

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 25 (1975)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Hume et Spinoza : la philosophie et la superstition  
**Autor:** Boss, Gilbert  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381065>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## HUME ET SPINOZA LA PHILOSOPHIE ET LA SUPERSTITION<sup>1</sup>

S'il est vrai que la connaissance ne s'acquiert pas sans lutte, c'est donc que des adversaires de nos puissances de connaître cherchent à les paralyser. Les philosophes classiques en tout cas sont de l'avis que la vérité est le fruit d'une victoire difficile, et que, pour gagner la bataille de la connaissance, il faut disposer de toutes ses forces cognitives et savoir les diriger avec maîtrise. Tel est le but des *Discours de la Méthode*, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, *Essais ou Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* ; car, on le sait, qui part à la recherche de la vérité sans armes ou sans savoir les manier est vaincu d'avance. C'est pourtant une idée inverse, l'idée religieuse de la révélation gratuite, qui inspira l'admirable image du *Perceval*, où ce chevalier, parti tout armé à la recherche du Graal, saisit subitement son impuissance et son ridicule, tandis que, campé sur son destrier, dans l'appareil imposant de son armure et de ses armes, il est subjugué par la force réelle de pèlerins qui passent en chantant, à peine vêtus et les pieds nus. Malgré cette idée, même chez les philosophes qui se sont le plus méfiés des capacités de l'homme à atteindre la vérité, la vérité a toujours été l'objet d'un combat.

Quel est donc cet ennemi si puissant qu'on commence toujours par se trouver dépourvu de la vérité et forcé de chercher à la lui arracher ? Quel est donc cet adversaire redoutable de la philosophie, qui l'oblige à s'affirmer, à naître et à vivre dans une lutte perpétuelle contre lui ? Nous le nommerons superstition, du nom que lui donnent souvent les classiques, lorsqu'ils veulent le désigner<sup>2</sup>. Si la philosophie vise l'affirmation du vrai, la superstition vit de la croyance au faux. Quoi d'étonnant donc que doivent s'affronter comme des adversaires ces deux modes de connaissance qui s'orientent vers des fins

<sup>1</sup> Conférence donnée à Genève au Séminaire de 3<sup>e</sup> cycle de philosophie dirigé par le R. P. M.-D. Philippe.

<sup>2</sup> Nous préférons ce terme à ceux, classiques également, d'erreur et de préjugé, car la superstition rassemble leur deux significations.

contraires ? L'opposition paraît simple : d'un côté la philosophie veut instaurer le vrai, de l'autre la superstition lui fait obstacle en plongeant les hommes dans l'erreur.

Mais le rapport du vrai et du faux n'est pas la simple contrariété qui oppose le noir au blanc, le chaud au froid, le grand au petit. Ici, les contraires se situent aux deux pôles opposés d'un même axe, de telle sorte que, par leurs poids contre-pesés, ils le tiennent en équilibre sur sa région médiane. Ainsi, entre le noir et le blanc, le gris forme le milieu, entre le chaud et le froid, le tiède, et ainsi de suite. Où trouver par contre ce médiateur qui répartirait harmonieusement les parts du vrai et du faux ? C'est un principe logique bien connu que ce qui n'est pas vrai est toujours faux ; et il est inutile d'intercaler entre ces deux valeurs le domaine indéfini de la probabilité, dans l'espoir d'en faire de simples contraires, car la probabilité ne définit qu'un cas particulier d'application de ces concepts, dans le domaine des faits, et elle est elle-même ou vraie ou fautive. Ces deux termes semblent donc être contradictoires plutôt que contraires. Ils possèdent encore une autre caractéristique qui rompt l'équilibre que l'on trouve généralement entre des termes opposés. En effet, le noir se donne à notre perception pour noir, et le blanc pour blanc, tandis que, si le vrai paraît bien tel qu'il est, le faux consiste par contre en l'apparence du vrai ; il ne vit donc que d'une vie empruntée à son opposé. Le philosophe veut affirmer le vrai, lorsqu'il expose sa pensée, alors que le superstitieux, loin de vouloir dire le faux, prétend aussi à la vérité. Personne ne croit le faux pour lui-même, mais on ne demeure dans la superstition que parce que, croyant seulement savoir, on ne sait pas, en réalité. La superstition ne s'oppose donc à la philosophie que parce que, visant le vrai, elle ne l'atteint pas comme celle-ci. En effet, le vrai seul est, le faux, lui, est simple néant. Or Parménide nous a appris la logique rigoureuse de l'être et du néant : seul l'être est. Et comment contredire une si lumineuse évidence ? Mais aussi, que devient le monde dans cette perspective ? Sans aucun doute une simple illusion, comme le faux, comme l'erreur, comme la superstition.

L'axe des pseudo-contraires, vrai-faux, philosophie-superstition, au lieu de se tenir dans le bel équilibre où nous l'avions placé au départ, a donc basculé pour se résorber entièrement en un seul des termes, laissant l'autre s'évanouir. Et avec le faux, combien de problèmes, de faux problèmes, disparaissent heureusement ! Contents de ce résultat, nous nous arrêterions volontiers dans ce monde dense et lumineux où seule la vérité subsiste, si la pensée que la philosophie ne naît que dans la lutte contre la superstition, ne venait nous réveiller d'un sommeil trop agréable. Il ne s'agit pourtant pas de renier ce que nous avons acquis : il n'y a pas d'être hors de l'être et pas de

vérité hors d'elle-même, le monde et le faux sont des illusions. La philosophie est la vérité, la superstition n'est que l'illusion de la vérité. Il n'est cependant pas possible non plus de nier la présence de l'erreur, et tous les philosophes savent combien elle est obsédante, cette présence de la superstition qui précède toute philosophie et lui dispute toujours sa place. Pour nous tromper, il faut en effet que l'illusion soit là, car seule une présence peut nous cacher la vraie présence, celle de l'être ou de la vérité. L'illusion, donc, pour être une fausse présence, n'en est pas moins présence ; la superstition, pour être une fausse vérité, n'en est pas moins vérité également. L'illusion est certes un mode vicieux de l'être, le faux, un mode vicieux du vrai ; mais pour en être des modes vicieux, ils doivent contenir en quelque manière l'être et le vrai. Or ces derniers ne tolèrent pas de degrés. L'existence du faux, même comme mode vicieux du vrai, nous plonge dans une aporie insurmontable, semble-t-il. C'est la tragédie même de la philosophie que, dans sa lutte pour se dégager de la superstition, elle risque constamment de se confondre avec elle, comme Platon voulant distinguer le philosophe du sophiste en vient peut-être à les rendre indistincts.

Comment, en effet, le philosophe peut-il distinguer son œuvre de la superstition, puisque, contrairement à ce qu'il pouvait paraître au premier abord, celle-ci prétend à la vérité aussi bien que la philosophie ? Puisque toutes deux sont persuadées de posséder la vérité, il est donc impossible à un tiers de se fonder sur leurs témoignages pour juger à laquelle l'objet du litige revient. C'est seulement de l'intérieur de la philosophie que la superstition apparaît comme telle. C'est donc seulement en mesurant la fausse croyance à un étalon étranger à elle, que le philosophe peut la dénoncer et la condamner. Or l'emploi de ce procédé a également sa fonction inverse, et nombreux sont les philosophes qui, pour avoir voulu dénoncer la superstition, se sont vus condamner par elle, selon des critères qu'ils refusaient.

A supposer que la philosophie parvienne à s'assurer un appui définitif sur le vrai, à manifester sa supériorité de façon évidente, et à jeter sur tout son regard à partir de ce repaire inexpugnable, comment pourra-t-elle encore apercevoir la superstition ? En effet, s'il existe une explication du faux, ce ne peut être qu'une compréhension du vrai du faux, puisqu'il n'y a pas de faux en soi. Mais le vrai du faux, n'est-ce pas simplement le vrai, comme l'être du néant est l'être ou comme le bien du mal est le bien seul ? Il n'existerait donc que la connaissance vraie de la vérité et sa fausse connaissance ou méconnaissance, car il n'existe certainement pas de connaissance du faux. Mais celle-ci est identique à la fausse connaissance, qui ne peut pas posséder le vrai, en effet, mais seulement le faux. L'étrange lutte alors que celle du philosophe contre la superstition ! D'une part, la

saisissant pour combattre corps à corps, il ne parvient plus à s'en désintriquer et risque de se confondre définitivement avec elle, d'autre part, s'il sort vainqueur, il ne voit plus l'ennemi vaincu, et sa bataille disparaît comme un songe oublié au réveil. Mais, à parler de songe, sommes-nous plus avancés que lorsque nous définissions le monde comme illusion ? Car le songe a aussi sa densité d'être. Quant à l'oubli, peut-il sérieusement être compté parmi nos puissances de connaître ? L'être laisse-t-il place pour des disparitions ?

Plutôt que de nous perdre seuls dans les tourbillons malins du vrai et du faux qui commencent à nous emporter, nous allons y tirer autant qu'il se peut deux philosophes habitués à y naviguer. Hume et Spinoza seront les victimes ou les pilotes que nous cherchons. Mieux encore, ce sont les danseurs qui vont tourner devant nous dans un ballet étrange où, comme dans les danses guerrières, ils seront à la fois adversaires et partenaires, jouant pour nous la lutte du vrai et du faux.

Examinons pour commencer la manière dont les deux philosophes définissent la superstition contre laquelle ils ont développé leur pensée. Chez Spinoza, la marche vers la vérité est déterminée par une hiérarchie de degrés de connaissance <sup>1</sup>. Le degré inférieur consiste en un savoir acquis par simple oui-dire. Ce n'est donc que le résultat de renseignements ou d'un enseignement limité à la transmission de connaissances. Le deuxième degré est la connaissance à laquelle nous parvenons par expérience vague, c'est-à-dire, non pas l'expérience scientifique, rigoureusement définie par un ensemble de conditions connues et de concepts précis, mais cette expérience de la vie quotidienne que nous faisons au hasard des circonstances, et où nos observations ont lieu sans ordre précis, bref, c'est l'expérience de ce qu'on appelle un homme d'expérience. Il y a ensuite la connaissance de l'essence d'une chose qu'on tire d'un raisonnement qui la conclut à partir d'une autre chose, mais d'une manière inadéquate. Tels sont la connaissance où la cause est expliquée par son effet et les raisonnements abstraits. Puis vient la connaissance que nous tirons des idées communes et des propriétés des choses conçues adéquatement. C'est à ce type qu'appartiennent la connaissance des corps à partir de l'idée d'étendue, de mouvement et de repos, ou certaines vérités de la géométrie déduites des propriétés de certaines figures. Enfin, il existe une connaissance intuitive, dans laquelle l'essence de la chose est perçue directement et en elle-même, ou par l'idée de sa cause prochaine. Cette connaissance procède de la cause première aux effets selon l'ordre essentiel des causes.

<sup>1</sup> Notre énumération superpose la hiérarchie de l'*Ethique* (partie II, prop. XL, scolie II) à celle du *Traité de la Réforme de l'Entendement* (§ 11-14).

Parmi ces modes de connaissance, seuls les deux derniers appartiennent proprement à la philosophie, tandis que les autres sont à l'origine des superstitions, à l'exception du troisième qui sert de médiateur entre la superstition et la philosophie. Pour notre dessein présent, ce sont donc les deux premiers modes qu'il convient d'analyser plus en détail. Ce faisant, nous prendrons à rebours la pensée de Spinoza, tout orientée, elle, vers ce dernier genre de connaissance dont naît la vraie philosophie. Mais, quoique cet auteur mette tout l'accent sur le savoir parfait qu'il veut nous faire atteindre, ses écrits ne manquent pas d'analyses de la superstition. Il ne peut pas l'ignorer, en effet, puisqu'elle constitue la misérable condition dans laquelle la philosophie doit naître. Il va de soi que l'antécédence de la superstition par rapport à toute philosophie ne signifie nullement que l'une serait la cause de l'autre. Mais, si la superstition n'a pas le pouvoir d'engendrer la philosophie, elle forme cependant le milieu dans lequel cette dernière naît. Elle est donc aussi une condition plus ou moins favorable, une cause qui aidera ou empêchera le développement de la vraie connaissance. Voilà la raison pour laquelle le philosophe doit analyser la superstition, s'il veut pouvoir ensuite s'en dégager efficacement.

La séparation entre les degrés inférieurs de la connaissance, et ses modes supérieurs délimite les domaines des deux facultés cognitives de l'homme : l'imagination et l'entendement. Les tâches semblent se répartir aisément entre eux : à l'entendement revient la production du vrai, à l'imagination, celle de la fiction et de l'erreur<sup>1</sup>. Le principe selon lequel agit l'imagination est la généralisation à partir de données particulières des sens, ou bien la composition arbitraire de celles-ci. L'imagination se définit entièrement par cet attachement aux données individuels des sens et aux images par lesquels ils se perpétuent dans notre esprit, ou notre mémoire<sup>2</sup>. Cette faculté est donc absolument liée aux aspects singuliers sous lesquels les objets se manifestent à nos sens, si bien que toutes les images qui représentent les choses à notre imagination, ne nous en donnent qu'une perception partielle et mutilée<sup>3</sup>. D'autre part, la règle selon laquelle l'imagination passe d'une image à l'autre, n'est pas celle de la causalité vraie, qui appartient à l'entendement, mais celle de la ressemblance et de l'habitude<sup>4</sup>. Ainsi, non seulement les images sont partielles, mais elles sont également doublement confuses, car l'imagination les joint aussitôt à leurs semblables, si bien que les traits distinctifs des images

<sup>1</sup> *Eth.*, II, prop. XL, scolie II ; *T.R.E.* § 45.

<sup>2</sup> *T.R.E.*, § 44.

<sup>3</sup> *Eth.*, II, prop. XXIV-XXV.

<sup>4</sup> *Eth.*, II, prop. XVIII et scolie.

singulières eux-mêmes se brouillent dans une vague généralité<sup>1</sup>. C'est de cette propriété de l'imagination, consistant à rassembler des images partielles sans égard à la causalité, que naît toujours la fiction<sup>2</sup>. Ainsi paraissent les chimères, les centaures ou les fantômes. Dans ces composés imaginaires, les images partielles ne sont pas réunies selon les lois de la causalité pour former les vraies idées des choses, comme celle du corps humain, construite selon les principes de l'anatomie, mais elles sont amalgamées selon certaines ressemblances, de la même manière que dans les rêves. Par exemple, l'âme est immortelle ; on confond alors son concept avec celui d'une matière subtile et indivisible, donc indestructible, et l'on forge ainsi la fiction de l'âme corporelle. Que le rêveur qui a formé cette fiction, se laisse ensuite impressionner par la vivacité de sa représentation, revêtue de toutes les couleurs du sensible, et le voilà précipité dans l'erreur et la superstition : il se met à croire aux fantômes<sup>3</sup>.

Toutes les erreurs naissent en effet de l'imagination et de son mépris de la vraie causalité. C'est parce que nous avons l'habitude de rapporter toutes choses à la joie ou à la tristesse qu'elles provoquent d'ordinaire en nous, que nous croyons à l'existence du bien et du mal. C'est parce que nous avons fait souvent l'expérience de flottements de l'âme, de décisions qui survenaient après maintes hésitations, bref, d'actes de volonté, que nous formons la chimère d'une volonté libre, non soumise à la causalité. C'est parce que nous croyons à cette chimère, et que nous avons souffert des troubles que causent la crainte et l'espoir, que nous nous persuadons de la présence d'une certaine contingence dans le monde. C'est parce que l'imagination aime l'ordre apparent et la symétrie, que nous imaginons l'existence de causes finales et en venons à attribuer des desseins imaginaires à Dieu. C'est parce que nous nous formons une image de celui-ci, que nous ne le concevons que comme un géant. Bref, le bien, le mal, l'ordre, la confusion, le chaud, le froid, la beauté, la laideur, la liberté, la louange et le blâme, la faute et le mérite, ce ne sont tous que des idées superstitieuses nées de l'imagination<sup>4</sup>.

Avant de chercher comment se définit la superstition pour Hume, il est impossible de ne pas remarquer que sa philosophie incarne justement l'idée spinoziste de la superstition. En effet, plus que quiconque, Hume a défendu les droits de l'imagination, au point qu'il en fait notre seule vraie faculté cognitive, en dehors des sens. Non seulement le philosophe écossais prend parti pour l'imagination, mais la conception qu'il en a, vient largement à la rencontre de celle de

<sup>1</sup> *T.R.E.*, § 44.

<sup>2</sup> *T.R.E.*, § 36, note 1.

<sup>3</sup> *T.R.E.*, § 39, note 1.

<sup>4</sup> *Eth.*, I, appendice.

Spinoza. Comme chez ce dernier, elle fonctionne selon un mode d'association des idées fondé sur les principes de la ressemblance et de l'habitude, définie comme la propension à reproduire les contiguïtés entre perceptions observées dans le passé ; et elle refuse aussi l'idée de causalité comme fondement. Hume accepte donc amplement ce que son contradicteur anticipé rejetait comme faux. Sa morale part des idées de bien et de mal, de louange et de blâme ; et ses considérations sur l'existence possible de Dieu, partent de l'idée que seule la preuve a posteriori est digne d'examen, parce que c'est par l'ordre visible de la nature que nous pouvons saisir le dessein de Dieu et prouver peut-être son existence.

Comme nous le pressentons, la hiérarchie entière des modes de connaissance va être retournée chez Hume, par rapport aux genres spinozistes. Ceux-ci se répartissaient sur une échelle qui partait des échelons les plus sensibles pour monter aux idées pures de l'entendement. Hume, au contraire, accorde la priorité aux sens et se méfie des idées d'autant plus qu'elles sont plus éloignées des perceptions sensibles. Ici, l'on pourrait presque dire que l'imagination est le fondement de la philosophie, tandis que la raison serait le mauvais génie qui engendre les illusions, l'erreur et la superstition. Si Spinoza avait une grande admiration pour la géométrie, au point qu'il en empruntait la méthode pour composer l'*Ethique*, Hume était plus intéressé par l'histoire et la littérature, et il se méfiait des notions des géomètres.

La superstition revêt donc chez Hume un habit tout différent de celui que nous lui avons vu porter plus haut. Elle se cache maintenant dans tout ce qui n'a pas de relation directe avec les impressions, donc avec les données des sens. Ce sont ces notions tenues généralement pour proprement philosophiques qui sont à présent les objets de la superstition. Ainsi, l'idée de la causalité impliquant que la raison de l'existence des effets réside dans la cause elle-même, de sorte que, celle-ci étant donnée, ils découleraient nécessairement de son essence, comme les autres propriétés de la chose. Car où saisit-on cette force nécessitante dans la cause ? quelle expérience peut nous la faire voir ou sentir ? ou bien nous donner les éléments dont elle se déduit nécessairement ? Il n'existe pas de telles expériences, car il est impossible d'observer des forces <sup>1</sup>. Il en va de même pour les idées de substance, de réalité extérieure, de qualités primaires opposées aux secondaires, ou des idées abstraites comme entités distinctes <sup>2</sup>. Tous ces concepts philosophiques ne sont en vérité que des mots qu'il est

<sup>1</sup> *Essai sur l'Entendement Humain*, sect. VII, part. I, § 6.

<sup>2</sup> *Traité de la Nature Humaine*, livre I, part. I, sect. VI ; *T.N.H.*, I, part. II, sect. VI, § 8 ; *E.E.H.*, Sect. XII, part. I, § 15-16 ; *T.N.H.*, I, part. I, Sect. VII, § 1.



impossible de remplir dans des expériences. Or les mots vides de sens qu'on prend pour signifiants sont la source de toute illusion, de toute erreur et de toute superstition. Le superstitieux de Hume, c'est donc aussi Spinoza, le maître des grandes chimères philosophiques : la substance et la causalité.

Ainsi, le jeu dont nous avons parlé déjà, dans lequel la philosophie et la superstition se prennent si étroitement pour lutter qu'ils en viennent à se confondre et à échanger sans cesse leurs rôles, a acquis deux acteurs historiques en nos deux philosophes. Loin de nous désespérer de voir se répéter le mouvement qui constituait notre problème, nous devons nous réjouir d'avoir pu y engager deux acteurs habiles, pour avoir l'occasion d'observer peut-être quelle issue ils donneront à cette lutte nouée à présent dans toute sa violence. Cependant, les échanges entre la philosophie et la superstition restent encore trop extérieurs maintenant, pour que nous puissions espérer une fin satisfaisante proche. Chacun des deux philosophes peut situer l'erreur dans la pensée de l'autre, et, par ce geste qui désigne l'adversaire en face, ils peuvent croire exorciser le faux de leur propre pensée. Mais les regards des tiers n'en finissent pas d'aller et venir d'un de ces doigts dénonciateurs tendus à son vis-à-vis. Pour sortir de ce cercle, il ne faut pas chercher à se déterminer pour l'un des partis, afin de pouvoir à son tour tendre le doigt dans une direction. Il s'agit au contraire de renforcer le cercle et de l'intérioriser doublement, une fois de chaque côté.

Puisque la philosophie et la superstition ont une telle communauté de nature, que, sans cette parenté, la seconde ne pourrait pas être pour mettre en cause la première, il doit exister un niveau d'accord entre Hume et Spinoza. Et c'est encore dans l'analyse que font ces philosophes des facultés cognitives, que des principes communs à tous deux se rencontreront probablement ; car, nous l'avons vu, si l'erreur existe, si l'illusion n'est pas seulement un vain mot, il y a donc une vérité de l'erreur, qui doit apparaître au regard du philosophe, exigeant son explication. Or comment expliquer l'erreur sans la justifier d'une certaine façon ? Pour rendre compte du rôle des facultés trompeuses, il faut en effet leur attribuer une place au sein de la vérité. Il faut donc que, après avoir embarrassé ses membres avec ceux de la superstition, dans la lutte, la philosophie finisse par embrasser plus chaleureusement cet adversaire dont elle ne peut se débarrasser.

L'imagination n'a pas, chez Spinoza, le seul rôle de génératrice d'illusion, afin de fourvoyer les hommes. Elle possède, dans la vie de l'humanité, une autre fonction essentielle : la régulation de l'action, ou plutôt, dans le langage spinoziste, des passions. Toute la mécanique selon laquelle naissent, se développent, se favorisent ou se

contrarient, et se succèdent les passions ou les sentiments, appartient en effet à l'imagination <sup>1</sup>. Car, l'homme, dans l'univers, est esclave d'une infinité de choses d'une puissance supérieure à la sienne, et, les idées formant une suite parallèle à celle des corps, son esprit est infiniment subjugué par la puissance d'idées qui lui échappent <sup>2</sup>. Ainsi, de même que les corps extérieurs ne se manifestent que partiellement dans le nôtre, par les contacts qui surviennent entre eux, les sentiments, c'est-à-dire les idées de ces affections du corps, ne sont que des idées partielles et mutilées, donc des images de l'imagination <sup>3</sup>. C'est en elle par conséquent que les actes des hommes ont leur principe ; et, puisque dans sa vie, l'individu doit se diriger en fonction d'une connaissance partielle des choses qui l'entourent, il est soumis dans son action à l'ensemble des illusions que l'imagination engendre. Si la métaphysique, vouée à la vérité absolue, renie les notions de bien et de mal, la morale, ou la psychologie des passions, est contrainte de se fonder sur eux. Ainsi, chez Spinoza, seront définies comme des biens toutes les choses capables de provoquer la joie dans l'individu considéré, au contraire, sera un mal tout ce qui produira en lui la tristesse <sup>4</sup>. Ce bien et ce mal corrélatifs de la joie et de la tristesse forment les principes de la morale spinoziste. Et comment pourrait-il en être autrement, puisque nous ne sommes pas Dieu ? Nous avons par conséquent une possibilité de perfectionnement indéfinie, et, pour tendre à notre perfection, nous devons considérer l'individu que nous sommes, donc une partie de l'univers, comme un absolu <sup>5</sup>, de sorte que les idées partielles de l'imagination, qui nous présentent la seule face des choses tournée vers nous et nous concernant directement dans notre existence, s'imposent dès qu'il s'agit de produire la joie, un sentiment qui ne concerne également que l'homme individuel, donc une partie infime de l'univers, mais, nous l'avons dit, l'absolu de la morale pourtant.

Mais, si la joie et la tristesse sont les principes de la morale spinoziste, si la mécanique de l'imagination détermine le sort des sentiments, par des processus d'association, selon la ressemblance des passions ou de leurs objets, et selon l'habitude ou la contiguïté particulière dans laquelle l'expérience nous présente les biens et les maux, alors combien sommes-nous proches de la morale humienne ! Elle aussi pose le bien et le mal en corrélation directe avec le plaisir et le déplaisir <sup>6</sup>, et, fondant tout sur les qualités bonnes ou mauvaises des

<sup>1</sup> *Eth.*, III, prop. III.

<sup>2</sup> *Eth.*, IV, prop. II, et II, prop. VI-VII.

<sup>3</sup> *Eth.*, II, prop. XXVI, corollaire.

<sup>4</sup> *Eth.*, IV, prop. VIII (et déf. I-II).

<sup>5</sup> *Eth.*, III, prop. VI, démonstration.

<sup>6</sup> *Dissertation sur les Passions*, sect. I, § 1.

objets, elle en déduit les actions humaines selon la mécanique associative de l'imagination, selon les principes de la ressemblance et de la contiguïté. Les concordances des deux théories éthiques sont encore plus frappantes, si l'on examine leur détail. Par exemple, au principe humien essentiel de la sympathie, selon lequel nous réagissons à l'expression des sentiments d'autrui en les ressentant nous aussi, correspond, chez Spinoza, le sentiment de l'émulation, qu'il définit ainsi : « c'est le désir d'une chose qui naît en nous de ce que nous imaginons que d'autres ont le même désir »<sup>1</sup>. Autre exemple marquant : l'idée de conversion des énergies sentimentales, d'une passion dans son contraire. Elle est le ressort de l'*Essai sur la Tragédie* de Hume, où il est montré comment le malaise que nous ressentons à la vue des malheurs d'autrui est transformé en plaisir esthétique par le théâtre. Cette même idée de conversion des énergies passionnelles joue un rôle important dans l'*Ethique* pour expliquer les transmutations de l'amour en haine, ou de la haine en amour<sup>2</sup>. Puisque leurs doctrines morales sont à tel point identiques, nous pouvons donc admettre que Hume, cet envers de Spinoza, est aussi, en quelque sorte, présent en ce dernier.

De même, l'analyse de la notion de raison chez Hume, nous amène à voir que, par-delà sa fonction négative, elle joue un rôle positif essentiel dans le système de ce philosophe. Dans un sens, la raison humienne se définit par un emploi plus raffiné et plus régulier des modes de pensée du vulgaire. La philosophie n'est, de ce point de vue, que la pensée de tous les jours, telle que nous l'employons dans les affaires courantes de la vie, mais conduite selon une méthode plus rigoureuse, afin d'éviter les erreurs du vulgaire, dans lesquelles il ne tombe que par défaut d'ordre dans ses pensées<sup>3</sup>. La raison, au sens large, consiste donc dans une utilisation conséquente des règles de la causalité, ainsi que des autres modes d'association. Loin donc de rejeter entièrement la pensée causale, Hume lui accorde au contraire une importance capitale, pourvu que la causalité soit comprise selon sa vérité. Nous n'observons certes aucune force dans les relations causales que nous expérimentons, ce concept est donc ici vide de sens. Mais la causalité elle-même demeure, comprise à la seule lumière de ce qui est réellement donné dans l'expérience que nous en avons : c'est-à-dire, la contiguïté temporelle et spatiale de la cause et de l'effet, l'antécédence de la cause par rapport à l'effet, la constance de ces rapports entre les mêmes causes et les mêmes effets, de telle sorte que les impressions d'un même processus que nous procure

<sup>1</sup> *Essai sur les Principes de la Morale*, sect. V, part. II ; *Eth.*, IV, déf. des sentiments XXXIII.

<sup>2</sup> *Eth.*, III, prop. XXXVIII et XLIV.

<sup>3</sup> *E.E.H.*, sect. XII, part. III, § 2.

l'expérience, se superposent exactement aux idées du même processus qui forment notre mémoire. Il reste enfin cette croyance très ferme qui se développe en nous à l'apparition d'une cause, que celle-ci va être suivie de son effet habituel <sup>1</sup>. C'est en cette croyance que consiste l'idée de connexion nécessaire. Comme l'apparition d'une telle croyance en la constance future d'un processus constant dans le passé, précède toujours la relation réellement expérimentée de la cause et de son effet successif, et qu'une telle croyance née de l'accumulation de suites d'images semblables dans la mémoire se nomme ordinairement l'habitude, il convient donc de dire, selon la vraie définition de la cause elle-même, que l'habitude est la cause de l'idée de connexion nécessaire. L'idée de causalité, comprise selon sa vérité et ainsi purifiée du verbiage abstrait qu'on y avait lié, devient alors un élément constitutif du discours rationnel. Il a même une telle importance dans le système de ce philosophe dont on a cru souvent qu'il la rejetait, que l'idée d'une liberté d'indifférence lui paraît absurde, tandis que le déterminisme dans lequel les motifs s'enchaînent rigoureusement selon les chaînes causales de l'association des idées, lui semble si évident que Hume refuse de croire que personne ait jamais pu le mettre sérieusement en doute <sup>2</sup>.

Combien proches de Spinoza et de l'une de ses idées les plus remarquables, nous trouvons-nous ainsi inopinément ! Et le rapprochement des deux philosophes va plus loin encore. Une fois la causalité admise, l'existence du monde extérieur trouve sa justification chez Hume, et, avec le monde, l'idée des objets réels <sup>3</sup>. C'est donc la substance elle-même qui réapparaît avec la causalité, après le bannissement qu'elles avaient subi ensemble. Jusqu'à l'idée d'une nécessité inhérente à la cause dans la production de ses effets reprend des droits dans la pensée humienne. D'autre part, si la philosophie n'est que la pensée vulgaire redressée, par là même, elle est également supérieure à cette dernière, si bien que la relation originale qui faisait dominer les sens sur les idées, peut se retourner, de telle façon que, comme chez Spinoza, la raison occupe le sommet de la hiérarchie des moyens de connaissance. Inutile donc de dire que, chez Hume aussi, l'ennemi défini comme superstition a acquis son rôle positif dans la philosophie qui paraissait d'abord l'exclure.

Loin de se débarrasser de la superstition après l'avoir définie, ces philosophes l'ont donc intégrée à leur pensée comme une part positive. L'idée que nous avons avancée, à savoir que pour saisir le faux, le philosophe devait l'envisager selon sa vérité, de telle sorte

<sup>1</sup> *E.E.H.*, sect. VII, part. II.

<sup>2</sup> *E.E.H.*, sect. VIII, part. I, 3 derniers §.

<sup>3</sup> *T.N.H.*, I, part. IV, sect. II.

que l'erreur se faisait assimiler au vrai, se trouve donc confirmée par le chemin que nous poursuivons parmi les œuvres de Hume et de Spinoza. Certes, on pourrait objecter ici que nous nous contentons de suivre le chemin que nous nous sommes tracé d'avance, si bien qu'il serait absurde de nous émerveiller de passer effectivement où nous l'avions prévu. Mais, à celui qui sait l'art de voyager sûrement vers son but sans savoir par où il veut passer, qui ne serait heureux de se confier pour se laisser initier à cet art merveilleux ? Quant à celui qui ne se déplace que pour flâner, il faut l'estimer bien malheureux s'il tombe sur son but qu'il ne cherchait pas, car, avec sa flânerie, il a perdu aussi sa vraie fin. Il n'est certainement pas question en un exposé si court de justifier chaque pas de notre course, nous ne pouvons que dessiner un plan stylisé de notre parcours. Heureux déjà si nous ne trouvons pas d'obstacle considérable à ce niveau, nous renvoyons à plus tard le soin de surmonter les difficultés moindres. Nous procédons ici comme les ingénieurs qui dessinent une nouvelle route : ils la tracent d'abord en ne se souciant que des obstacles importants, montagnes, rochers ou rivières, laissant à plus tard le soin de franchir les ruisseaux et d'enlever les gros cailloux. Pourtant, même à l'allure rapide que nous avons prise pour franchir les doctrines du vrai et du faux de Hume et de Spinoza, il apparaît que notre image schématique selon laquelle l'un serait le reflet inversé de l'autre, selon une symétrie rigoureuse, ne suffit pas. Il reste de part et d'autre des accidents de terrain importants que notre route n'a pas encore franchis.

Chez Spinoza, les actes des hommes se fondent bien sur les sentiments ou passions, donc sur l'imagination. Pourtant, le philosophe cherche aussi à établir une morale purement active, dans laquelle les actes ne proviennent plus de l'imagination, mais de l'entendement. C'est pourquoi, avant la joie et la tristesse, un principe plus fondamental s'affirme, dont ceux-là ne sont qu'une manifestation. La joie indique un gain de perfection de notre nature, la tristesse, une perte <sup>1</sup>. Or, c'est parce que la nature de chaque chose tend à persévérer dans son existence et à s'y fortifier, que la joie a l'effet stimulant que nous lui connaissons. Et, si chaque chose tend à conserver son être, c'est parce qu'elle est un mode de la substance nécessaire, dont l'être est pure affirmation de soi <sup>2</sup>. La morale peut donc être entièrement active, autrement dit suivre les idées de l'entendement, dans la mesure où nous pouvons la déduire à partir de la substance première, selon la chaîne des causes et des effets <sup>3</sup>. Ainsi, à la morale des passions, s'oppose une morale des actions, et, semble-t-il, à ce niveau,

<sup>1</sup> *Eth.*, III, prop. XI, scolie, et déf. des sentiments II-III.

<sup>2</sup> *Eth.*, III, prop. VI.

<sup>3</sup> *Eth.*, III, prop. LVIII, et IV, prop. LIX.

nous retrouvons l'opposition de l'entendement et de l'imagination, celle du philosophe et du superstitieux. Dans ce cas, la pensée de Hume paraît bien ne se trouver chez Spinoza qu'avec une connotation négative. Le philosophe aurait bien réussi à rejeter le superstitieux loin de lui.

Chez Hume aussi, la raison implique bien d'une certaine façon la causalité, et celle-ci conduit en effet à admettre des concepts essentiels au spinozisme. Mais l'idée de causalité, loin d'être le fondement premier de la raison, n'est qu'une idée dérivée, pour la raison conçue d'une façon plus stricte. La raison scientifique, fondée sur le principe de la causalité, ne possède pas la certitude, qui n'appartient qu'à la raison philosophique, constituée par les seules relations de ressemblance, de contrariété, des degrés de qualité et des proportions quantitatives<sup>1</sup>. Seules, en effet, ces relations sont certaines et absolument évidentes, parce qu'elles sont données directement avec les idées et les impressions, parce qu'elles ne diffèrent pas de l'expérience où elles apparaissent. La causalité et les autres relations ne sont que des constructions à partir des premières, et elles offrent d'autant plus de prise au doute que leur degré de composition est plus grand et les éloigne plus de leur origine. Les relations philosophiques se donnent immédiatement dans chaque expérience, les autres dépendent de matières de fait, donc de l'indéfini des expériences futures possibles. Au savant qui met toute sa confiance dans la causalité, au superstitieux qui, ne la connaissant pas selon sa vérité, y croit aveuglément, Hume oppose le philosophe qui la saisit de derrière, à partir des seules relations qui impliquent la certitude. A la raison au sens large, s'oppose une raison au sens strict, qui n'est autre que le donné originaire de l'impression et de l'idée en tant qu'*image* de la première. Hume aussi parviendrait donc finalement à ne pas se commettre avec Spinoza. Ici aussi, le philosophe aurait réussi à écarter le superstitieux du festin des dieux.

Une fois encore, de tels revirements ne nous prennent pas au dépourvu, si nous nous souvenons de nos réflexions liminaires. Le cercle du vrai et du faux ne nous paraissait pas constitué de telle manière qu'il nous laisse échapper au premier tour. Et, puisque les chemins sinueux sont les plus beaux, nous ne nous laisserons pas de changer de direction. Car, au niveau que nous avons atteint, les deux philosophes ne sont pas encore quitte l'un vis-à-vis de l'autre, ni par rapport à la superstition. La morale active de Spinoza ne supprime pas effectivement l'imagination ; elle la justifie seulement, puisque les sentiments ne disparaissent pas de la morale active<sup>2</sup>. Toute l'ambi-

<sup>1</sup> *E.E.H.*, sect. IV, part. I, § 1-4 ; *T.N.H.*, I, Part. III, sect. I, § 1-2.

<sup>2</sup> *Eth.*, III, prop. LVIII.

guité de ces relations entre l'entendement et l'imagination s'exprime dans le terme paradoxal d'amour intellectuel. Car l'amour est un sentiment, et, conséquemment, Spinoza avait nié qu'il pût être une action et appartenir à la nature de Dieu ; or l'amour intellectuel est l'amour de Dieu pour lui-même <sup>1</sup>. L'emploi du même terme pour une action de la substance et une passion des modes n'indique-t-il pas une continuité réelle entre l'imagination et l'entendement <sup>2</sup> ? Chez Hume, la causalité, bien qu'étant une relation dérivée, est au principe de l'association des idées, qui ne pourrait absolument pas exister sans elle. Sans association des idées, le raisonnement deviendrait impossible, et la philosophie avec lui. Un doute sérieux portant sur la validité de la relation de causalité entraînerait donc dans le scepticisme absolu, cette extrémité obsédante pour Hume, dont il admet qu'elle ne peut retenir le philosophe que quelques instants, tandis qu'il réfléchit passionnément dans son bureau. Mais ce scepticisme absolu ne peut pas durer, car il anéantirait alors ses adeptes, et ainsi, disparaissant du monde, par son inexistence il prouverait sa fausseté <sup>3</sup>.

Combien de fois faut-il tournoyer dans les cercles du vrai et du faux, pour y échapper enfin ? ou pour pouvoir y demeurer paisiblement, comme le philosophe de Rembrandt sous son escalier en vrille, entre la lumière et la nuit ? C'est dans les œuvres mêmes de Hume et de Spinoza qu'il faut chercher la raison pour laquelle nous avons pu tracer un tel chemin sinueux dans leur doctrine du vrai et du faux, et paraître à tout moment revenir en sens contraire de notre route de l'instant précédent.

Dans un certain sens, l'imagination est en effet génératrice du faux, chez Spinoza. En un autre sens, cependant, elle ne produit rien que de vrai, car, bien que les idées qui proviennent d'elle soient mutilées et confuses, l'imagination n'est pas l'auteur de leur mutilation, mais de la seule partie positive de ces idées. La mutilation elle-même, dis-je, n'est pas l'œuvre de l'imagination, mais le résultat de l'impuissance de celle-ci à créer les idées dans leur intégrité. Aussi, tout ce qu'il y a de positif dans les images ou dans les idées fausses appartient au domaine de la vérité. Autrement dit, l'idée fautive ne possède pas la fausseté comme un caractère positif, elle n'est fautive que par ce qu'elle n'est pas <sup>4</sup>. Il est donc naturel que, envisagée selon sa vérité, l'idée fautive disparaisse pour faire place aux seules idées vraies <sup>5</sup>. Car ces dernières seules possèdent la parfaite puissance

<sup>1</sup> *Eth.*, V, prop. XVII et corollaire, et prop. XXXV.

<sup>2</sup> Voir aussi *Eth.*, V, prop. III.

<sup>3</sup> *E.E.H.*, sect. XII, part. II, § 7.

<sup>4</sup> *Eth.*, II, prop. XXXIII-XXXV, et prop. XVII, scolie, § 4.

<sup>5</sup> *Eth.*, IV, prop. I et scolie.

d'affirmation de soi. Le vrai implique immédiatement la certitude, il est son propre critère <sup>1</sup>, tandis que le faux, purement négatif, n'a aucune puissance d'affirmation, si bien que l'idée fautive est tout entière référée à la vérité qui constitue tout ce qu'elle contient de positif. C'est pourquoi, par exemple, le raisonnement hypothétique bien conduit ne peut que mener à la vérité. Seule, en effet, la part positive, donc vraie, de l'hypothèse possède une réelle puissance d'affirmation, et partant de production. Ainsi, la fiction n'est pas encore en soi l'idée fautive, pas plus que le rêve de celui qui sait qu'il rêve n'est trompeur. La fiction ne devient fautive que pour celui qui croit connaître en elle une réalité ; le rêve ne devient illusion que pour le rêveur qui croit veiller. Une idée n'est donc fautive que parce qu'on lui attribue plus qu'elle ne contient, si bien que ce négatif par lequel elle devient fautive, ne lui appartient pas en propre, mais lui vient de celui qui se trompe <sup>2</sup>. Cependant, qu'on n'imagine point ici une volonté qui aurait le malheur de s'étendre plus loin que les facultés cognitives. Car la puissance d'affirmation, donc la volonté, appartient déjà aux idées seules <sup>3</sup> ; l'idée inadéquate s'affirme elle-même, en tant que sa partie positive possède la puissance d'affirmation du vrai, mais, d'autre part, en tant qu'elle est inadéquate, il lui manque l'affirmation de la partie absente, si bien que, rien ne l'en empêchant, elle s'affirme comme le tout. Voilà d'où l'erreur provient. C'est pourquoi la superstition n'est rien, mais tend tout de même à se confondre avec la philosophie, parce que toute sa réalité est positive. Quelque lumière que nous recevions de cette explication, le problème de l'être du faux est cependant loin d'être résolu ici ; il ne fait que rejoindre celui de la création, et celui du mal et du négatif qui lui est inhérent. Comment est-il possible que dans le tout, ou à côté de lui, puissent subsister des parties séparées, et par là le négatif qu'elles enveloppent ?

Ce n'est pas non plus sans raison que, pour Hume, des notions superstitieuses, comme celles de cause, de substance, de réalité extérieure ou d'âme, ont cette nature ambiguë qui permet de les condamner et de les réhabiliter tout à la fois. Nul doute qu'on ne se soit perdu en une infinité d'erreurs par l'emploi de maintes idées dont les mauvais philosophes prétendent un peu facilement qu'elles viennent de leur raison, indépendamment de l'expérience des sens. Pourtant, Hume hésite à croire que personne ait jamais pu penser faux, car celui qui pense a dans l'esprit une suite d'idées, et celles-ci constituent une expérience, un donné qu'on ne saurait mettre en doute sérieusement. L'erreur existe cependant selon deux modes. Nous pouvons tomber dans des erreurs de faits, par manque d'application

<sup>1</sup> *Eth.*, II, prop. XLIII et scolie.

<sup>2</sup> *T.R.E.*, § 40.

<sup>3</sup> *Eth.*, II, prop. XLIX.



et d'ordre dans nos pensées, et notamment dans l'utilisation de la relation causale. En ce cas, l'explication de l'erreur correspond largement à celle de Spinoza, que nous venons d'exposer : La croyance s'attache à des constructions désordonnées de l'imagination, parce que les idées qui auraient pu empêcher ce processus ne lui ont pas été opposées ; mais, en elles-mêmes, les fictions ne contiennent rien que de positif <sup>1</sup>. Le deuxième mode de formation des erreurs consiste en ce que les hommes forgent des concepts impossibles absolument. Ce second type d'erreurs, le plus grave et le plus fréquent en philosophie, s'explique par le fait que les hommes parlent trop précipitamment, sans avoir pris la peine de définir entièrement leurs mots. Il en résulte que, emportés par la mécanique de la langue, ils se mettent à utiliser des mots vides de sens et parlent sans savoir ce qu'ils disent. Cependant, ils en viennent à croire qu'ils pensent quelque chose en parlant, et, séduits par leur langage, ils commencent à former des fictions absurdes pour recouvrir leurs mots. Mais le noyau de signification originel de chaque terme reste vrai. Voilà d'où viennent, chez Hume, ces revirements par lesquels des concepts déclarés absurdes parce que vides de sens, sont de nouveau acceptés à cause des éléments positifs qu'ils renferment <sup>2</sup>. Mais, comme chez Spinoza, le problème du faux n'est pas résolu ici, il rejoint seulement celui de la naissance du négatif et de l'absence, dans une philosophie de la présence.

De même qu'on rencontre chez Hume la théorie de l'erreur comme croyance à la fiction, on trouve aussi chez Spinoza la doctrine de l'erreur comme mots non définis et vides de sens. Cependant ce nouvel accord des deux philosophes dans l'explication du faux n'est de nouveau pas simple. Il faudrait exposer leurs théories respectives de la définition, pour montrer que la discussion ne finit pas ici entre eux. Mais nous n'avons pas le dessein de prouver que ces deux philosophes n'étaient que deux exposés différents d'une même philosophie ; il s'agissait d'incarner le problème du vrai et du faux, tel que nous l'avons présenté au début, afin de le saisir mieux. Nous ne voulons pas rejeter cependant l'idée qu'il existe un niveau où les philosophes se rencontrent inévitablement, même à cause de leurs différences peut-être ; et ni Hume ni Spinoza ne s'opposeraient non plus à cette idée. C'est en tout cas ce que ce dernier nous laisse entendre dans le scolie de la proposition XLVII de la 2<sup>e</sup> partie de l'*Ethique*, qui peut d'ailleurs résumer la pensée des deux philosophes sur les rapports de la philosophie et de la superstition <sup>3</sup> : « Bien entendu, la plupart des

<sup>1</sup> *E.E.H.*, sect. II, § 4-5.

<sup>2</sup> Par exemple, *E.E.H.*, sect. VII, part. II.

<sup>3</sup> Voir chez Hume un passage semblable, par exemple : *E.E.H.*, sect. VIII, part. I, § 1.

erreurs consistent en cela seul que nous ne donnons pas correctement leurs noms aux choses. Car, lorsqu'on dit que les droites menées du centre d'un cercle à sa circonférence sont inégales, on entend certainement par cercle, au moins à ce moment-là, autre chose que les mathématiciens. De même, lorsque des hommes se trompent dans un calcul, ils ont dans l'esprit d'autres nombres que ceux qu'ils ont sur le papier. C'est pourquoi, si l'on considère leur esprit, ils ne se trompent certes pas ; cependant ils nous paraissent se tromper, parce que nous pensons qu'ils ont dans l'esprit les nombres qui sont sur le papier. Autrement nous ne croirions pas qu'ils se trompent ; de même, j'ai entendu récemment quelqu'un crier que sa maison s'était envolée sur la poule de son voisin et je n'ai pas cru qu'il se trompait, parce que son intention me paraissait assez claire. Et voilà l'origine de la plupart des controverses : les hommes n'expriment pas correctement leur pensée ou ils interprètent mal la pensée d'autrui. En fait, lorsqu'ils se contredisent le plus, ils pensent les mêmes choses ou bien des choses différentes, de sorte que ce qu'ils considèrent chez autrui comme des erreurs et des absurdités n'en est pas. »

GILBERT BOSS.