

Philosophique

12 | 2009 :
Hume - L'individu

L'imagination dans le *Traité de la nature humaine*

JEAN-PIERRE GRIMA

p. 47-78

Résumé

La philosophie de David Hume entend rompre avec une théorie classique des facultés, redessinant la place que l'imagination joue dans notre vie psychique et déployant ainsi une géographie mentale inédite. Instrument privilégié de son scepticisme philosophique, cette théorie de l'imagination pose cependant autant de questions qu'elle n'en résout, du fait même qu'associant imagination et conception, elle se voit chargée de rendre compte de tendances contradictoires au sein de l'esprit humain. Une clarification terminologique et conceptuelle permet alors, faute de résoudre ces tensions, d'éclairer les nouveaux enjeux proposés par une telle approche

Entrées d'index

Mots-clés : Hume, scepticisme, croyance, sympathie, fictions

Texte intégral

- ¹ Il est inutile de chercher une définition unique de l'imagination dans la philosophie de David Hume, son œuvre récuse précisément une telle approche, s'attachant plus à décrire des situations ou bien à multiplier les définitions, tâchant de surmonter les ambiguïtés d'origine lexicale. Pourtant c'est une notion qu'il faut tenter de prendre à bras le corps si l'on veut comprendre ce qui est en jeu dans une pareille pensée. L'auteur insiste lui-même sur la place, nouvelle, qu'il lui accorde : « l'imagination [est], de mon propre aveu, le juge suprême de tous les systèmes en philosophie »¹. Pourtant, ce type de déclaration se trouve contre-balancé par des déclarations de facture classique

qui voient avant tout dans l'imagination une « maîtresse d'erreur », à l'instar d'un Pascal, ou une « folle du logis » comme l'écrivait Malebranche. Ainsi, il apparaît sous la plume de Hume, qu'« une imagination vive dégénère très souvent en démence ou en folie et lui ressemble beaucoup par ses opérations »². L'imagination suscite alors tantôt l'admiration : « Rien n'est plus admirable que la rapidité avec laquelle l'imagination suggère ses idées et les présente à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles »³ ; tantôt la mise en garde : « Rien n'est plus dangereux pour la raison que les envolées de l'imagination et rien n'a provoqué autant d'erreurs chez les philosophes »⁴. Notion polymorphe et omniprésente, elle est toutefois rarement thématisée en et pour elle-même, et c'est le plus souvent au détour d'explications portant sur d'autres activités de l'esprit qu'on la voit intervenir. Commençons donc par tenter de clarifier le vocabulaire que Hume se donne pour s'y référer, afin de nous frayer un chemin dans cette forêt d'occurrences.

- 2 Tout traducteur ou lecteur familier de cette œuvre sait que Hume parle aussi bien de *fancy* que d'*imagination*, l'un et l'autre terme recouvrant des sens distincts mais parfois également synonymes. Construits sur le grec et le latin, *fancy* sur *phantasia* et *imagination* sur *imaginatio*, l'un renvoie classiquement à la force créatrice de l'apparaître et l'autre à la reproduction et à l'image⁵. De manière générale, *fancy*, souvent traduit par fantaisie, renvoie sous la plume de Hume à l'idée d'indétermination, à l'aspect chimérique, poétique, à la capacité d'engendrer des images irrationnelles ou fantasques. C'est alors l'aspect de liberté⁶ et d'activité qui prime sur ce versant. Ainsi, on rencontre d'abord ce terme pour évoquer les poèmes, les fables et les romans, où l'on parle « de chevaux ailés, des dragons qui crachent le feu et de géants monstrueux »⁷. Hume insiste alors sur le pouvoir séparateur de l'imagination, et sa capacité à engendrer des images mêlant des perceptions diverses. Ce sera également le vocable qui reviendra le plus souvent lorsqu'il s'agira de mentionner la faiblesse intrinsèque de ce qui est alors engendré, incapable d'emporter notre croyance, se rapprochant ainsi de l'idée de fiction :

« Il y a quelque chose de faible et d'imparfait au milieu de toute cette apparente véhémence de pensée et de sentiment qui accompagne les fictions de la poésie » (*TNH*, Appendice au livre I, p. 380.)

- 3 Par contraste, le terme d'*imagination* tend à renvoyer à l'aspect stabilisé propre aux principes de l'association, désignant par là le caractère régulier des liaisons, des chaînes d'idées. Ainsi, le terme de *fancy* sert souvent à désigner l'aspect extravagant de notre puissance de concevoir, alors que le concept d'*imagination* désignerait quant à lui les propriétés générales et mieux établies de l'esprit, rapprochant l'imagination de l'entendement. *Imagination* désigne alors des aspects plus topiques du système, alors que *fancy* renvoie à des aspects plus dynamiques. Pourtant il n'est pas rare de voir se succéder les deux termes dans une même page pour désigner le même sens, ou bien de voir l'un des termes apparaître là où l'on attendrait l'autre, comme lorsqu'il est question des idées mathématiques. On le voit, la distinction n'est pas systématique, pire, *L'Enquête sur l'entendement humain* tendra à supprimer le recours à la notion de *fancy* au seul profit de celle d'*imagination*, englobant les deux sens sous un seul terme, diluant par là leur différence.
- 4 Malgré cette instabilité, on peut donc dégager un usage général qui, même si on reviendra sur ce partage, circonscrit deux sens du terme *imagination*, celui réglé de l'association, versant sur lequel prime la cohérence, et celui plus libre des créations extravagantes. Hume est bien conscient de ces ambiguïtés liées au vocabulaire de l'*imagination*, entendue tantôt comme terme générique, tantôt

comme aspect particulier aux spécificités propres, et s'en explique, tâchant de clarifier les emplois :

« Pour me justifier, il me faut distinguer, dans l'imagination, entre les principes qui sont *permanents*, irrésistibles et universels, comme la transition coutumière des causes aux effets et des effets aux causes, et les principes qui sont *variables*, faibles et irréguliers [...]. Les premiers sont le fondement de toutes nos pensées et de toutes nos actions [...] » (TNH, I, IV, IV, p. 312.)

- 5 Munis de cette grille de lecture, nous pouvons désormais entrer plus avant dans l'analyse de l'esprit humien.

Une géographie mentale

- 6 L'ambition affichée du *Traité* est de parvenir à « progresser dans l'exacte anatomie de la nature humaine »⁸, ou pour reprendre une autre métaphore utilisée ailleurs, parvenir à produire la cartographie d'une « géographie mentale »⁹. Quelle est alors la place qu'occupe l'imagination au sein de l'esprit ? Sa fonction première est reproductive, tout comme la mémoire¹⁰, l'imagination reproduisant des *images*. Par image il faut d'abord entendre une copie, une copie d'impression, moins vive qu'elle, et qui a pour nom idée. Les impressions précèdent toujours les idées, et toute idée dont l'imagination est pourvue fait d'abord son apparition dans une impression correspondante. L'idée se confond donc avec l'image, elle a un caractère second, dérivé. Mais cela n'indique en rien un privilège de la dimension visuelle, l'imagination pouvant aussi bien reproduire des « images » acoustiques, image signifiant avant tout ici copie ressemblante. L'impression quant à elle se confond soit avec une sensation (impression de sensation), soit avec un sentiment, une passion (impression de réflexion). Impressions et idées sont des perceptions, lesquelles occupent entièrement l'esprit¹¹. L'idée simple se caractérise donc par sa ressemblance avec l'impression simple d'où elle est tirée¹², différant par son degré d'intensité. Elle est un décalque. Mais dire de l'idée qu'elle est une image d'une impression c'est dire qu'elle ne représente *que* l'impression, et rien d'autre. Par là, Hume rompt avec toute une tradition rationaliste qui voit dans l'idée l'élément abstrait au moyen duquel une adéquation avec une réalité objective, externe au sujet, devient possible, par delà une sensibilité trompeuse ou limitée. Pour Hume, l'impression est la seule réalité qui nous soit accessible, et il n'entend pas se prononcer sur son origine :

« Pour ce qui est des *impressions* qui proviennent des sens, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence. Une telle question n'a, d'ailleurs, aucune espèce d'importance pour notre présent dessein » (TNH I, III, V, p. 146.)

- 7 La théorie de l'idée comme image affaiblie de l'impression débouche donc sur une certaine autonomisation de la sphère psychique, rompant avec une tradition représentationnaliste de l'idée dont Locke était encore tributaire. Car l'impression comme l'idée sont toutes deux des perceptions *de* l'esprit. Par conséquent, nous n'avons plus affaire qu'à du mental. Hume pour sa part va donc, en bon newtonien, s'attacher à analyser des *effets*, sans rien présupposer quant aux causes. En ce sens, s'il récuse toute définition innéiste de l'idée, c'est

qu'à vouloir proprement parler, le vocabulaire de l'innéité ne correspond qu'à la seule impression, seule donnée originaire. Mais à elles seules, les impressions et les idées, autrement dit les perceptions, ne forment que le matériau de l'esprit, pas sa vie. Pour apparaître, elles sont « discontinues, périssables et différentes à chaque apparition »¹³. C'est dans l'imagination que la vie de l'esprit doit être recherchée.

8 L'imagination s'occupe donc des idées simples dérivées des impressions simples. A partir de ces idées simples, l'imagination produit des idées complexes en liant entre elles les idées simples, selon les combinaisons extravagantes ou poétiques de la *fancy*, ou les associations réglées de l'*imagination*. Outre sa fonction reproductrice, l'imagination se fait aussi créatrice. On retrouve alors le sens le plus partagé de l'imagination comme faculté productrice d'images oniriques ou inédites, opérant des déplacements, des *méta-phores*, joignant ensemble des idées séparées, comme celle de l'homme et du cheval pour le centaure, ou l'image de la montagne d'or. C'est sa capacité à séparer des idées puis à les recomposer dans un ordre qui lui est propre qui est alors mise en avant. C'est ce qui la différencie de la mémoire qui elle aussi s'occupe d'idées-images, mais qui se caractérise par la conservation de l'ordre issu de l'impression primitive et par une plus grande vivacité de l'idée. Les deux facultés partagent la capacité de représenter fidèlement l'impression, l'idée se définissant comme re-présentation, nouvelle présentation de l'impression, mais ailleurs, non plus dans les sens. Elles rendent ainsi présente une idée à l'esprit. Car qu'elle soit reproductrice ou créatrice, l'imagination chez Hume se confond d'abord avec la conception, c'est-à-dire la capacité à former les idées. Former, séparer et lier les idées, voilà ce qui occupe l'imagination.

9 Or, identifier imagination et conception n'a rien d'évident. C'est même un point d'opposition majeur avec le cartésianisme. En effet, la distinction qu'opère Descartes entre imagination et conception, ou intellection pure, est bien connue¹⁴, quand bien même il arrive également à ce dernier d'employer le vocabulaire de l'image pour désigner l'idée, comme il le fait dans la troisième *méditation métaphysique*. Pour lui, concevoir relève d'une opération d'abstraction de l'entendement, tandis que l'imagination est une capacité de figuration sensible, utile quand elle est circonscrite et bien employée, notamment en géométrie où elle s'avère un précieux auxiliaire. Chez Hume, dès lors que les deux opérations se superposent, les deux facultés qui en avaient la charge fusionnent également. Si Descartes ne peut imaginer un chiliogone tout en pouvant le concevoir, Hume indique quant à lui que nous ne pouvons avoir une idée adéquate du nombre mille qu'en usant de décimales, c'est-à-dire de signes qui tiennent lieu de l'idée particulière (l'image de mille soldats par exemple, difficilement différentiable de l'image de mille et un soldats). Ce fait relève d'un rôle précis de l'imagination selon Hume, qui fut d'abord observé par Berkeley, à savoir l'usage général d'idées particulières :

« Les idées abstraites sont donc, en elles-mêmes, individuelles, même si elles peuvent devenir générales quant à leur représentation. L'image présente dans l'esprit n'est que celle d'un objet particulier, bien que notre raison l'utilise comme si elle était universelle » (*TNH* I, VII, p. 65.)

10 Plus d'entendement conçu comme faculté autonome et maîtresse dans l'esprit humien, la faculté royale des philosophes classiques se trouve en quelque sorte détrônée. L'imagination seule suffit pour manipuler des idées simples et leur faire jouer un rôle général et abstrait. A l'inverse, elle peut tout autant singulariser une idée générale, comme elle le fait avec l'idée abstraite de

temps¹⁵.

- 11 Enfin, les traditionnelles distinctions « des écoles » qui divisent l'entendement en conception, jugement et raisonnement se résorbent chez Hume dans la seule conception :

« On définit la conception comme le simple examen d'une ou plusieurs idées, le jugement comme le fait de séparer ou d'unir différentes idées, le raisonnement comme la séparation ou l'union de différentes idées par l'entremise d'autres idées montrant la relation que les premières soutiennent entre elles », or, « ce que nous pouvons affirmer, d'une manière générale, au sujet de ces trois actes de l'entendement, c'est qu'à les saisir sous un jour convenable, ils se ramènent tous au premier d'entre eux et ne sont que des manières particulières de concevoir nos objets » (note de bas de page du *TNH* I, III, VII, p. 161.)

- 12 Une seule opération désormais, qui relève de « l'imagination ou l'entendement, comme il vous plaira de l'appeler », selon la formule lapidaire de la *Dissertation sur les passions* (p. 64). Si les deux termes sont parfois interchangeables, c'est que la philosophie de Hume met en œuvre une étrange théorie des facultés.

Les facultés

- 13 En effet, le recours au lexique traditionnel des facultés est omniprésent chez Hume¹⁶, alors même qu'il se distancie d'une telle architecture conceptuelle. Hume continue à employer ce terme à défaut d'un autre, lui permettant ainsi de se faire comprendre de tous, alors même qu'il en produit une critique, montrant qu'il est le plus souvent utilisé pour masquer l'ignorance où nous nous trouvons d'exposer la cause qui produit l'effet¹⁷. Pourtant, certains commentateurs, à l'aune de ce vocabulaire, croient pouvoir y lire une réelle théorie des facultés au sens classique du terme, voyant dans le découpage des deux livres du *Traité* entre entendement et passions, deux facultés de l'esprit bien distinctes, équivalentes à la division traditionnelle entre partie cognitive et partie motrice de l'esprit.¹⁸ L'ambiguïté du vocabulaire peut ainsi nourrir des contresens. Car une faculté se définit, comme son nom l'indique, par le pouvoir qu'elle peut exercer. Une théorie des facultés, au sens traditionnel du terme, distingue ainsi des facultés mentales ayant des fonctions propres, des opérations spécifiques : imaginer, juger, se souvenir, vouloir, etc. C'est ce que semblent faire de prime abord les facultés humiennes. La mémoire se remémore d'anciens souvenirs, l'imagination invente des créatures fantastiques. Pourtant, ce n'est pas la référence au passé qui caractérise la mémoire dans un tel système, mais bien plutôt l'ordre des impressions copiées qu'elle rapporte et la vivacité qui les caractérise et qui nous les font sentir comme vraies. A l'opposé, l'imagination peut bien présenter des idées dans n'importe quel ordre, mais elle se caractérise par le fait que nous ne sommes pas dupes de leur caractère imaginaire, nous ne les tenons pas pour vraies. De même, on trouve des distinctions tranchées où le jugement s'oppose à l'imagination, comme dans l'exemple, repris de Montaigne, d'un homme enfermé dans une cage de fer suspendue au dessus du vide, se sachant en sécurité mais paniquant tout de même. L'imagination acquiert semble-t-il alors la force que la précédente distinction d'avec la mémoire lui ôtait. On retrouve ainsi la traditionnelle conception d'une imagination maîtresse d'erreur et de fausseté, qui fausse le jugement, manière de penser caractéristique du peuple en particulier. Hume reprend à son compte cet usage, ce n'est pas là qu'il

innove. Là où il produit une pensée en propre c'est lorsqu'il fait de l'imagination la faculté première ou fondamentale :

« La mémoire, les sens et l'entendement sont, par conséquent, tous fondés sur l'imagination, c'est-à-dire sur la vivacité de nos idées » (*TNH* I, IV, VII, p. 358.)

- 14 Faculté fondatrice, elle recouvre des activités diverses, voire contradictoires comme on vient de le dire. Malgré le recours au terme de facultés, on ne saurait donc dire que Hume en fait un usage traditionnel, ces facultés semblant plutôt recouvrir des sens différents et parfois antagonistes du terme *imagination*. Il y a bien en ce sens un « monisme de l'imagination » chez Hume puisqu'elle semble intervenir dans toutes les activités de l'esprit. Loin de penser les facultés en termes d'entités closes sur elles-mêmes, de natures hétérogènes, Hume va insister sur les intensités et les différences de degrés, constitutives de l'esprit humain. C'est déjà le cas dans le rapport impressions-idées. Elles sont de la même étoffe, et ne diffèrent que par degrés de vivacité. Certes, l'ordre des idées est ce qui distingue la mémoire de l'imagination comme nous l'avons dit mais c'est une caractéristique secondaire par rapport à la vivacité, sur laquelle Hume reviendra en arguant que nous ne pouvons jamais rappeler nos impressions passées pour voir si leur ordre correspond aux idées que nous avons d'elles. D'où il conclut :

« Puisque la mémoire ne se reconnaît ni à l'ordre de ses idées complexes ni à la nature de ses idées simples, il s'ensuit que la différence entre elle et l'imagination se trouve dans sa force et sa vivacité supérieures » (*TNH* I, III, V, p. 147.)

- 15 Le critère distinctif de l'imagination semble bien alors celui d'une faiblesse intrinsèque de ces idées, moins vives que celles de la mémoire, et ne suscitant pas la croyance. Nous savons qu'elles sont fictives. Pourtant ce critère va lui aussi être remis en cause puisqu'il est des cas où cette distinction générale trouve des cas particuliers qui y résistent. D'une part les idées de la mémoire peuvent, avec le temps, se dégrader, perdre de leur force, si bien que nous ne sommes plus très sûrs d'avoir vécu cet événement, ne sachant si l'image que nous avons en tête procède de la mémoire ou de l'imagination. Cela peut être le cas d'un souvenir d'enfance dont on ne sait plus si les images qu'on en a relèvent de notre mémoire ou de notre imagination (aidée de quelque portrait ou photographie par exemple). D'autre part, le cas des menteurs nous met en présence de fictions que l'on s'est tellement répétées que l'on finit par y croire et les percevoir comme des vérités dont on ne nous fait plus démordre. Mémoire et imagination ne sauraient être conçues comme des facultés parfaitement étanches, aux propriétés nettement délimitées puisque nous venons de voir des empiétements possibles. Ce qui nous conduit à insister sur un aspect essentiel du dispositif humien : une cartographie mentale qui se dit sous le registre de la tendance, des flux, des intensités, plutôt que par la compartimentation de facultés nettement délimitées ayant chacune leur propre rôle, sorte de « sens mentaux » voués chacun à une opération bien définie (vouloir, concevoir, se remémorer). Il ne faut pas se représenter l'esprit humien comme un ensemble de tiroirs et l'imagination comme l'un d'entre eux. Car on ne pourrait pas alors comprendre les activités de l'imagination dans ce qu'elles ont soit de commun avec d'autres facultés, ou bien les aspects contradictoires qui la guident, c'est-à-dire la dynamique qui y est à l'œuvre.

Les associations

- 16 Nous avons dit que l'imagination, en tant que terme générique, recouvre des activités disparates, notamment dans l'opposition entre *fancy* et *imagination*. Mais encore faut-il comprendre ce qu'est une imagination réglée. Nous avons affaire ici au coeur de l'argumentation humienne, non seulement en ce qui concerne l'imagination mais en tant que c'est précisément le noeud du système. Hume revendique ce point, en en faisant la clé de lecture de son entreprise :

« Il y a, d'un bout à l'autre de ce livre, de grandes prétentions à apporter des découvertes nouvelles en philosophie ; mais si quelque chose peut donner droit à l'auteur à un nom aussi glorieux que celui d'*inventeur*, c'est l'usage qu'il fait du principe de l'association des idées, lequel entre dans la plus grande partie de sa philosophie ».¹⁹

- 17 En quoi Hume innove-t-il donc ? Son questionnement de départ consiste à interroger la manière dont les idées simples s'unissent pour former des idées complexes. Puisqu'il a été posé que l'imagination se caractérise par la capacité de séparer, d'unir et de composer les idées entre elles, un constat s'impose cependant, celui de la régularité des liaisons, qui ne peut être le simple fait du hasard. Dans la conversation la plus décousue, une idée en amène une autre²⁰, et si l'on se donne la peine d'en suivre le cheminement, on verra alors que ces associations d'idées s'organisent autour de trois principes : la ressemblance, la contiguïté dans le temps ou l'espace, et la relation de cause à effet. Tout enchaînement spontané d'idées doit suivre un ou plusieurs de ces principes, lesquels suivent quant à eux le principe premier, celui de non-contradiction. La liberté qui caractérisait jusqu'ici l'imagination trouve par là même ses premières limites, adossées à la logique, alors même que Hume déclarait emphatiquement ce pouvoir comme « illimité »²¹. Comment ces associations opèrent-elles ? Tout en n'étant pas absolument contraignantes, ce qui remettrait en cause l'idée de liberté de l'imagination, elles agissent comme une « force douce » écrit Hume²². Tout se passe comme si nous trouvions dans l'esprit un *analogon* des lois newtoniennes de l'attraction, la force psychique étant le pendant de la force physique, Hume insistant volontiers sur cette comparaison²³. Autrement dit, ces principes inclinent la formation d'idées en une certaine direction, impose un certain mouvement dans l'esprit :

« Les seules qualités qui puissent unir les idées dans l'imagination sont les trois relations déjà mentionnées (...). L'essence même de ces relations consiste à produire une transition facile entre ces idées. » (*TNH*, I, IV, VI, p. 352)

- 18 C'est ce qui explique la possibilité d'un sens commun, d'interactions sociales réussies, bref un socle commun que l'on peut appeler nature humaine et qui loin d'être la cause de ces principes semble plutôt en être le produit. Mais encore faut-il ne pas confondre *liaison* et *association*. Par principe l'imagination est libre et peut lier deux idées comme elle l'entend, même si elle est limitée par le principe de non-contradiction. L'association suppose que des qualités des idées déterminent l'esprit à associer ces idées. Il s'agit donc d'un type de liaison qui a deux caractéristique majeures : du côté des idées, il y a des qualités associatives intrinsèques ; du côté de l'imagination, il y a une tendance à associer les idées qui ont ces qualités. Ainsi, Hume utilise de préférence « liaison » ou « union » quand la connexion n'est pas déterminée par des qualités associatives internes aux idées, mais par un acte arbitraire de la « fantaisie ». C'est ce qui différencie les relations naturelles, c'est-à-dire

spontanées, des relations philosophiques, produites à partir d'une décision. Elles ont en commun de rendre la transition aisée :

« La nature, l'essence même de la relation est de relier ensemble nos idées et, quand apparaît l'une, de faciliter la transition à l'idée corrélative » (*TNH I, IV, II, p. 288.*)

- 19 On voit bien comment opèrent ces associations, comme autant de plis de l'esprit. Ce qui pose problème c'est bien plutôt la manière dont Hume en parle :

« Quand l'esprit passe de l'idée ou de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre, ou à la croyance en un autre, il n'est pas déterminé par la raison mais par certains principes qui associent l'une avec l'autre les idées de ces objets et qui les unit dans l'imagination » (*TNH I, III, VI, p. 155.*)

- 20 Opérant *dans* l'imagination, ces associations ne semblent pas être produites *par* l'imagination. L'imagination apparaît bien plutôt comme le milieu où opèrent les trois principes²⁴. Ce sont eux qui stabilisent l'imagination, la fixe, en tant qu'ils apparaissent comme des « principes universels »²⁵. La question est alors de savoir, si ce ne sont pas des principes *de* l'imagination, émanant d'elle, mais opérant *dans* l'imagination, d'où proviennent-ils ? Hume recourt alors, pour en retracer l'origine, à des qualités originelles de la nature humaine qu'il n'entend pas expliquer, car là n'est pas son sujet. En effet, comme toute loi, les lois d'association rendent compte des effets, sans statuer sur les causes²⁶. Sous l'effet de ces lois, l'imagination présentifie, convoque les idées. Un portrait, du fait de la relation de ressemblance, nous pousse à penser à la personne représentée, ou bien, du fait de la relation de contiguïté, au moment de son exécution, ou bien encore à l'artiste qui en fut la cause. Mais, nous dira-t-on, cela peut-être tout aussi bien le rôle de la mémoire que de convoquer ces idées, si elles correspondent à des impressions vécues. Certes, mais la spécificité de l'imagination réside ailleurs. C'est ce que montre l'attention accordée au principe de causalité. Ces pages célèbres, qui déplacent la nécessité causale de la nature vers l'esprit, mettent au jour que l'inférence de la cause à l'effet ne saurait être le fruit d'un raisonnement et n'est par conséquent pas susceptible de démonstration. Il apparaît qu'en dernier ressort, elle est le fruit d'une habitude créatrice d'attente²⁷, qu'on ne saurait expliquer ni par la seule mémoire ni par les impressions des sens. C'est bien l'imagination qui est alors le lieu d'un dépassement du donné, car *in fine*, attendre un événement, croire qu'il va se produire, est un acte de l'imagination :

« Quand apparaît un objet qui ressemble à une cause par des circonstances très notables, l'imagination nous porte à concevoir vivement l'effet habituel » (*TNH, I, III, XIII, p. 224.*)

- 21 Plus exactement, la croyance va se révéler être l'effet de l'habitude sur l'imagination.

Croyance, transfert de vivacité et sympathie

- 22 On a déjà dit que les idées de l'imagination se caractérisaient par leur faiblesse, et on a aussi vu les cas qui dérogent à cette règle. Dans le cas de la causalité, si l'imagination peut produire une idée vive entraînant notre adhésion, notre croyance, produisant une attente en nous, elle ne le peut

cependant pas à elle seule. C'est qu'il faut souligner que les trois principes se mettent en place « par une longue accoutumance »²⁸, Hume récusant toute possibilité d'une innéité des idées tout en faisant appel à une Nature pourvoyeuse d'instincts. Or cet instinct naturel consiste en l'habitude de contracter des habitudes. C'est donc l'habitation et son produit, la coutume, qui influencent l'imagination à opérer des transitions inconscientes, réflexes :

« quand nous avons été accoutumés à voir un objet uni à un autre, notre imagination passe du premier au second par une transition naturelle qui précède la réflexion et que celle-ci ne peut empêcher. » (*TNH* I, III, XIII).

23 La vivacité de l'idée en laquelle nous croyons lorsque nous espérons un événement est alors le fait d'une transmission de la vivacité de l'impression actuelle des sens à l'idée anticipatrice de l'imagination, par le biais du souvenir des impressions passées de la mémoire. C'est ainsi que le bon « déroulement » d'un événement n'est en aucun cas objectivement nécessaire mais subjectivement déterminé, car c'est notre imagination qui lie les différentes étapes de la chaîne d'idées et nous donne l'illusion d'un ordre indépendant des choses. C'est elle qui plaque le passé sur l'avenir, et elle ne peut le faire qu'en négligeant les différences, effaçant les détails, fusionnant les multiples images des expériences passées en une image actuelle. L'imagination produit ainsi un véritable travail de con-fusion, au sens propre du terme, de fusion des idées entre elles, par lequel le principe de causalité peut opérer.

24 Ainsi, Hume montre qu'il n'y a pas de nécessité causale objective dans les questions de fait, pas d'expérience contraignante, juste une attente produite par le jeu de l'habitude sur l'imagination, c'est-à-dire l'attente d'une relation particulière d'idées, un certain enchaînement. Je n'imagine pas seulement la suite d'un événement, je l'attends, ce qui suppose un investissement passionnel, une certaine configuration émotionnelle (je suis dans l'attente donc attentif, focalisé, tendu vers une expectative) et je crois qu'elle va arriver (je suis dans l'affirmation) ce qui implique également un certain dispositif pulsionnel ou nerveux (qui laisse plus ou moins de place au doute). C'est bien pourquoi Hume parle de *feeling* pour différencier la croyance vécue, sentie, de la fiction seulement pensée, envisagée, imaginée ou conçue. L'erreur serait de se limiter à une approche intellectuelle de l'imagination. Or, toute idée s'accompagne d'un investissement pulsionnel :

« Je crois qu'on peut établir en toute sûreté, comme une maxime générale, qu'aucun objet ne se présente aux sens et qu'aucune image ne se forme dans la fantaisie qui ne soient accompagnés de quelque émotion ou de quelques mouvements proportionnés des esprits ; et même si l'habitude peut effacer en nous la conscience de cette sensation et nous porter à la confondre avec l'objet ou l'idée, il ne sera pas difficile, au moyen d'expérimentations rigoureuses et soigneuses, de la séparer et de la distinguer des autres » (*TNH* II, II, VIII, p. 222)

25 On aurait tort alors de lire les deux livres du Traité séparément, comme le fait Wilbanks²⁹, faisant du premier livre l'exposé d'une théorie cognitive et du deuxième livre l'exposé des ressources motrices. Ce serait se priver de clés de lecture importantes concernant l'imagination, et passer à côté des revendications de Hume lui-même qui entend bien écrire un système où tout se tient et se répond. Le livre II égraine ainsi les allusions à la systématisme, soulignant la cohérence des deux exposés en ce que les principes dégagés dans le livre premier sont remis à contribution dans le deuxième. Il ne s'agit au fond que de tenir deux points de vue sur le même sujet, l'attaquer selon deux angles

d'approches pour reprendre la métaphore guerrière de l'assaut que Hume propose au début du *Traité*. Couper l'imagination de son ancrage passionnel c'est presque faire le mouvement inverse accompli par Hume en la ramenant à nouveau vers un entendement abstrait alors que le geste humien tend à subsumer l'entendement sous l'imagination et la vie générale des idées, c'est-à-dire sous une théorie de la vivacité.

- 26 C'est là en effet qu'apparaît le plus clairement le statut de l'imagination, comme milieu non-neutre où apparaissent des intensités, des flux, des tendances, des échanges de vivacité, selon des règles de dégradation qui suivent la distinction générale entre impressions et idées, mais qui sont parfois mises à mal au fil du texte :

« Cette différence peut, dans une certaine mesure, être abolie par une relation entre les impressions et les idées, il n'est pas étonnant que l'idée d'un sentiment ou d'une passion puisse, par ce biais, être vivifiée au point de devenir le sentiment ou la passion elle-même. L'idée vive d'un objet approche toujours de son impression : il est certain que nous pouvons nous sentir souffrants ou endoloris par la simple force de l'imagination et même nous rendre réellement malades à force d'y penser » (*TNH II, I, XI, p. 158.*)

- 27 Cette illustration de l'hypocondrie suffit à complexifier le schéma général de la transitivité de la force. Les entorses aux règles générales ne sont donc pas si isolées et si nous ne sommes pas tous des menteurs invétérés ni des hypocondriaques avérés, nous sommes tous cependant des êtres de passions. Or c'est dans sa liaison avec les passions que l'imagination devient le lieu privilégié de ce changement d'orientation :

« Mais c'est dans le domaine des opinions et des affections que le phénomène se remarque le mieux : c'est principalement là qu'une idée vive *se convertit* en impression. Nos affections dépendent plus de nous-mêmes et des opérations intérieures de l'esprit que de toutes les autres impressions ; pour cette raison, elles naissent plus naturellement de l'imagination et de toute idée vive que nous formons d'elles. Telle est la nature et la cause de la sympathie ; c'est de cette façon que nous entrons si profondément dans les opinions et affections des autres à chaque fois que nous les découvrons » (*TNH II, I, XI, p. 158-159, nous soulignons.*)

- 28 Sans l'imagination, nous ne serions pas des êtres sociables. Incapables de nous mettre à la place des autres, de nous représenter ce qu'ils vivent et de le sentir, les autres nous seraient complètement indifférents. C'est que les sentiments, les émotions, les passions jouent un rôle intermédiaire dans le système de l'esprit. Elles sont bien des impressions, mais des impressions de réflexion comme l'indiquait le premier livre du *Traité* qui en déterminait l'origine de la manière suivante :

« Une impression frappe tout d'abord les sens et nous fait percevoir le chaud ou le froid, la soif ou la faim, ou un certain genre de plaisir ou de douleur ; de cette impression, l'esprit fait une copie qui subsiste après que l'impression a cessé, et c'est cela que nous appelons une idée ; cette idée de plaisir ou de douleur, revenant à notre âme, produit des impressions nouvelles de désir et d'aversion, d'espoir et de crainte, qui peuvent proprement être appelées impressions de réflexion car elles dérivent de l'idée. Elles sont à nouveau copiées par la mémoire et l'imagination et deviennent des idées » (*TNH I, I, II, p. 48.*)

- 29 Intermédiaires entre la pure impression de sensation et l'idée-image, les impressions de réflexion sont aussi des intermédiaires entre notre Moi et les

autres individus. C'est ce qu'avance la théorie de la sympathie qui occupe longuement le livre II du *Traité* mais aussi le livre III, où s'illustre ce jeu de transfert. C'est qu'en tant qu'elle permet la communication des passions, elle est aussi au principe même du sens moral. Ainsi, « c'est de l'imagination que la pitié dépend entièrement »³⁰. Passions et moralité dépendent en effet du plaisir et de la douleur comme l'indique le passage cité sur l'origine de nos impressions de réflexion. Louanges et blâmes modèlent notre sensibilité, et du fait de l'accoutumance plus haut évoquée, guident nos actions. L'éducation aura alors un poids incomparable, tout autant dans notre manière de sentir que de penser³¹, et l'on peut dire que toute éducation se ramène en fait à une *éducation sentimentale*, c'est-à-dire à la configuration d'un dispositif de la vivacité qui se meut dans cet élément qu'est l'imagination. Essentiellement lieu de transferts, elle permet que « les passions naissent conformément aux images que nous nous formons d'elles »³². Comme il est finalement apparu, le transfert se fait aussi bien dans le sens impression-idée que dans celui qui va de l'idée à l'impression, le livre II généralisant la réversibilité que le livre I laissait entrevoir seulement dans les cas plus isolés. Soit la mémoire et les sens avivent l'idée de l'imagination : « la mémoire dans le premier cas, seconde la fantaisie et apporte à ses conceptions un supplément de force et de vigueur »³³. Soit l'imagination conçoit une idée tellement vive qu'elle se rapproche et se confond avec l'impression : c'est le cas, courant, des passions (« dans la sympathie, on trouve une évidente conversion d'une idée en une impression »³⁴) ou, extrême cette fois-ci, des pathologies psychosomatiques et des délires. C'est en ce sens que nous parlons d'une certaine autonomisation de l'esprit par rapport aux objets. La cause a beau ne plus être physiquement présente, les effets persistent et s'articulent selon une logique interne (que l'on songe à ce qu'est un traumatisme par exemple), qui a ses résonances propres du fait même de la fonction de reproduction de l'imagination. Une image sera plus parlante :

« Si nous considérons l'esprit humain, nous observerons que, pour ce qui est des passions, il n'est pas de la nature d'un instrument à vent, qui tandis qu'on en parcourt les touches, laisse retomber le son dès que l'on cesse de souffler ; il ressemble plutôt à un instrument à cordes qui, à chaque attaque, en conserve les vibrations encore quelque temps, pendant que le son décline par degrés insensibles » (*TNH* II, III, IX, p. 299.)

³⁰ Cette métaphore des cordes pour caractériser l'esprit, Hume la partage avec Diderot pour qui l'être humain se ramène à son squelette nerveux et l'esprit se donne, dans *le rêve de D'Alembert*, sous l'image d'une toile d'araignée illustrant les rapports entre le centre et la périphérie. Mais si Hume n'épouse pas le matérialisme de son ami c'est que la question de la cause ne l'intéresse pas tant que celle du traitement des effets comme on l'a dit, la première relevant plus pour lui de l'anatomie et de la philosophie naturelle que d'une réflexion sur les pouvoirs de l'esprit. Son objet se résume aux perceptions de l'esprit et à leurs relations. Dans ce cadre, l'imagination et ses tendances spontanées innervent l'ensemble du système. On peut alors dire que ce n'est pas seulement dans le registre des passions que l'image est valide, relevant précisément d'une caractéristique de l'imagination, comme le souligne cette autre comparaison : « l'imagination, lorsqu'elle est engagée dans une certaine suite de pensée, est portée à continuer, même si son objet lui fait défaut, et comme une galère mise en mouvement par les rames, poursuit son cours sans aucune impulsion nouvelle »³⁵. C'est aussi vrai dans le champ de la connaissance que dans celui des affects, les deux étant intimement liés comme on l'a vu. Ce sont donc ces propriétés de l'imagination, les tendances à l'œuvre,

que Hume entend rendre explicites. Toutefois le vocabulaire qu'il choisit peut nous dérouter, c'est pourquoi il nous faut le clarifier quelque peu.

31 Nous avons commencé par distinguer les usages du terme fantaisie par opposition à ceux de l'imagination. Employée pour souligner l'indétermination et la créativité, la *fancy* n'est toutefois pas aussi libre de mouvement que Hume voulait bien le déclarer, et se retrouve parfois aussi réglée que l'*imagination*. Une lecture attentive du texte anglais met en lumière des emplois de ce terme pour désigner de nouveaux types de passages qui ont des caractéristiques propres, la *fancy* suivant spontanément un certain ordre d'idées. En effet, il est des transitions plus aisées que d'autres, des résistances, des difficultés. C'est le cas par exemple lorsque l'on veut passer du présent au futur : la *fancy* s'y porte aisément. Au contraire, le passage du présent au passé ne se fait pas sans gêne. De même, il est plus aisé de passer du lointain au proche que l'inverse, ou du plus petit au plus grand que le contraire³⁶. Par contre lorsqu'il parle de ce même type de passage plus aisé, des idées obscures aux idées vives, Hume utilise *imagination*. Les deux semblent alors synonymes³⁷. Hume revient sur la puissance de la *fancy* quant à son habileté et sa rapidité de mouvement. Ouvrant le *Traité* par sa glorification, montrant que « la fantaisie court d'un bout à l'autre de l'univers pour rassembler les idées qui appartiennent à tel ou tel sujet »³⁸, soulignant la facilité des transitions, la suite du *Traité* nous montre ses limites ou pour le moins les difficultés auxquelles elle se confronte dans ses progressions. La fantaisie court bel et bien mais sur des chemins en pente, faciles à descendre mais malaisés à remonter. Hume ne présente pas cela comme des habitudes idiosyncrasiques de pensées propres à un type d'individu mais bien comme des sens de passage, des propensions partagées par tous³⁹. Tout se passe en fait comme si Hume était incapable de vraiment attribuer à chaque terme une signification en propre qu'il ne partagerait pas avec l'autre. Décrivant une tendance, il souligne à la fois la facilité et la vivacité de la transition, d'où le recours au vocabulaire de la *fancy*, qui a en charge ces qualités, et à la fois la stabilité de cette transition en ce qu'elle n'est toujours facile que dans un sens, le vocabulaire de l'*imagination* soulignant alors la naturalité, la spontanéité et la stabilité de cette tendance. L'anatomie de l'esprit ne cesse donc de nous livrer des règles générales auxquelles échappent des cas et des sens particuliers, d'où l'ambiguïté du vocabulaire.

32 Sous le terme générique de *imagination* Hume articule donc certaines tendances, qui peuvent aussi bien s'opposer que se compléter. C'est qu'il ne saurait y avoir de pure activité de la fantaisie ni de pure passivité de l'imagination. Quand bien même c'est sous la direction des trois principes universels de l'association qu'elle agit, ne *produisant* pas véritablement la mise en relation des idées (une idée en appelant une autre *dans* l'imagination), l'imagination produit des effets, sur la sensibilité, ou dans le champ de la connaissance. Quand bien même la fantaisie est libre de lier des idées entre elles de manière incongrue, elle le fait toutefois sur la base des associations, notamment celle de ressemblance qui est partout à l'œuvre. On ne s'étonnera donc pas de voir la fantaisie et l'imagination convoquées dans le même sens :

« Si une personne est mon frère, je suis également le sien ; mais en dépit de leur réciprocité, ces relations influent très différemment sur l'*imagination*. Le passage est coulant et libre de la considération d'une personne qui nous est reliée à celle de nous-même, dont nous avons à chaque instant conscience. Mais une fois que les affections sont dirigées sur nous-mêmes, la *fantaisie* ne passe plus avec la même facilité de cet objet à une autre personne, si intime que soit sa connexion avec nous. Cette transition facile ou difficile de l'imagination agit sur les passions, en facilitant ou en retardant leur transition ; ce qui prouve clairement

que ces deux facultés, des passions et de l'*imagination*, sont en connexion l'une avec l'autre et que les relations d'idées ont une influence sur les affections » (*TNH* II, II, II, p. 185-186, nous soulignons.)

- 33 Tout se passe comme si le Moi était un centre de gravité qui privilégiait les relations centripètes. On voit que les relations ne s'adosent pas à une simple logique « d'entendement » au sens classique du terme, où toute relation serait strictement réversible. Elles sont sous-tendues par des affects qui orientent leur sens et qui entrent dans des rapports dialectiques avec l'imagination. Ce qui n'est pas sans conséquence sur les relations philosophiques, puisque ces tendances spontanées de l'imagination peuvent contredire ses propres jugements les mieux fondés, imagination et entendement ne faisant qu'un, celui-ci n'étant qu'un usage particulier de celle-là. Reprenons l'exemple déjà évoqué de l'individu suspendu dans sa cage au dessus du vide. Se sachant à l'abri, de part la solidité des barreaux de fer, les impressions du vide sous lui déterminent toutefois son imagination dans un sens bien particulier, selon une dynamique complexe :

« Les circonstances de profondeur et de descente le frappent si fortement que leur influence ne peut être détruite par les circonstances contraires, le soutien et la solidité, qui devraient lui donner une tranquillité parfaite. Son imagination suit son objet et suscite une passion proportionnelle à ce dernier. Cette passion se retourne vers l'imagination et avive l'idée, laquelle idée vive a une influence nouvelle sur la passion et augmente, à son tour, sa force et sa violence : ainsi, se soutenant réciproquement, à la fois son imagination et ses inclinations font que l'ensemble a sur lui une grande influence » (*TNH* I, III, XIII, p. 223.)

- 34 Confrontons l'usage de cet exemple avec celui qu'en fait Pascal : « le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer »⁴⁰. Là où Pascal oppose deux facultés distinctes, imagination et raison, Hume fait jouer deux sens différents de sa notion d'imagination tout en montrant comment la contradiction se fait jour, à partir des inclinations de cette même imagination. Car logiquement, l'impression de la solidité du fer devrait contrebalancer l'impression de vide. Mais ce qui se joue ici c'est l'incapacité de l'entendement à faire primer les expériences passées et l'inférence qui devrait en découler. Si Hume n'oppose pas la Raison contre les Sens, il fait toutefois jouer en dernière instance la peur produite par l'instinct de conservation contre les vues de l'entendement. Il déplace donc le lieu du problème, qui passe du cadre d'une théorie des facultés à celui du jeu des tendances :

« Il est donc impossible que la vérité et la raison puissent s'opposer à cette passion ou que celle-ci puisse contredire celles-là, puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent » (*TNH* II, III, VI, p. 271).

- 35 Si des tensions sont possibles, elles ne relèvent donc pas des grands clivages classiques entre sens et entendement, ou de l'opposition de la raison contre la passion, car toutes ces distinctions ne font plus sens dans un tel cadre de pensée. Il n'y a plus que des chaînes mêlant impressions et idées qui s'affrontent dans l'imagination, devenue faculté maîtresse.

Entendement et règles générales

36 Une des critiques privilégiées par Hume consiste en la destitution du rôle à part conféré ordinairement à l'entendement ou à la raison. Le résultat des analyses montre que l'usage stratégique qu'il fait de l'imagination a précisément pour rôle de subsumer en elle les opérations jusque-là dévolues à une entité séparée et supérieure. Ainsi, le processus de connaissance humien se passe très bien d'une « vision pure et intellectuelle dont seules les facultés supérieures de l'âme sont capables » montrant qu'il ne saurait y avoir des idées « d'une nature si raffinée et spirituelle qu'elles ne tombent pas sous la conception de la fantaisie »⁴¹. Concevoir une idée est le fait de l'imagination, et si les manières de concevoir changent, ces changements font suite à des modifications de l'imagination elle-même. Le vocabulaire ne doit donc pas nous tromper :

« le mot imagination est utilisé couramment en deux sens différents, et, bien que rien ne soit plus contraire à la véritable philosophie que cette inexactitude, néanmoins, j'ai souvent été obligé d'y tomber. Quand j'oppose l'imagination à la mémoire, j'entends la faculté par laquelle nous formons nos idées plus faibles. Quand je l'oppose à la raison, j'entends la même faculté, dont j'exclus seulement nos raisonnements démonstratifs et nos raisonnements probables » (Note de la page 185 du *TNH* I, I, III, IX).

37 La raison n'est en fin de compte qu'une des nombreuses « métamorphoses »⁴² de l'imagination. En effet, la régularité produite par les principes d'association permet un usage réglé des mises en rapport qu'opère l'imagination. Celle-ci engendre ainsi des comparaisons maîtrisées. C'est toute la différence entre les relations naturelles, spontanées, et les relations philosophiques. Mais pour qu'une comparaison philosophique soit possible, il faut que les relations naturelles aient déjà fourni un travail préparatoire. C'est notamment l'effort mis en œuvre par les relations de ressemblance qui peuvent être des relations naturelles ou philosophiques, mais qui ne peuvent être philosophiques que parce qu'elles ont d'abord été naturelles⁴³. L'homme et le cheval peuvent être pensés sous l'idée d'animalité même si l'idée d'animalité ne nous pousse pas à penser d'abord à ces deux termes-là. Mais si nous les réunissons dans un acte de comparaison c'est parce que nous saisissons leur mobilité comme facteur de ressemblance naturelle, contrairement à l'arbre par exemple. Les querelles de catégorisations zoologiques sont ainsi un bon exemple puisque l'on peut discuter du critère de sélection en faisant jouer les deux niveaux de ressemblance, naturelle et philosophique. Certains discutent encore pour savoir si le panda géant est un membre de la famille des ursidés (ours), de part sa ressemblance morphologique naturelle avec les autres membres, ou bien s'il faut le rapprocher des procyonidés (ratons laveurs) puisqu'il partage avec eux son pelage. Le cas du panda roux pousse même certains à le placer dans une sous-famille où il est le seul membre. En tant que question de fait dirait Hume, on ne peut démontrer la supériorité d'une thèse par rapport à l'autre, nous sommes renvoyés à l'expérience, et c'est uniquement de celle-ci que l'on peut attendre une solution (à travers la génétique d'aujourd'hui par exemple), à savoir un fait qui emporte notre assentiment, mais ce fait peut très bien ne jamais survenir. C'est là tout l'enjeu de l'approche sceptique, savoir limiter le champ du connaissable. Le reste n'est que verbiage et vaines disputes. Ce champ du connaissable prend donc avec Hume une toute autre allure. Soit nous embrassons des questions très restreintes, concernant la

quantité et le nombre, et en ce cas une démonstration est possible, soit nous questionnons des faits, comme il arrive le plus souvent, et notre connaissance dégénère alors en probabilisme. On retrouve alors la même opération de l'imagination que nous évoquions en régime de causalité :

« Si le report du passé sur le futur se fondait uniquement sur une conclusion de l'entendement, il ne pourrait occasionner de croyance ou d'assurance. Quand nous reportons sur l'avenir des expériences contraires, nous ne pouvons que répéter ces expériences contraires accompagnées de leur proportions particulières, ce qui ne pourrait produire d'assurance dans le cas de l'évènement isolé sur lequel nous raisonnons, si la fantaisie ne *fondait* pas ensemble toutes les images qui coïncident et n'en tirait une seule idée ou une seule image, dont l'intensité et la vivacité sont proportionnelles au nombre d'expériences dont elle provient et à leur supériorité sur les expériences adverses. Notre expérience passée ne nous présente pas d'objet déterminé, et puisque notre croyance, si faible qu'elle soit, se fixe sur un objet déterminé, il est évident que la croyance ne résulte pas uniquement du report du passé sur le futur, mais de quelque opération de la *fantaisie* qui s'y ajoute. Voilà ce qui peut nous conduire à concevoir la manière dont cette faculté participe à tous nos raisonnements. » (*TNH* I, III, XII, p. 213, nous soulignons.)

- 38 Cette opération de la fantaisie c'est le transfert de vivacité, or cette vivacité s'émiette dans la pluralité des cas lorsque ceux-ci ne concordent pas, c'est-à-dire ne se ressemblent pas (puisque nous avons dit qu'il n'y a jamais une parfaite concordance entre deux faits, seulement des dissemblances inaperçues). Tout raisonnement s'appuie en dernière instance sur cette théorie de la vivacité transmise par l'imagination. Si la vivacité diminue, le raisonnement perd de sa crédibilité. Toute la philosophie de Hume peut alors se résumer en une quête de l'origine de la vivacité, une recherche de l'impression d'où la chaîne d'idées tire sa force de conviction. Une telle recherche débouche la plupart du temps sur les coutumes acquises, généralement par l'éducation. Ce sont alors les préjugés qui se trouvent expliqués par ce dispositif. Un préjugé c'est l'acceptation d'une chaîne d'idées sans vérifier que ce qui est avancé correspond à une impression de l'expérience ou puisse résister à la convocation d'une pluralité d'expériences. Cela est dû aux règles générales, c'est-à-dire aux généralisations que nous produisons à partir des ressemblances. C'est là une propriété de l'imagination qui se rapproche de la force d'inertie, telle l'image de la galère que nous évoquions. Elle nous porte plus loin que le donné, passé ou présent, pour nous porter vers le futur. De quelques exemples semblables nous inférons une règle générale, du type : « un Irlandais n'aura pas d'esprit, un Français manquera de profondeur »⁴⁴. Le problème c'est que tous nos raisonnements fonctionnent de la sorte. Est-ce à dire qu'une science des faits est pour autant impossible pour Hume ? Nous sommes certainement voués au probabilisme, mais nous ne sommes pas condamnés aux préjugés, du fait que nous opposons à ces généralisations, à ces règles extensives qui étendent les ressemblances au-delà de l'expérience, des règles correctives qui limitent les effets de cette habitude naturelle. C'est notamment le cas en morale et en droit, où la justice, se basant sur la propriété, trouve l'extension de sa règle générale assurant la stabilité de la possession, limitée par des règles correctives, s'illustrant dans le transfert de biens par exemple. Or ces règles correctives ne naissent que par la contraction d'autres habitudes de pensée, qui s'attachent à mettre au jour ce que les ressemblances cachent. C'est cet usage spécifique de contrôle et d'exploration maîtrisés des singularités que Hume appelle entendement en l'opposant aux

généralisations spontanées de l'imagination. On voit donc qu'il est impossible chez Hume de s'en remettre à un entendement *pur* ou à une raison épurée du sensible, il est inutile de

« prendre la résolution de rejeter toutes les suggestions insignifiantes de la fantaisie et de nous en tenir à l'entendement, c'est-à-dire aux propriétés générales et les mieux établies de l'imagination » (*TNH I, IV, VII, p. 361.*)

- 39 Livré à lui-même, l'entendement dégénère, car fonctionnant en vase clos il ne permet plus aucune certitude. Il doit sans cesse se référer aux impressions premières. Le seul « discours de la méthode » que promet Hume réside dans l'insistance à « élargir autant que possible la sphère de mes expériences »⁴⁵, c'est-à-dire dans l'exigence de toujours chercher à opposer de nouvelles expériences à nos règles générales afin de voir si elles y résistent ou bien s'il nous faut les amender. Si nous sommes dans « l'impossibilité de corriger ou d'amender [nos] facultés »⁴⁶, celles-ci produisant naturellement certaines tendances que nous ne pouvons empêcher, nous pouvons toutefois contrecarrer certaines tendances par d'autres tendances, certaines habitudes acquises par l'acquisition d'autres habitudes. Ce que remet ici en cause Hume c'est l'idée qu'il y aurait des évidences purement intellectuelles, que l'assentiment provient d'une force de la seule pensée. Il n'y a pas de force du vrai, indépendante, qui s'impose à notre jugement une fois que celui-ci s'est dépris des circonstances qui entravaient sa venue. Il n'y a qu'une vivacité, issue de l'expérience et de l'habitude, qui nous fait pencher et assentir, nous déterminant à croire en une proposition :

« Tout raisonnement probable n'est rien d'autre qu'une espèce de sensation. Ce n'est pas seulement en poésie et en musique que nous devons suivre notre goût et notre sentiment, c'est également en philosophie. Lorsque je suis convaincu d'un principe, ce n'est qu'une idée qui me frappe plus fortement » (*TNH I, III, VIII, p. 168.*)

- 40 Croire est un geste naturel, instinctif, la nature nous ayant « déterminés à juger, comme à respirer et à sentir »⁴⁷. Connaître c'est alors croire, mais croire en connaissance de cause, en étant convaincus par la chaîne causale que la réflexion nous livre et que nous parcourons, dans un sens et dans l'autre, c'est-à-dire être capable de suivre le périple de la vivacité dans l'imagination. Il nous faut donc modérer l'idée d'autonomisation que nous avançons plus haut lorsque nous parlions de monisme de l'imagination. Quand bien même la vivacité peut être produite par l'imagination, c'est toujours dans les impressions qu'elle trouve ses matériaux. Il reste que l'imagination, en tant que pouvoir relationnel, dans ses usages généraux d'idées particulières, tend à s'éloigner de ces impressions, notamment dans le langage, et c'est alors l'occasion des querelles et des disputes. Qu'est-ce qu'un dialogue de sourds si ce n'est l'incapacité à faire fond sur les relations entre idées et impressions en s'en tenant à la généralité des mots ? Ce qui ne veut pas dire à l'inverse que tout problème, en ce qui concerne le domaine des faits, que tout dissensus se résorbe une fois explicitée la chaîne de relations, mais le problème s'en trouve clarifié et l'on peut préciser le point de discord. La conclusion sceptique du premier livre du Traité ne doit pas nous égarer. Le plus grand pouvoir de l'esprit réside dans la capacité de l'imagination à tenir ensemble les chaînes d'idées par lesquelles transite la vivacité et c'est ce à quoi nous devons nous exercer, sans nous laisser tromper par la généralité du langage et de ses ambiguïtés. C'est uniquement en ramenant le général au particulier, à

l'impression qui le sous-tend, donc à l'expérience, que nous pouvons éviter bien des erreurs. Toutes les superstitions se ramènent finalement à l'absence de cette rigueur. Qu'est-ce que l'enfer si ce n'est la liaison entre mes impressions de sensation, de flamme, de douleur, mes impressions de réflexion, de faute, de mal, de punition, liées par l'imagination en une suite continue d'idées qui, adossées aux impressions et à leur vivacité, entrent dans une dynamique passionnelle qui produit en moi la crainte. On peut multiplier à souhait les exemples (l'apparition d'un chat noir, le passage sous une échelle, l'ouverture d'un parapluie à l'intérieur, etc.) où la réflexion sur les opérations de l'imagination nous conduirait à ne pas confondre les productions de la *fancy* avec les principes universels de l'*imagination*, celui de causalité en l'occurrence. L'exemple le plus frappant est la manière dont Hume se soumet lui-même à ce précepte, en produisant une critique des fictions de l'imagination.

Les fictions de l'imagination

41 Il nous reste à envisager une des fonctions majeures de l'imagination et de ses pouvoirs, celle de produire des fictions. Sous la plume de Hume, le terme renvoie le plus généralement à des agencements qui ne correspondent pas au réel, et relève d'un usage chimérique, s'agissant de *fictions of the fancy*. Mais, comme on l'aura maintenant compris au fil des analyses, chez Hume les sens généraux côtoient des usages plus spécifiques qui, tout en se disant sous le même vocabulaire, manifestent d'autres significations. Il est donc des fictions de l'imagination qui loin d'être volontairement produites passent même inaperçues. C'est tout l'objet de la quatrième partie du livre I du *Traité*. Il est des fictions propres aux philosophes, qui s'imaginent voir des forces à l'œuvre dans la nature, des qualités occultes dans les corps, et des facultés explicatives. Hume vise alors la philosophie aristotélicienne et la théorie des lieux naturels en physique, tendant à expliquer qu'un corps se meut dans l'espace pour rejoindre le lieu qui lui convient le mieux, mû par une sympathie. Autant de termes qui cachent en fait l'ignorance de celui qui les professe. Plutôt que de manifester leur ignorance les philosophes se drapent derrière d'obscures théories. Mais, plus discrètes que les fictions des philosophes, les fictions naturelles de l'imagination opèrent sans que nous en ayons conscience, et qui plus est, elles emportent notre assentiment alors que Hume définissait précisément les fictions de notre imagination par opposition aux croyances⁴⁸. Amusantes mais frivoles, elles ne devaient jamais emporter notre adhésion, l'esprit étant toujours capable de leur assigner une origine imaginaire. Or, voilà que Hume remet en cause nos certitudes les plus immédiates en les qualifiant de fictions de l'imagination. Des idées comme celles de réalité externe indépendante, d'âme, d'identité personnelle s'avèrent *in fine* n'être que des illusions. Illusions qu'il faut entendre au sens fort du terme, c'est-à-dire que quand bien même nous rendrions manifeste leur caractère fictionnel, nous ne ferions pas disparaître leur effet.

42 Commencant par l'illusion d'un monde externe séparé de nous, Hume revient sur ce que nous soulignons plus haut, à savoir que l'esprit n'a jamais affaire qu'à ses propres perceptions discontinues. Il les collecte et les ordonne selon les principes déjà mentionnés, suivant des tendances naturelles ou issues d'une éducation. Or, ces résultats sont le fruit d'analyses philosophiques que le tout venant n'accomplit jamais. D'un côté nous croyons spontanément qu'il y a une réalité extérieure qui produit des effets sur nous. De l'autre, l'enquête sur

la nature humaine conclut que nous n'aboutissons en dernière instance qu'à des impressions dont l'origine ne peut être certainement établie. Le philosophe lui-même qui aura établi cette discontinuité des impressions s'en retournera, une fois sorti de ses pensées, partager l'illusion commune que la réalité est faite d'objets continus existant indépendamment de notre saisie. Il y a là une contradiction entre deux propositions que nous faisons alterner, sans résoudre la contradiction. Ce qui est en cause ici c'est la notion d'identité que nous formons et projetons sur le monde. La collection d'impressions opérée par l'esprit n'offre que des apparitions successives dans le temps et dans l'espace. C'est l'imagination qui, suivant le principe de ressemblance, transforme la succession en identité. Identifier c'est alors confondre. C'est ici le même processus à l'œuvre que lorsque nous explicitions l'idée de causalité. L'imagination fond les images les unes dans les autres, délaissant les différences pour concentrer les ressemblances. Ce processus opère tout aussi bien dans le cas de l'identité personnelle. Spontanément nous nous vivons sur le mode de l'évidence intuitive, nous sommes capables, sauf cas de pathologie aiguë (schizophrénie, dédoublement de la personnalité), de reconnaître nos actes et nos pensées comme relevant de notre activité propre. Nous pouvons bien avoir des « absences », nous sommes capables de les ressaisir comme étant les nôtres. Or cette attribution relève selon Hume d'un problème « grammatical ». Car la fiction est liée à un effet de langage qui permet de donner un nom à une collection d'idées diverses⁴⁹. Loin de découvrir une substance pensante capable de rapporter ces sentiments, ces volitions, ces pensées, etc., à un « Je » les surplombant et les dominant, l'introspection humienne ne délivre qu'un chaos plus ou moins régulier :

« L'esprit est une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations », mais « la comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit, et nous n'avons pas la plus lointaine idée du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux dont il est composé » (*TNH I, IV, VI, p. 344*).

- 43 Ce que l'on découvre alors c'est que « le fond de l'esprit est délire » comme l'écrit Deleuze⁵⁰, l'esprit tout entier est en son fond imagination, ou plutôt *fancy*. Mais les principes d'associations viennent réguler les relations et ordonner le chaos. L'idée la plus forte qui se fait jour est que le Moi est une illusion si on le considère comme originaire. Loin d'être le pôle de stabilité qui unifie les impressions et les idées, il n'a d'existence qu'en tant qu'il est déterminé par ses impressions et idées, telle est la révolution copernicienne à laquelle se prête Hume :

« L'identité dépend de la relation des idées et ces relations *produisent* l'identité, au moyen de la transition aisée qu'elles permettent. » (*TNH I, IV, VI, p. 355*, nous soulignons).

- 44 C'est ce que confirmera le livre II du *Traité* :

« Notre moi, indépendamment de la perception de quelque autre objet, n'est rien en réalité » (*TNH II, II, II, p. 186*).

- 45 Les fictions de l'imagination nous trompent, dans ce qui nous touche au premier plan. Il en va ainsi de même de l'illusion de liberté dont nous sommes spontanément dupes et qui se ramène en dernière instance à notre ignorance des motifs qui nous déterminent comme l'exemplifiera la huitième section de

l'Enquête sur l'entendement humain. Mais c'est précisément parce que tout cela nous touche au premier plan que l'illusion agit efficacement. Là où les exigences vitales se font sentir, nous procédons par habitude, sans réflexion. Nous allons au plus pressé, et la plupart de nos pensées et de nos gestes se laissent guider par ces transitions faciles de la coutume :

« D'après mon système, tous les raisonnements ne sont rien que des effets de la coutume, et la coutume n'a d'autre influence que d'aviver l'imagination et de nous donner une conception forte d'un objet quelconque », (*TNH* I, III, XIII, p. 223.)

- 46 Nous croyons donc naturellement à une réalité externe, nous nous rapportons à nous-mêmes comme à une substance stable prenant en charge l'ordonnement des données des sens, nous nous croyons libres dans nos décisions les plus personnelles. Ces croyances sont pourtant bien le produit de la coutume sur notre imagination, du principe de ressemblance qui associe les idées partageant cette qualité et de l'activité fusionnelle de notre imagination qui superpose et fond les idées en un enchaînement sans faille apparente. Dès lors que l'expérience ne vient pas les contredire,

« ces images concordantes se réunissent et rendent l'idée plus forte et plus vive, non seulement qu'une pure fiction de l'imagination, mais aussi que toute autre idée soutenue par un nombre moins important d'expériences. Chaque expérience nouvelle est comme un nouveau coup de pinceau qui donne une vivacité supplémentaire aux couleurs sans multiplier ni agrandir la figure » (*TNH* I, III, XII, p. 206.)

- 47 Cet extrait nous rappelle l'impuissance des « pure[s] fiction[s] de l'imagination », mais tout ce qui a été dit nous montre que l'imagination n'agit précisément que rarement seule et de façon pure. Il n'y a donc pas de pure fiction, pas plus qu'une imagination pure, toute conception s'accompagnant d'un affect, de plaisir, de déplaisir, ou d'un degré de conviction ou de croyance. Il n'y a que des usages de la fiction, celle-ci se présentant ou pas pour ce qu'elle est, à savoir un agencement capable d'avoir en retour des « effets de réel », au sens propre du terme, la réalité n'étant qu'un effet de la fiction comme on vient de le voir. La pratique philosophique, telle que la conçoit Hume, doit donc permettre de cerner ces effets, de les rendre visibles, conscients. A défaut de pouvoir les éviter, nous pouvons faire en sorte de ne pas en être dupes. Ce qui est loin d'être aisé comme le montrent les exemples de duperie auxquels Hume lui-même succombe. S'il dénonce la naturalisation de ce qui n'est que coutume acquise, produit d'une habitude qui se donne comme originaire, inconditionné, la pensée humienne n'en est pas moins le fruit d'une époque et de ses préjugés tenaces. Ainsi, on peut lire dans les exemples choisis par Hume un sexisme récurrent où les femmes se doivent de garder un comportement chaste et faire montre de pudeur, comme si cela relevait de leur nature propre. La transativité de l'imagination dont nous parlions plus haut, qui passe beaucoup plus facilement d'un terme de la relation à l'autre, se voit illustrée par l'exemple du rapport de l'enfant à sa mère qui voit la vivacité de son lien avec elle se dégrader, ou plutôt s'émietter, lorsque celle-ci se remarie avec un autre homme, alors que le remariage du père avec une autre femme ne produit pas le même effet sur l'imagination, du fait de « la supériorité paternelle » qui « empêche la transition aisée de ce père vers son épouse »⁵¹. Mais il est surtout intéressant de remarquer que l'argumentation humienne ne fait pas tant fond sur des différences naturelles, inscrites dans nos corps, que sur des vues de l'imagination à partir d'une présumée utilité publique. Encore que l'on puisse se demander si la déclaration selon laquelle, « toutes les créatures

humaines, spécialement celles du sexe féminin, sont portées à négliger les motifs lointains en faveur de n'importe quelle tentation présente »⁵², se fonde sur une différence intrinsèque des genres ou bien sur la base des différences d'éducation. La modestie et la chasteté sont donc des vertus artificielles, imposées à la nature féminine, qui, comme la nature masculine, est tout naturellement attirée par les plaisirs du corps, sous prétexte de désordre social. Les pères ne pouvant être sûrs qu'ils élèvent bien leur propre enfant hésiteraient à endurer les « fatigues et dépenses » d'une telle éducation, c'est pourquoi on marque du sceau de l'infamie les femmes infidèles par un mépris public affiché. C'est donc dans l'intérêt de tous que les femmes résident dans cette condition de soumission et de dépendance, sans que Hume ose affronter la question de la réciprocité de cette condition.

48 On voit comment une théorie de l'imagination en vient à légitimer des situations de fait. On voit également comment se creuse, à partir d'une même faculté naturelle, l'écart entre ceux qui s'exercent à contrecarrer les penes de l'imagination dans les règles extensives par les règles correctives de jugements d'expérience, et ceux qui ne le font. Il est donc des « esprits faibles »⁵³, se laissant guider par des principes variables, faibles et irréguliers. La connaissance de la nature humaine, c'est-à-dire des tendances les plus fixes de l'imagination, devient alors une arme redoutable pour gouverner, et

« puisque les propriétés les plus insignifiantes de l'imagination ont un effet sur les jugements du peuple, c'est une marque de sagesse des lois et du parlement qu'ils tirent avantage de telles propriétés » (*TNH* III, II, X, p. 183).

49 Qui sait jouer des mécanismes de l'imagination et de la croyance peut tout aussi bien sortir de la duperie qu'y plonger les moins habiles. Ce qui est d'autant plus vrai que le socle sur lequel se construit la société, à savoir la propriété et les règles qui en déterminent les usages, relève tout simplement de l'imagination :

« Nous acquérons par accession la propriété d'objets, quand ils sont liés d'une manière intime avec des objets qui sont déjà notre propriété et qu'ils leur sont, en même temps, inférieurs. Ainsi les fruits de notre jardin, la progéniture de notre bétail et le travail de nos esclaves sont tous estimés comme notre propriété, même avant que nous ne les possédions. Quand des objets sont liés les uns aux autres dans l'imagination, ils sont susceptibles d'être considérés pareillement et l'on suppose communément qu'ils sont dotés des mêmes qualités. Nous passons volontiers de l'un à l'autre et nous ne faisons pas de différence entre eux dans nos jugements » ; et la note de bas de page vient ajouter que « cette source de propriété ne peut jamais s'expliquer qu'à partir de l'imagination » (*TNH* III, II, III, p. 112-113).

50 C'est ainsi qu'un fait, la possession actuelle, se transforme en droit, celui de propriété, par les opérations mêmes de l'imagination.

51 Ne pouvant nous déprendre de nos tendances puisque ce sont elles qui nous constituent comme individus, du fait de notre nature humaine mais surtout de par les interactions sociales à travers lesquelles nous nous individualisons, nous ne pouvons que les faire jouer les unes contre les autres. Ce qui sera d'autant plus facile que nous aurons multiplié les expériences à partir desquelles nous produirons des inférences plus fines, au plus près des détails et des particularités de chaque cas. Car l'entendement humain se nourrit essentiellement de vues de l'imagination. Comme on l'a dit, les relations qui occupent l'imagination ne sauraient relever d'une logique froide mais elles sont ancrées dans des jeux affectifs, et selon cette dynamique « il y a des

perspectives ; ainsi, femmes et hommes sont différents quand ils sont mère et père et, du point de vue de leur enfant, leurs actes n'ont pas une importance égale et une portée similaire, quand bien même ils se ressemblent »⁵⁴. Dès lors, faire varier les points de vues, multiplier et partager les expériences, sans jamais perdre le fil de la vivacité impressionnelle, voilà finalement le seul précepte que le scepticisme humien peut nous engager à suivre dans la conduite de nos vies.

Conclusion

52 L'analyse du vocabulaire humien de l'imagination nous révèle par ses ambiguïtés les rôles qu'elle assume. Tantôt passive, tantôt active, liant des idées sur un mode inconscient ou bien réfléchi, ce que montre la pluralité des termes employés, qui s'avèrent *in fine* incapables de distinctions tranchées, c'est une plasticité qui la rend tour à tour capable d'épouser les opérations les plus diverses, voire les plus contradictoires. On voit donc l'imagination s'inscrire au coeur d'une théorie de l'esprit, où elle joue un rôle de pivot, par où tout est sensé passer, allant jusqu'à se confondre avec l'esprit lui-même. En tant que milieu où se distribue la vivacité, toutes les autres facultés dépendent d'elle. En fin de compte, l'imagination en vient à se charger des opérations que la philosophie classique distribuait dans une théorie des facultés. Élément où viennent se distribuer les échanges, tout semble transiter par elle, sans qu'elle se subordonne à une pure passivité, puisqu'elle est riche d'effets en retour. Mais à trop vouloir en faire la faculté centrale, elle en vient à assumer des rôles si contradictoires que l'on peut légitimement se demander si nous n'avons pas affaire, ironiquement, à une fiction qui pose pour le moins autant de problèmes qu'elle en résoud⁵⁵. Finalement, l'imagination est le concept à travers lequel Hume tente de fonder une théorie de l'esprit qui se dit dans une économie de *l'intelligence*, entendue en un nouveau sens, celui des relations des perceptions entre elles, intelligence qui ne se confond donc plus seulement avec l'entendement abstrait. Véritable fil conducteur, au sens thermique du terme, de sa philosophie, c'est par elle que la vivacité se propage dans le système, et tout l'effort de cette philosophie consiste alors à tenter de penser à contre-courant. Peut-être que la tentative n'atteint pas totalement son objectif, que les contradictions restent entières, mais peut-être qu'il s'agissait plus de les cartographier que de les résorber, sachant que nous avons affaire à des dunes mouvantes et changeantes au gré des principaux vents, tachant ainsi de rendre compte de ceux-ci plutôt que de celles-là. La métaphore ne doit pas nous tromper, que l'imagination soit « le ciment de l'univers » comme l'écrit Hume dans l'Abrégé, par lequel deviennent possible un ordre et une stabilité, c'est toujours sur fond de désordre qu'elle opère :

53 « Ces principes de la nature humaine, direz-vous, sont contradictoires : mais l'homme est-il autre chose qu'un noeud de contradictions ? » (EMPL, p. 348)⁵⁶.

Notes

1 *Traité de la nature humaine (TNH)*, I, IV, IV, p. 312. Nous citerons les textes des éditions suivantes dans la collection "GF", nouvelles traductions par Ph. Baranger et Ph. Saltel, introduction et notes par Ph. Saltel (*livre I* et *Appendice*, sous le titre *L'Entendement*), J.-P. Cléro (*livre II* et *Dissertation sur les passions*, sous le titre *Les Passions*) et Ph. Saltel (*livre III, La Morale*), Paris, Flammarion, 1991-1995.

2 *TNH* I, III, X, p. 192.

3 *TNH* I, I, VII, p. 69.

4 *TNH* I, IV, VII, p. 360.

5 L'article « Fancy/ Imagination » de J.-P. Cléro dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2003, offre une perspective claire des ambiguïtés et des usages de ce couple de notions.

6 « Rien n'est plus libre que cette faculté », *TNH* I, I, IV, p. 53.

7 *TNH* I, I, III, p. 51.

8 *TNH* I, IV, VI, p. 355.

9 *Enquête sur l'entendement humain*, (*EEH*), I, p. 55, présentation par M. Beyssade, traduction par A. Leroy, Paris, Flammarion, coll. "GF", 2006.

10 « Ces facultés [mémoire et imagination] peuvent imiter ou copier les perceptions des sens », *EEH*, II, p. 63.

11 « Rien n'est jamais réellement présent à l'esprit que des perceptions », *TNH*, I, II, VI, p. 124.

12 « Toutes nos idées et toutes nos impressions se ressemblent » ; « toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement », *TNH* I, I, I, p. 43-44.

13 *TNH*, I, IV, II, p. 296.

14 « Je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ; et cette particulière contention d'esprit montre évidemment la différence qui est entre l'imagination et l'intellection ou conception pure », Descartes, *Méditations métaphysiques*, méditation sixième, p. 482, œuvres philosophiques, tome deuxième, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Classiques Garnier, 1967.

15 « Lidée de temps, dérivée de la succession de nos perceptions de toutes sortes, idées aussi bien qu'impressions, impressions de réflexion aussi bien qu'impressions de sensation, nous offrira un exemple d'idée abstraite qui contient une diversité encore plus grande que celle de l'espace, et qui est pourtant représentée dans la fantaisie par une idée individuelle particulière, déterminée en quantité et en qualité », *TNH* I, II, III, p. 86.

16 Voir *TNH*, I, pages 45, 50, 147, note de la page 185, 233, 271, 312, etc. ; *TNH* II, p. 185

17 Parlant de la philosophie ancienne il écrit, à propos des philosophes de cette période qu'« il leur suffit de dire de tout phénomène qui les laisse perplexes, qu'il est produit par une faculté », *TNH* I, IV, III, p. 311.

18 Voir Jan Wilbanks, *Hume's theory of imagination*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, p. 72 par exemple : « Hume espouses a doctrine of mental faculties, i.e., the view that there are distinct faculties (or powers) of the mind » ; « He is quite explicit on the point that the understanding and the passions are "two faculties of the mind". It would appear that this two-fold general division of the mental faculties is roughly equivalent to the traditional division of them into cognitive and motive ».

19 *Abrégé du Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, texte original avec présentation, traduction et notes par D. Deleule, p. 85.

20 Ce qui intriguait Diderot également dans le *Neveu de rameau*, sans pouvoir l'expliquer.

21 « Elle a un pouvoir illimité de mêler, composer, séparer et diviser ces idées dans toutes les variétés de la fiction et de la vision », *EEH*, V, ii, p. 110.

22 *TNH* I, I, IV, p. 54.

23 Comme l'indique le sous-titre, et les occurrences, p 56 par exemple.

24 « L'association, dans ses trois principes (contiguïté, ressemblance et causalité), dépasse l'imagination, est autre chose qu'elle », Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, p. 4.

25 *TNH* I, I, IV, p. 53.

26 En parlant du philosophe, il écrit que « sa recherche serait bien mieux employée à examiner les effets, plutôt que les causes, de son principe », *TNH* I, I, V, p. 56.

27 « l'expérience est un principe qui m'instruit des diverses conjonctions des objets dans le passé ; l'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre la même chose à l'avenir : ensemble elles contribuent à agir sur l'imagination », *TNH* I, IV, VII, p. 359.

28 *TNH* I, I, IV, p. 54. Ce que confirment les neurosciences aujourd'hui, notamment avec des études sur l'habituation visuelle chez les jeunes bébés et la permanence de l'objet. Voir par exemple les travaux de Robert Fantz, Renée Baillargeon, Elisabeth Spelke ou Stanley Vassermann. On notera que l'exemple célèbre des boules de billard fut justement repris dans ce contexte, par exemple dans l'article de Rebecca Saxe et Susan Carey, « The perception of causality in infancy », qui repose à nouveaux frais la question du caractère inné ou acquis de la relation causale.

29 Jan Wilbanks, op. cit. La lecture qu'il propose de l'imagination humienne est d'emblée limitée par le fait qu'il ne s'en tient qu'au livre I.

30 *TNH* II, II, VII, p. 221.

31 « Je suis persuadé qu'à l'examen, nous constaterons que plus de la moitié des opinions qui prévalent parmi les hommes sont dues à l'éducation et que les principes qui sont ainsi implicitement embrassés l'emportent sur ceux qui sont dus au raisonnement abstrait ou à l'expérience », *TNH* I, III, IX, p. 184-185.

32 *TNH* II, I, XI, p. 159.

33 *TNH* II, III, VI, p. 281.

34 *TNH* II, I, XI, p. 160.

35 *TNH*, I, IV, II, p. 282.

36 Voir les exemples illustrant cette thèse au livre II du *Traité*, II, II, p. 185-190 notamment.

37 Nous sommes sur ce point en désaccord avec la distinction qu'opère, à partir des mêmes textes, J-P Cléro dans son *Hume*, Paris, Vrin, 1998, p. 71-73, lorsqu'il indique un sens particulier de la *fancy* comme « vectorisation » en l'opposant à l'imagination : « Là où l'*understanding* et l'imagination marquent les relations qu'ils empruntent au sseau de la réversibilité, la *fancy*, plus proche de l'acte et exprimant la dynamique du phénomène mental, est essentiellement irréversible ; elle oriente particulièrement dans une direction ». Loin de les opposer, Hume, selon nous, associe leur qualité, l'aisance de la transition propre à la *fancy* d'une part et la stabilité et la naturalité de l'*imagination* de l'autre. De même, nous aurions plutôt tendance à rapprocher l'*understanding* de la *fancy*, du fait de leur capacité à se rendre plus indéterminés, en les opposant, sur cette base, aux associations spontanées de l'*imagination*.

38 *TNH*, I, I, VII, p. 69.

39 Lorsqu'il parle de l'imagination, Hume la considère comme une faculté commune, produisant même les bases de toute communauté possible, même s'il lui arrive quelquefois en effet de la singulariser par type. Il se réfère alors soit aux génies, soit aux exaltés, partageant entre eux une « imagination vive ». Mais si l'imagination est une faculté commune, on verra qu'on ne se représente pas les relations de la même manière suivant la situation à partir de laquelle nous les pensons : on ne se représentera pas les liens affectifs de la même manière selon que l'on est enfant, mari, ou amant.

40 Pascal, *Pensées*, 44, Paris, Éditions du Seuil, 1978, texte établi par L. Lafuma.

41 *TNH*, I, III, I, p. 130.

42 C'est le terme qu'emploie W. Waxman pour illustrer la plasticité de ce concept, voir son *Hume's theory of consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, chapitre 2.

43 Comme le note Waxman, « without initial, instinctive resemblances to supply the raw material, we would lack the material necessary to carry out more general, abstract comparisons, and so could never arrive at fully non-associative philosophical resemblances », op. cit., p. 80-81.

44 *TNH* I, III, XIII, p. 220.

45 *TNH* I, III, XV, p. 253.

46 *TNH* I, IV, VII, p. 356.

47 *TNH* I, IV, I, p. 265.

48 « la différence entre une fiction et une croyance gît en quelque sentiment ou sensation, qui s'attache à la seconde et non à la première, et qui ne dépend pas de la volonté ni ne peut se commander à plaisir », *EEH*, V, ii, p. 111.

49 Bien des analyses de Nietzsche épouseront ces mêmes conclusions, attentif lui aussi aux différences inaperçues et aux impensés philosophiques. Voir notamment *Par-delà bien et mal*, §17, Paris, Gallimard, 1971, coll. "NRF", textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari.

50 Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, p. 4, Paris, PUF, 1953, coll. "Épiméthée".

51 *TNH* II, II, IV, p. 203.

52 *TNH* III, II, XII, p. 190.

53 *TNH* I, IV, IV, p. 312.

54 Comme l'écrit Philippe Saltel, dans « Masculin et féminin dans la science de la nature humaine », in *Cahiers philosophiques*, n° 105, avril 2006.

55 Nous partageons en ce sens les convictions de J-P Cléro, lorsqu'il décrit le scepticisme humien comme une « philosophie des contradictions », cf op. cit.

56 *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, trad. G. Robel, Paris, PUF, 2001.

Pour citer cet article

Référence papier

Jean-Pierre Grima, « L'imagination dans le *Traité de la nature humaine* », *Philosophique*, 12 | 2009, 47-78.

Référence électronique

Jean-Pierre Grima, « L'imagination dans le *Traité de la nature humaine* », *Philosophique* [En ligne], 12 | 2009, mis en ligne le 01 mai 2011, consulté le 04 août 2016. URL : <http://philosophique.revues.org/144> ; DOI : 10.4000/philosophique.144

Auteur

Jean-Pierre Grima

Université de Franche-Comté

Droits d'auteur

© Presses universitaires de Franche-Comté