la sphère d'une exhortation mystique, conjointement avec l'hypostase d'une ou plusieurs divinités. Il existe également le cas de l'union dans l'inquiétude qui s'établit entre les prêcheurs-poètes et les croyants dans le théisme populaire, considéré dans un chapitre antérieur. Pareillement, on sait que la complicité passionnelle entre les parties d'un tout dans le cadre de sociétés plus composites est susceptible de se produire dans le

¹⁹ Croyances analysées au chapitre *Croyance et projection*.

²⁰ THN, p. 148.

développement d'une verve plus ou moins autonome, au sens où elle prend ses distances avec le divin et la religion, se portant vers un monde proprement humain, où les hommes et leurs affaires, non les dieux, jouent le rôle majeur²¹.

C'est précisément au sein de cette dimension d'intercommunication sociale, politique et culturelle complexe que Hume paraît élargir la nature de la sympathie, en y ajoutant une dimension ayant rapport à la conception de vie en général. Ainsi, au cœur même de l'analyse de l'identité accordée à des objets inanimés, Hume fait intervenir une sympathie des parties à leur fin commune à l'intérieur de certains organismes animés :

A ship, of which a considerable part has been chang'd by frequent reparations, is still consider'd as the same; nor the difference of the materials hinder us from ascribing an identity to it. The common end, in which the parts conspire, is the same under all their variations, and affords an easy transition of the imagination from one situation of the body to another. But this is still more remarkable, when we add a sympathy of parts to their common end, and suppose that they bear to each other, the reciprocal relation of cause and effect in all their actions and operations. This is the case with all animals and vegetables; where not only the several parts have a reference to some general purpose, but also a mutual dependance on, and connexion with each other²².

Outre qu'il pousse plus loin la portée du concept, en l'annexant à des complexions autres que celle de la nature humaine, le philosophe refond quelque peu sa nature, en l'appliquant à des domaines d'autorité et subordination, c'est-à-dire à des rapports de causalité spécifiques se produisant entre les membres qui composent un vivant, en l'occurrence des organismes végétaux et animaux. L'application est d'autant plus curieuse qu'elle déstabilise l'approche usuelle de la sympathie qui tend à la circonscrire à la production d'affections désintéressées, celles qui se donnent ou se déchaînent « pour rien ». Loin d'être la cause exclusive de la production de passions gratuites, abstraction faite de leur nature gaie, pieuse ou malveillante,

²¹ Au chapitre *Éloquence et projection*.

²² THN, p. 257.

la sympathie se rapporte également à l'avantage, l'intérêt ou le profit, une interrelation entre les parties visant la survie d'un organisme quelconque.

Ici, la partie ne fait un avec les autres que dans la mesure où elles sont mutuellement (causalement) dépendantes et ont la même visée²³. Dans ce paysage le « sympathiser » s'éparpille, en allant jusqu'à s'immiscer dans l'activité : il ne se confondra plus avec le ressentir « en repos » d'un témoin inactif, mais avec un « endurer » qui trouve sa raison d'être dans l'élan et l'engagement. Les opérations de chaque segment reflètent des actions appartenant à chacune des autres fractions, dans une réverbération générale d'instincts et de dispositions, toujours au profit de la survie.

L'application accordée au sujet de la suppression d'identités, au fil des paragraphes précédents, nous a permis de :

- 1- Repérer l'inexistence d'un ensemble d'affects dont on ressent l'entrain par communication, comme lorsque l'on s'apitoie sur la malchance d'un individu incapable de souffrir à cause de sa grandeur d'âme, ou que l'on ressent de l'effroi pour celui qui, endormi, est sur le point d'être piétiné par un cheval.
- 2- Constaté l'indifférence de la sympathie devant l'impossibilité des sentiments, dans certaines circonstances, à être communiqués, en raison de l'agilité de l'imagination déterminée du sympathisant à passer de la cause à l'effet, d'un tragique effectif à

²³ Pour ce qui est de l'expansion de la sympathie, Jean Pierre-Cléro soutient le primat d'une sympathie de nature cosmologique et biologique sur la sympathie proprement humaine. « Au XVIII^e siècle, la sympathie garde encore la connotation cosmologique, biologique et médicale qu'elle avait dans l'Antiquité ; c'est même encore par-là que l'encyclopédie lui confère un véritable sens scientifique. En ce sens, la sympathie est une harmonie entre les parties d'une totalité, qu'elle soit cosmique ou animale. Si Hume récuse nettement la notion de sympathie appliquée au cosmos, il l'accepte parfaitement en biologie [...] Hume n'oubliera jamais ce sens de la sympathie, mais il en « humanisera » très fortement la notion en réservant essentiellement son usage à quelques modes particulières de fonctionnement du psychisme des hommes. Il faut toutefois noter que c'est en raison de ses qualités cosmologiques et biologiques que la notion s'applique à la « nature humaine » : il n'est pas plus facile de savoir quels sont les confins du système du monde et où cesse le système d'un vivant que de savoir où situer les limites d'un système individuel humain. » (Cléro, op. cit., p. 189).

des désarrois qui restent purement en germe, en garantissant ainsi le partage.

- 3- Définir la sympathie et la nature de l'acte de sympathiser comme coalition affective entre les parties d'un corps, en l'occurrence une constitution sociale.
- 4- Relever l'élargissement du concept, qui en vient à agréger des constitutions multiformes et hétérogènes.
- 5- Considérer l'altération relative de sa nature, incorporant l'enfantement d'affections intéressées entre des parties causalement dépendantes dans un système.

Quant au dernier point, le tout est de déceler s'il existe une impassibilité de la sympathie, et par extension, du synchronisme affectif, vis-à-vis du changement de la nature des affections, c'est-à-dire de l'engendrement de passions intéressées. Quant à cela, force est de constater que l'altération dans les affects partagés, dans le cadre de rapports causaux, ne contribue nullement à l'abrogation du phénomène. Les émois et élans qui découlent d'une sympathie entre les parties visant la perpétuation maximale d'un composé auront beau s'affranchir de la gratuité, elles accuseront tout de même l'évidence de la communion.

Pour ce qui est de la suppression identitaire, une question non négligeable pointe : à quoi bon mettre en relief l'entente affective entre des individus dans le panorama de la persuasion, et ne pas faire cas d'accords similaires qui se réalisent dans le cadre banal du quotidien ? Autrement dit, pourquoi la communion d'affections, avec la pulvérisation du sujet, se révèle-t-elle exemplaire dans le contexte de la verve et non pas dans celui des complicités journalières ? Mieux, d'où vient que la suppression d'identités dans l'horizon de la persuasion mérite d'être prise exclusivement pour une démarche préliminaire de suppression du moi, en octroyant un caractère doublement propédeutique à l'éloquence ?

Afin de faire la lumière sur ce sujet, reconstituons l'analyse du troisième chapitre, portant sur les variations d'intensité des affections sous le prisme de l'imagination et ses matériaux, à

l'exclusion de la variation d'intensité propre à l'univers impressif. Pour rendre raison de la nature d'une part non négligeable des transports que l'éloquence met en marche, il nous a fallu abandonner la fougue, l'intensité et la douceur d'une architectonique de l'impression et nous tourner vers les intensités d'une configuration imaginative, à savoir nous orienter vers un genre de ces passions que Hume nomme « de l'imagination ».

Dans le contexte de l'analyse des affections de la verve, le rejet d'un jargon de langueur ou vivacité impressive, autant qu'une délimitation des plaisirs dans les limites de l'imagination, s'expliquaient par l'inconfort ou le malaise susceptibles d'être apportés par une multitude de passions du quotidien : on a beau prendre plaisir à être affligé ou bousculé dans chacune des parties qui composent une pièce de théâtre ou forment les chapitres d'un roman, on cherche toujours à s'épargner le moindre souci dès que le rideau tombe ou que l'on pose le livre sur son chevet pour sommeiller, de même que l'on préférera un déluge d'évènements chanceux dans la cadence frénétique des pages d'un roman ou le rythme survolté des images sur un écran de cinéma à un flot de circonstances heureuses dans la cadence classique de la vie ordinaire, surtout si l'on est âgé et cardiaque²⁴.

C'est le heurt des passions inconfortables, tout autant que l'impact des affects plaisants, qui empêchent de porter notre attention aux symétries passionnelles et suppressions d'identités qui se produisent dans le quotidien. Il importe de marquer que c'est le choc — la « réalité » — des affections qui compte. La douleur, la crainte, l'anxiété, et la délectation, indépendamment d'être agréables ou désagréables, nous percutent. Peut-être riposterait-on par cette question : pour quelle raison dresser des incompatibilités entre la percussion des affections intenses et leur considération sous l'optique de la correspondance et de la dissipation identitaires ?

²⁴ Cf. « *It seems an unaccountable pleasure, which the spectators of a well-written tragedy receive from sorrow, terror, anxiety and other passions, that are in themselves disagreeable and uneasy* » (Hume, D., *Of tragedy* in *Essays moral, political and literary*, p. 216).

C'est dans l'inattention des passions violentes que l'on trouvera la réponse. Outre leur nature vive et extrême, qu'elle soit plaisante ou déplaisante, nombre de passions journalières suscitent une inadvertance dans l'esprit, tout comme un rapport franc de cause à effet : il est impossible pour celui que submerge la pression des passions violentes de la quotidienneté de réfléchir à des collusions affectives et levées d'identité. Sur ce point, il faut insister sur une terminologie impressive lorsqu'il s'agit d'affections que l'on appelle authentiques, celles qui procèdent de l'existence réelle de leurs objets, par contraste avec des ombres ou images de passions qui, d'après Hume, mimeraient les affections réelles²⁵.

Par conséquent, pour être à même de s'arrêter sur des jonctions passionnelles et identitaires, un tout autre décor doit s'imposer : une chose est de se trouver en rapport avec des passions qui correspondent à des objets réels, une autre est d'avoir affaire à des affections contingentes de l'imagination, ressenties au cœur de l'amusement, mieux, à des images des passions de repliement de l'imagination déployées par sympathie. De tels affects sont d'autant plus attachants, doux et accommodants qu'ils surviennent au gré de l'éloquent ou de son public, c'est-à-dire à un emplacement et à un temps déterminé, assignés délibérément ou tacitement, et qu'elles perdurent autant que l'on veut, voire de la manière que l'on veut.

C'est donc l'éloquence, non le quotidien, qui agglutine un ensemble de circonstances favorisant la méditation et le recueillement concernant des suppressions identitaires, pas nécessairement le recueillement mystique et replié sur soi-même d'une récollection, mais une réflexion qui renferme un repliement d'affections partagées en images, comme lorsque l'on est en train d'écouter un discours, de lire un roman ou de regarder un film, repliement susceptible de persister même lorsque l'audition, la lecture ou la séance touchent à leur fin.

²⁵ Il faut remarquer que ces images de passions comportent des subdivisions, comme on a pu le voir au chapitre *Éloquence et projection*, les passions doublement imagées se passant de la terminologie de l'impression.

Conclusion

Écrire sur les œuvres de Hume — spécialement sur l'éloquence — dans le cadre d'un empirisme qui, pour paraphraser Hume lui-même, ne porte que sur l'impression et non sur la manière dont les perceptions sont produites dans une substance, âme ou principe, permet une multiplicité de lectures, analyses et critiques qui se parfont, se complètent et s'opposent, exigeant la disponibilité et le défi distinctifs de la pensée et de l'écriture.

Dans la présente étude, le rapport établi entre le *Traité de la nature humaine* et l'*Enquête sur l'entendement humain*, de même que le lien établi entre ces œuvres et les *Essais moraux, politiques et littéraires*, a été motivé par la tentative de délimitation du rôle de l'éloquence dans la philosophie de Hume. Pour une telle investigation, l'hypothèse qu'une approche diligente de ces textes nous permettrait de démontrer le caractère propédeutique de l'éloquence dans une formation par la science de l'homme a conduit notre recherche dans un deuxième moment.

Dans un troisième moment, le double maniement de la configuration de l'espace et le temps dans une tragédie ou un discours, conjointement avec la création d'un système d'affections possibles, a motivé le rapprochement du *Traité de la nature humaine* avec l'*Enquête sur l'entendement humain*, et, par extension, les *Essais moraux, politiques et littéraires*. Si le *Traité* explique de manière approfondie comment les manœuvres de l'imagination déterminée rendent raison de projections quotidiennes qui se passent aussi bien de la cadence temporelle que de l'arrangement de points qui forment l'espace, l'*Enquête sur l'entendement*, fût-ce expéditivement, nous rend sensibles au plaisir que l'imagination tire de l'artifice de la narration oblique dans la tragédie, où les événements les plus lointains s'ensuivent rapidement et en perspective.

Dans ce contexte d'emprise par la parole, qui diffère de celui du quotidien, la célérité des successions de perceptions qui constituent le temps, les évènements passés, aussi bien que l'oubli de la multiplicité de points visibles et tangibles qui composent l'espace, séparant le lecteur du héros, ne sont pas susceptibles de se reproduire dans ce que l'on appelle « réel », pas plus qu'ils ne s'identifient avec ces projections quotidiennes de l'imagination de tout un chacun qui contrastent avec le rythme usuel du temps et de l'arrangement de points visibles et sensibles qui nous entourent, étant donné que la narration oblique dans la verve renferme une double transfiguration de l'espace et du temps.

Au fil de cette transmutation singulière, on s'est dirigé vers les *Essais moraux, politiques et littéraires*. L'essai *De la tragédie* s'applique particulièrement à la considération de la nature des plaisirs singuliers dérivés du tourment qui se produisent dans une tragédie, c'est-à-dire de la satisfaction prise à des passions qui nous mettent mal à l'aise dans le quotidien, comme la terreur, l'épouvante et l'anxiété, l'éloquence semblant exprimer la capacité inouïe d'un prédicateur ou écrivain à solliciter des passions intenses, tout en les ternissant. La confrontation de l'essai *De la tragédie* avec les sections *De la compassion*, *De la curiosité ou de l'amour à la vérité* et *De l'origine de vertus et vices naturels* au *Traité* nous a permis de faire la lumière sur ce phénomène, repéré particulièrement dans les essais. Ainsi, on a buté sur l'habileté à procurer un amusement atypique, celui qui s'ajusterait aux demandes de l'imagination, cette adresse appartenant à l'éloquent. Dans ce plaisir, l'imagination exige que l'énergie hors pair des impressions soit préservée d'une certaine façon, mais que cette sauvegarde impressive s'incurve entièrement vers le cercle des représentations qui lui appartiennent, c'est-à-dire les images ou les idées.

Le désengagement de passions propres à l'imagination, plus précisément l'incapacité d'images de passions authentiques à déterminer quiconque à agir, analysée par Hume dans les sections *De la compassion*, *De la curiosité ou de l'amour à la vérité* et *De l'origine de vertus*

et vices naturels, pour ne citer qu'elles, nous a permis d'inférer que la plupart des passions déclenchées par l'éloquence dans l'essai *De la tragédie* sont des affections de « détachement », des passions qui existent (doublement) indépendamment de l'existence réelle de leurs objets.

Dans un moment postérieur, le phénomène de l'indifférenciation du moi et d'autrui, toujours au cours de l'emprise par la parole, c'est-à-dire la fusion entre le lecteur-spectateur et le prédicateur-écrivain, au long du chapitre *Éloquence et projection*, a suscité encore une fois la confrontation des *Essais moraux politiques et littéraires* avec le *Traité de la nature humaine*. Si, dans l'essai *De l'éloquence*, on suit le curieux phénomène de la pulvérisation du sujet lors de l'échange de sentiments entre éloquent et public, dans le *Traité* on assiste à une longue analyse de ce phénomène bilatéral de non-appartenance qui définit la sympathie, dans lequel un individu prend part aux plaisirs et douleurs d'un autre. Le *Traité* tend cependant toujours à fonder son examen sur des situations concrètes.

C'est ici que le rejet d'un jargon de langueur ou vivacité impressives, autant que la délimitation des plaisirs dans les limites de l'imagination au chapitre III, nous aident à faire la lumière sur le sujet, dans la mesure où ils nous dirigent vers l'inconfort susceptible d'être apporté par une multitude d'affections réelles. L'impact de ces passions nous gêne, et nous empêche de porter notre attention à des symétries passionnelles ou suppressions d'identités qui se produisent dans le quotidien.

Cela étant, c'est à l'intérieur de la dynamique de l'éloquence, plongé dans le domaine des affections de repliement, qu'un lecteur ou auditeur est en mesure de tourner véritablement son regard vers des échanges de sentiments et indifférenciations d'identités. Partant, on peut sans extravagance défendre la thèse que ce phénomène est incontournable pour l'apprenti d'une science qui est construite et qui ne se justifie qu'au point de vue de l'imagination.

Dans le cadre de la présente enquête, nous avons cherché à démontrer que l'éloquence possède une valeur propédeutique, tout spécialement parce que sa dynamique rend le débutant dans la science de l'homme, qui s'est avérée être une « science de l'imagination », plus attentif, plus concerné par la nature de cette faculté. Cette attention, cet engagement se produit dans la légèreté et la détente, par l'intermédiaire d'affections doublement imagées, « insoucieuses », étant donné qu'elles existent, persistent et se déploient sans aucun égard à l'existence de leurs objets. Il s'agit d'affections dégagées des sollicitations de l'existence quotidienne, existence qui se réduit presque aux appels et intensités des impressions. Ainsi, l'éloquence permettra à l'apprenti scientifique de « côtoyer » les passions de repliement, affections qui se confondent avec un infléchissement radical de l'imagination sur elle-même et que l'homme de sciences saisira postérieurement par l'esprit d'argutie qui caractérise la pensée abstruse.

Cette étude prétend contribuer aux débats contemporains sur le statut de l'éloquence chez Hume. Ces discussions, dans l'ensemble, se concentrent sur trois points : (1) les répercussions d'une tension entre la conception ancienne de l'éloquence et la conception moderne d'une politesse de style au XVIII^e siècle sur les ouvrages de Hume, (2) les tentatives du philosophe, après la mauvaise réception du *Traité*, de recourir à des stratégies empruntées à la verve afin de pousser ses lecteurs à prendre part à l'acte de philosopher, (3) la place de la rhétorique humienne dans un contexte plus général et qui lui échappe, celui d'une philosophie britannique marquée par un souci moderne de large diffusion, de vérifiabilité et de clarté dans le langage et la philosophie.

Bibliographie

- ABBAGNANO, N., *Dictionario de Filosofia*, Editora Mestre Jou, Sao Paulo, 1982.
- ARISTOTE, *De anima*. Trans., intr. and notes by Hugh Lawson-Tancred, Penguin classics, London, 1986.
- *Poetics*, in *The complete works of Aristote*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.
- BAIER, A. C., *A progress of sentiments: reflexions on hume's treatise*. Havard University Press, London, 1991.
- BARDON, A., « *Empiricism, time awareness, and Hume's manners of disposition* », *The Journal of Scottish Philosophy*, 5 (1), 47-63, 2007.
- BATE, W. J., « *The Burden of The Past and The English Poet* », Cambridge, Harvard University Press, 1970.
- BAXTER, D. L. M., « *Hume on Space and Time* » in *The oxford handbook of Hume*, Edited by Paul Russell, Oxford University Press, New York, 2014.
- « *Hume on space and time* », *Russell OUP* 5, 1-25, 2012.
- « *Hume's theory of space and time in its skeptical context* » in Norton, D. F. et Taylor, J (eds), *The cambridge companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-60, 2009.
- « *Hume's difficulty: time and identity in the Treatise* », Routledge London and New York, New York, 2008.
- BELHOSTE, B., *Histoire de la science moderne : De la Renaissance aux Lumières*, Paris : Armand Colin, 2016.
- BERKELEY, G., *Principles of human knowledge and three dialogues*, ed., intr. and notes by Howard Robinson, Oxford University Press, New York, 2009.
- *Principles of human knowledge*, Oxford, New York, 1999.
- BLAIR, H., *Lectures on Rethoric and Belles-Lettres*, 2 vols, ed. Harold. F. Harding, Carbondale, Southern Illinois University press, 1965.
- BOGEL, F. V., *Literature and Insusbtanciality in Later Eighteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- BOX, M. A., *The Suasive Art of David Hume*, Princeton University Press, New Jersey, 1990.

- CAMPBELL, G., *The Philosophy of Rhetoric*, edc Lloyd F. Bitzer, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988.
- CAPMANY, Y., de Montpalau, A., *Philosophy of Eloquence*, Whentworth Press, 2016.
- CHAPIN, C. F., *Personification in Eighteenth-century poetry*, New York, Columbia University Press, 1955.
- CHRISTENSEN, J., *Practicing Enlightenment: Hume and the formation of a Literary Career*, Madison, University of Wisconsin presss, 1987.
- CHURCH, R. W., *Hume's Theory of The Understanding*, Cornel University Press, New York, 1935.
- CICERO, *On oratory and orators*, Trans. J. S. Watson, intr. by Ralph. A. Micken, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1970.
- CLÉRO, J.-P. *Hume*, Paris, Vrin, 1998.
- COVENTRY, A. M., « *Hume's System of Space and Time* », in *Logical analysis and history of philosophy*, [v. 13: David Hume epistemology and metaphysics], p. 76-89, 2010.
- CROWTER, J. G., *Francis Bacon, The first Statesman of Science*, The Cresset Press, London, 1960.
- DAMROSCH, L., *Fictions and reality in the age of Hume and Johnson*, University of Wisconsin Press, Madison, 1990.
- DANTO, A., *La transfiguration du banal : une philosophie de l'art*, Paris : Seuil, 1989.
- DELEUZE, G., *Empirisme et subjectivité*, Paris : PUF, 1953.
- DEMOSTHENES, *Orationes*, Trans. Thomas Leland, intro. by Ephiaphanius Wilson, New York, 1900.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris : Vrin, 1976.
- *Règles pour la direction de l'esprit*. Traduction et notes par J. Sirven, Paris : Vrin, 2003.
- DIDEROT, D., *Essais sur la Peinture*, Paris : Hermann, 2007.
- DIDI, H. G., *Devant l'image*, Paris : Minuit, 1990.
- DOWLING, W. C., *The Epistolary Moment: The verse Epistle in Eighteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- DWYER, J., « *Enlightned Spectators and Classical Moralists: Sympathetic Relations in eighteenth-century Scotland* », *Eighteenth-Century Life*, 1-2, p. 96-118, 1991.
- EDWARDS, T. R., *Imagination and Power: A study of Poetry on Public Themes*, New York, Oxford University Press, 1971.

- ENGELL, J., « *The Modern Revival of Myth: Its Eighteenth-Century Origins* » in *Allegory, Myth, and Symbol*, edited by Morton W. Bloomfield, Cambridge, Harvard University Press, p. 245-271, 1981.
- FALKENSTEIN, L., « *Hume on manners of disposition and the ideas of space and time* », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Walter de Gruyter, 79. Bd, S. 179-201, 1997.
- *Space and Time*. Malden/Oxford/Carlton – The Blackwell Guide to Hume’s Treatise, 2006.
- FLEW, A., *David Hume Philosopher of Moral Science*, Basil Blackwell, New York, 1986.
- FORCE, J. E., « Hume’s Interest in Newton and Science » in *Hume Studies*, Volume XIII, Number 2, p. 166-216, 1987.
- FRASCA-SPADA, M., *Space and the Self in Hume’s Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- GARRET, D., *Cognition and Commitment in Hume’s philosophy*, Oxford University Press, New York, 1997.
- GODIN, C., *Dictionnaire de Philosophie*, Paris : Fayard, éditions du temps, 2004.
- GOETHE, J. W., *Les Souffrances du Jeune Werther*, traduction Pierre Leroux, collection *Le Livre de Poche Classique*, Paris : L’accolade, 2016.
- GOFFI, J.-Y., « *La rhétorique humienne* » in *Lectures de Hume*, éd. Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel, Paris : Ellipses Marketing, 2009, p. 41-70.
- GORE, W. C., *The imagination in Spinoza and Hume*, Bibliobazaar, Chicago, 1902.
- HAVELOC, E., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- *The Muse learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- HODGES, M. & Lacks, J.; « *Hume on belief* » in *David Hume Critical Assessments*, edited by Stanley Tweyman, Routledge, London and New York, p. 144-157, 1995.
- HOLDEN, T., « *Infinite divisibility and actual parts in Hume’s treatise* », in *Humes Studies*, 28 (1), 3-25, 2002.
- HOLMES, J., *The art of Rhetoric Made Essay*, London, 1755.
- HOMERE, *L’odyssée*, trad. Leconte de Lisle, Paris : L’école des Loisirs, 1988.
- *The Iliad*, Trans. Richard Lattimore, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
- HOWELL, W. S., *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press 1971.

- HUME, D., *A Dissertation on the Passions*, Oxford Clarendon Press, New York, 1975.
- *A Treatise of Human Nature*, (Second ed.), Oxford University Press, New York, 1978.
- *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 1999.
- *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983.
- *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford University Press, New York, 1993.
- *Essays: Moral, Political and Literary*, Liberty Fund Inc, New York, 1987.
- *The works of David Hume*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1902.
- JACQUETTE, D., *David Hume's Critique of Infinity: brill, leiden*, Koln Brill, Boston, 2001.
- JOHNSON, S., *A dictionary of the English Language*, London, 1755.
- JONES, P., *Hume's sentiments: their Ciceronian and French context*, Edinburgh, 1982.
- KAFKA, F., *La métamorphose*, Préface et traduction de Claude David, Pulsio Classique, Paris, 2015.
- KAIL, P. J. E., *Projection and Realism in Hume's philosophy*, Oxford University Press, New York, 2007.
- KLEIN, L., « *The Third Earl of Shaftesbury and The Progress of Politeness* » in *Eighteenth-Century Studies*, 18, p.35-57, 1985.
- KROLL, R., *The Material World: Literate Culture in the Restoration and Early Eighteenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- KUHNS, R., « *Hume's Republic and The Universe of Newton* » in *Eighteenth Century Studies Presented to Arthur M. Wilson*, Edited by P. Gay, New York, Russell and Russell, 1972.
- LABARRIERE, J.-L., « *Nature et Fonction de la Phantasia chez Aristote* » in Lories, D. & Rizzerio, L., *De la phantasia à l'imagination*, éditions Peeters, Louvain-Namur-Paris-Dudley, 2003.
- LANHAN, R. A., *The Motives of Eloquence: Literary Rhetoric in the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1976.
- LELAND, T., *A Dissertation on the Principles of Human Eloquence*, London, 1764.
- LIVINGSTON, D. W., *Hume's Philosophy of Common life*, The University of Chicago Press, London, 1984.
- LOCKE, J., *An Enquiry Concerning Human Understanding*. A Digireads.com. Book. Digireads.com publishing, 2012.

- LONGINUS. *On The Sublime*, in *Classical Literary Criticism: Aristotle, /Longinus/Horace*, trans T. S. Dorsch, Harmondsworth, Penguin, 1965.
- MACKENZIE, G., *An Idea of the Modern Eloquence of the Bar*, Unattributed trans. From Latin, Edinburgh, 1711.
- MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, in *Malebranche Œuvres*, Rodis-Lewis, Geneviève (dir.), avec la collaboration de Germain Malbreil, Gallimard, Paris, 1979.
- MALHERBE, M., *La Philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, Paris, 2001.
- MALL, R. A., *Experience and Reason: the phenomenology of Husserl and its relation to Hume's philosophy*, Martinus Nijhoff/ The Hague, Netherlands, 1973.
- MEEHAN, M., *Liberty and Poetics in Eighteenth-Century England*, London, Croom Helm, 1986.
- MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- MOLIERE, *Le malade imaginaire*, Collection Biblio Collège, Hachette éducation, Paris, 1999.
- MONBODDO, L. J., *Of the Origin and Progress of Language*, 6 vols, Facsimile reprint, New York, p. 1773-1792, p. 23-41, 1970.
- MOORE, J., « *The sociological Background of Hume's Science of Human Nature* », in *McGill Hume's studies*, ed. David Fate Norton, Nicholas Capaldi, and Wade L. Robison, San Diego, Austin Hill, p. 23-41, 1979.
- MULLAN, J., *Sentiment and Sociability: The language of Feeling in the Eighteenth-Century*, Oxford, Clarendon, 1988.
- NORTON, D. F., *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, New Jersey, 1982.
- OWEN, D., *Hume's Reason*, Oxford University Press, New York, 1999.
- PEARS, D., *Hume's system: an examination of the first book of his treatise*. Oxford University Press, New York, 1990.
- PETER, J., *Hume's sentiments : their Ciceronian and French context Edinburgh*, 1982.
- PETRIE, G., *Rhetoric as Fictitious Technique in Tristram Shandy*, *Philological Quarterly*, 1969.
- PFLAUM, K. B., « *Humes' treatment of belief* », in *David Hume Critical Assessments*, edited by Satanley Tweyman, Routledge, London and New York, p. 158-171, 1995.
- POTKAY, A., *The fate of eloquence in the age of David Hume*, Cornell University Press, New York, 1994.
- PRICE, H. H., *Hume's theory of external word*, Oxford at The Clarendon Press, London, 1940.
- RADCLIFFE, E. S., *A companion to Hume*, Blackwell Publishing Ltd. Oxford, UK, 2008.
- ROBERT, P., *Dictionnaire Le Robert*, Paris, 1996.

- SHANKMAN, S., *Pope's « Iliad »: Homer in the Age of Passion*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- SHUGER, D., *Sacred Rhetoric: The Christian Grand Style in the English Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- SISKIN, C., « *Personification and Community: Literary Change in the Mid and Late Eighteenth Century* », in *Eighteenth-Century Studies* 15, p.371-401, 1982.
- SITTER, J., *Literary Loneliness in Mid-Eighteenth-Century England*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- SMITH, A., *Lectures on Rhetoric and Belles-lettres*, ed. J. C. Bryce, Indianapolis, Liberty Classics, 1985.
- SMITH, N. K., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan and Co, London, 1949.
- SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, texte établi et traduit par A. Dain et P. Mazon, Éditions J'ai lu, Paris, 2013.
- STAFFORD, F. J., *The Sublime Savage: A study of James Macpherson and the Poems of Ossian*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988.
- STOCKHAMMER, M., *Plato dictionary*, edited by Morris Stockhammer, Philosophical Library, New York, 1963.
- STROUD, B., *Hume, The arguments of The Philosophers*, Routledge, London, 1977.
- TAPIES, A., *La réalité comme art*, Daniel Lelong Éditeur, 1989.
- TWEYMAN, S., *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.
- USHENKO, A., « *Hume's Theory of General Ideas* », in *David Hume Critical Assessments*, edited by Stanley Tweyman, Routledge, London and New York, p. 118-130, 1995.
- WAXMAN, W., « *Hume and the Origins of Our ideas of Space and Time* », in *A companion to Hume*, edited by Elizabeth. S. Radcliffe, Blackwell Publishing Ltd. Oxford, UK, p. 72-88, 2008.
- WHELAN, F. G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- WILBANKS, J., *Humes' theory of imagination*, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1968.
- WILSON, T., *The Art of Rhetorique*, Facsimile reprint, Intro. by Robert Hood Bowers, Gainseville, Fla., Scholars' Facsimiles, 1962.
- WIND, E., *Hume and the Heroic Portrait: Studies in Eighteenth-Century Imagery*, ed. Jaynie Anderson, Oxford, Clarendon, 1986.