

Croyance et connaissance (Spinoza et l'empirisme)

Autor(en): **Vienne, Jean-Michel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 2-3: **Les normes de la croyance religieuse**

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381647>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CROYANCE ET CONNAISSANCE (SPINOZA ET L'EMPIRISME)

JEAN-MICHEL VIENNE

Résumé

La croyance est une synthèse passive qui se fait en nous par éducation, habitude, suggestion ; elle est à l'origine des synthèses actives que nous faisons consciemment. Cette thèse, que l'on trouve dans les pensées de type réductionniste et/ou empiriste (cf. Hume mais aussi Berkeley et Locke), se trouve aussi, de façon apparemment étonnante, chez Spinoza. L'étude de la croyance dans la pensée classique est une occasion de se demander si les empiristes n'ont pas utilisé Spinoza plus qu'ils n'ont osé le dire.

La croyance religieuse est-elle l'aboutissement d'une activité construisant son objet de croyance et ses raisons de croire, ou est-elle l'effet d'une évidence extérieure passivement subie par le croyant ? Les deux thèses théologiques ont été défendues ; la première par des théologiens rationalistes, méfiants à l'égard de tout enthousiasme et qui insistent sur la préparation rationnelle à la croyance humaine ; la seconde par diverses formes de quiétisme, insistant sur la réceptivité humaine face au don de la foi divine. On pourrait résumer le débat par l'opposition : «croyance humaine ou foi divine ?».

Ces positions théologiques ont leur correspondant philosophique : pour la première, c'est dans l'activité de raison que l'homme manifeste sa participation à la nature divine ; pour la seconde, l'assentiment à l'idée vraie est le seul critère qui vaille, et l'entendement doit se soumettre à l'évidence qui s'impose à lui. Pour la seconde, la croyance est fondatrice, pour la première, elle est effet. Cette parenté entre les positions théologiques et les positions philosophiques ne doit d'ailleurs pas étonner ; il existe une parenté entre la croyance qui est au cœur du phénomène religieux et celle que la philosophie dénomme parfois opinion ; du point de vue du philosophe qui ne s'attache qu'à la dimension humaine du phénomène, *belief* et *faith* ont une parenté de structure et les normes de l'une et de l'autre sont voisines ; c'est l'un des mérites de Hume d'avoir, dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, souligné cette parenté, notamment dans l'usage de l'analogie. Dans l'étude qui va suivre, cette parenté de la croyance religieuse et de l'opinion philosophique servira de toile de fond à la réflexion.

L'opposition thématique entre ces deux conceptions de la croyance se retrouve aussi dans l'histoire de la philosophie. On présente souvent l'empirisme classique comme un constructivisme ; il l'est assurément en ce qu'il prétend partir du simple et construire rationnellement le complexe ; le complexe est ainsi authentifié par l'œuvre de l'entendement. Mais en même temps, l'empirisme reconnaît la place des synthèses passives que subit l'esprit et qui l'éloignent de la composition linéaire à partir du simple. L'idée complexe et le jugement sont effets de croyances incontrôlées que l'esprit subit plus qu'il ne les construit ; dès Locke, et de plus en plus avec Berkeley, Condillac, Hume, l'association subie, l'habitude, les formes linguistiques prégnantes, constituent des passivités sur lesquelles s'édifie ensuite la connaissance. La connaissance active est appuyée sur un préliminaire passif qui est de l'ordre de la croyance. Certes l'idéal de la connaissance demeure exprimé dans les termes des Lumières : l'activité de l'esprit, qui ose penser par lui-même et dénoncer les passivités et les préjugés, demeure seule le critère ; mais, de plus en plus, la passivité devient condition effective de connaissance ; avant la construction logique, voire à son fondement, il y a place pour la croyance. Le débat contemporain entre Critique et Tradition, entre Habermas et Gadamer est d'ordre comparable.

La thèse de la «constitution passive» de la connaissance est bien entendu présente chez Hume, mais elle se trouve aussi chez ceux qui l'ont précédé et qui soulignent pourtant l'importance de l'activité de l'esprit. Berkeley considère que l'activité est la caractéristique de l'esprit, alors que la passivité est celle de l'idée ; mais, dans la constitution de la connaissance, il attribue en même temps une place à l'habitude et à la suggestion qui en résulte : ces formes de passivité sont aux origines de la connaissance ; ainsi, les idées simples de la vision et du toucher, indispensables pour constituer un monde selon la grammaire divine, sont associées par l'effet de l'habitude¹. Locke, dans le même sens, tout en posant par principe la composition consciente des idées, du lexique et du jugement à la source de la connaissance authentique, n'en reconnaît pas moins le rôle inévitable de l'habitude dans la constitution des idées et des jugements, comme la place nécessaire de la contrainte sociale dans la constitution du lexique, même si ces aveux relativisent sa critique initiale des préjugés².

Or la passivité initiale de la croyance est, de façon paradoxale, présente aussi chez l'un des auteurs les plus éloignés apparemment de l'empirisme, chez l'un des représentants affichés de ce que l'on appelle «rationalisme», et qui associe le plus explicitement la connaissance à l'activité : Spinoza. Chez lui aussi, la part de passivité qui caractérise la croyance religieuse sert à penser la croyance philosophique (la langue latine d'ailleurs n'avait pas de termes distincts pour chacun des deux domaines). L'objet de cette étude est de s'arrêter

¹ Cf. «Sort, Likeness and Activity of the Mind, Judgment and Custom», *Berkeley's New Theory of Vision*, à paraître.

² Cf. «Locke et le problème de Molyneux», *Archives de philosophie*, 1992, 4.

sur cette part obscure de la connaissance (la croyance, la passivité) chez Spinoza et de trouver des éléments pour comprendre comment elle est intégrée dans la constitution de l'activité.

Cette réflexion s'inscrit, enfin, dans une recherche portée par un pressentiment indémontrable : celui que la pensée de Locke (et par son intermédiaire la tradition empiriste britannique) a bénéficié du contact des textes et de la pensée de Spinoza, notamment au cours des six ans du séjour clandestin de Locke dans les Pays-Bas peu après la mort de Spinoza. Il s'agirait ainsi d'apporter un indice supplémentaire pour appuyer ce pressentiment, et de chercher comment des lecteurs empiristes ont pu trouver chez Spinoza des éléments pour asseoir sur la croyance la connaissance rationnelle. Pour autant, la différence des systèmes demeure, et il conviendra de rappeler constamment que seul le vrai peut, selon Spinoza, révéler le faux comme le vrai ; on ne peut trouver chez Spinoza la moindre phénoménologie d'une raison qui sortirait de son autre, alors qu'on peut estimer possible de la trouver chez Hume et partiellement aussi chez Locke et Berkeley ; chez Spinoza, la croyance ne peut conduire à la raison, alors qu'elle peut, comme c'est aussi le cas dans les empirismes, la remplacer quand celle-ci fait défaut. La passivité de la croyance joue ainsi, selon les systèmes, des fonctions différentes.

1.

Le sage participe activement à la nécessité de la substance qui s'exprime en lui, par le biais de l'intuition qu'il a de son propre être. Inversement, lorsque le corps de l'ignorant est soumis à la puissance des autres modes, il subit sans la comprendre la causalité indéfinie qui s'exerce sur lui. La connaissance inadéquate est le fruit de « l'expérience vague, c'est-à-dire une expérience qui n'est pas déterminée par l'entendement » et qui n'est pas contrôlée par l'expérimentation³ ; ou comme le dit l'*Éthique*, la connaissance inadéquate est cette connaissance *sans ordre pour l'intellect*, mais qui suit un ordre autre, l'ordre de la similitude, de la liaison mémorielle, de l'imagination et de l'enchaînement des effets sans perception de la cause : à l'occasion de signes (et non de causes) «[...] nous nous souvenons de choses et formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses»⁴ ; l'ordre de l'imagination, c'est celui de la mémoire et de la similitude, où l'idée signe remplace l'idée cause. Le premier genre de connaissance est, même si Spinoza n'emploie pas ici le terme, celui qui correspond à ce que l'on appellera la

³ *Traité de la réforme de l'entendement*, 19, éd. Rousset, Paris, Vrin, 1992, p. 66-67 : «experientia vaga, hoc est, quae non determinatur ab intellectu».

⁴ *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, partie 2, proposition 40, scolie 2 (désormais E 2P40S2) : «rerum recordemur et earum quasdam ideas formemus similes iis per quas res imaginamur.»

croissance, fruit de l'association par signes, par habitude et par mémoire, bref expérience sans expérimentation.

C'est quand il traite de religion que Spinoza utilise explicitement le vocabulaire de la croyance ou de la foi (c'est le même terme en latin : *fides*) ; celle-ci se reconnaît par l'hétéronomie, opposée à l'autonomie de la connaissance adéquate ; la vraie connaissance de Dieu n'appartient pas à la foi ; la foi se définit par l'obéissance envers l'autorité théologique ou politique ; elle se manifeste par une série d'effets caractéristiques de l'hétéronomie : la crainte, l'inconstance, la haine, et elle engendre ainsi la superstition, les conflits et le culte purement extérieur (*TTP*, préface).

Mais le propos de Spinoza à l'égard de la croyance n'est pas exclusivement négatif. La foi vaut aussi selon le comportement qu'elle engendre. Si elle engendre l'obéissance, celle-ci peut mener à la pratique de la charité et de la justice, conduisant à l'amour de ce qui est raisonnable et par là au consentement libre ; l'obéissance ouvre l'accès au salut sans la connaissance ; il ne s'agit pas de connaître la vérité, mais d'avoir une attitude pieuse ⁵.

Matheron ⁶ a longuement analysé le salut offert aux ignorants par la foi, et il n'est plus original de dire que l'hétéronomie inhérente à l'obéissance peut évoluer en consentement ; par le consentement, l'hétéronomie de l'obéissance ouvre une possibilité de liberté : la République des Hébreux en a été un exemple à un moment de son histoire, «[...] la charité et l'amour étaient estimés comme la plus haute piété [...] ce qui y contribuait surtout, c'était la discipline la plus haute, celle de l'obéissance dans laquelle ils étaient éduqués [...] C'est pourquoi, à ces hommes tout entiers habitués à elle, cette obéissance ne devait plus paraître servitude mais liberté» ⁷. L'obéissance permet la vie sociale, la paix, la découverte de son utilité véritable, et la satisfaction voire l'amour de la raison : «seul est libre celui qui vit sous la conduite de la raison [...] La république la plus libre, c'est donc celle dont les lois sont fondées sur la saine raison, car chacun, quand il le veut, peut être libre» ⁸. La transition de l'obéissance hétéronome vers le consentement est possible parce que la raison (ou l'utilité) est déjà à l'œuvre, dans la contrainte, l'habitude et l'obéissance, lorsque la religion ou la république sont saines.

⁵ *Tractatus theologico-politicus (TTP)*, chapitre 14 (Gebhardt, p. 176 sq.).

⁶ A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.

⁷ *TTP*, trad. J. Lagrée et P. F. Moreau, Paris, P.U.F., 1999, chap. 17 (Gebhardt, p. 202) : «quod caritas et amor erga convicem summa aestimabatur pietas, [...] Præterea apprime conducebat summa obedientiæ disciplina qua educabantur [...] Quare eidem omnino assuefactis ipsa non amplius servitus, sed libertas videri debuit, ut nemo negata, sed mandata cuperet [...]». Cf. aussi *ibid.* p. 216 et chap. 16 (Gebhardt, p. 194-195).

⁸ *TTP*, chap. 16 (Gebhardt, p. 195) ; voir aussi *TTP*, note 33 ; chap. 5, notamment p. 74 ; E 4P37S2.

Ces thèses remises au jour par Matheron sont intéressantes pour deux raisons ; premièrement, par le contenu même : la croyance est source possible de salut, par l'obéissance qui la caractérise initialement et par le consentement à la raison qu'elle procure parfois. Mais, deuxièmement, ces thèses sont intéressantes dans leur forme : ce salut par la croyance (ou la foi) est lui-même objet de certitude morale – on pourrait dire de croyance – et non de connaissance ; pour Spinoza, le salut de l'incroyant n'est pas déduit de la théorie, il est un fait d'expérience (pas d'expérimentation) que l'on retrouve énoncé dans la Révélation⁹ ; il n'appartient pas à l'essence de chaque mode d'être sauvé par l'obéissance hétéronome, mais l'observateur peut dégager, de l'expérience des interférences multiples entre modes, le fait du salut par obéissance puis consentement, puisque ce type de salut ne dépend pas de l'essence des choses mais du hasard des effets. Que le salut soit offert à l'ignorant ne peut être qu'objet de croyance. Sans révélation, et sans foi en la révélation, on désespérerait du salut de la plupart.

Mais il resterait, pour affiner la parenté entre la démarche de Spinoza et la démarche empiriste, à montrer que la croyance est non seulement un fait, mais aussi une voie vers la connaissance. Or sur ce point la doctrine spinoziste est nette : comme on vient de le voir, le salut de l'ignorant est d'un autre ordre que celui du sage, et l'ignorant ne devient pas sage sous prétexte qu'il obéit ou même consent ; de la même manière, les idées inadéquates du premier genre ne sont pas, à la différence des idées adéquates du second genre, des préparations à la connaissance intuitive. Plus généralement, la philosophie de Spinoza n'est ni une pensée de la conversion ni une pensée de l'initiation : elle n'indique pas un itinéraire de sagesse, menant de la croyance à la connaissance, elle affirme au contraire que « la connaissance du premier genre est l'unique cause de fausseté et celle du deuxième et troisième est nécessairement vraie »¹⁰, et que « c'est la connaissance du deuxième et du troisième genre et non du premier qui nous enseigne à distinguer le vrai du faux »¹¹. Par orientation de pensée et par doctrine, Spinoza ne peut donc aller au-delà : pour lui, la croyance peut sauver, mais elle n'est pas voie vers le salut authentique, car elle n'est pas voie vers la connaissance ; pour l'empirisme au contraire, la croyance est source de salut authentique, voire même nécessaire – si l'on accepte d'utiliser en contexte empiriste le terme de salut.

Pourtant l'éducation du peuple hébreu est une réalité, et un texte précis sur lequel insiste Matheron amène à nuancer l'opposition rigide entre l'ordre de la croyance et l'ordre de la connaissance ; quand Spinoza traite du Christ, il

⁹ Lettre 21 ; *TTP*, chap. 7 et note 8.

¹⁰ *E 2P41* : «Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, et tertii est necessario vera» (mais la connaissance du premier genre ne dit pas nécessairement le faux).

¹¹ *E 2P42* : «Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.»

lui attribue une fonction pédagogique spécifique : «le Christ a perçu véritablement et adéquatement les choses révélées [...]» et «ceux à qui il était donné de connaître les mystères célestes, il leur enseigna cela comme des vérités éternelles au lieu de les prescrire comme des lois. Par là, il les libéra de la servitude de la Loi tout en la confirmant et en l'inscrivant dans leur cœur [...] et nul n'obtient la béatitude sans avoir en lui l'esprit du Christ par lequel il conçoit les lois de Dieu comme des vérités éternelles»¹². Le Christ a associé révélation et vérités éternelles, de sorte que son auditeur privilégié, celui qui est déjà apte à «faire le saut», croie à partir d'une expérience singulière et connaisse ces vérités sous leur dimension éternelle.

2.

Afin de comprendre en quel sens il peut y avoir lien entre croyance et connaissance, il est utile de chercher dans l'*Éthique* les cas où l'ordre de la passivité peut être considéré comme voie vers l'activité, parallèlement à une obéissance qui serait voie vers le consentement, ou à une croyance voie vers la connaissance. Or ce couple passivité/activité semble réalisé dans trois domaines que l'on va explorer maintenant : l'expérience, l'habitude et l'association.

Il n'est pas indispensable de s'appesantir longuement sur l'expérience dans la pensée de Spinoza. P. F. Moreau y a consacré une étude fouillée¹³ ; il a insisté sur la nécessaire distinction entre expérience vague liée au hasard, *experimentum* au sens scientifique du terme, et expérience au sens propre : celle qui inclut les leçons du passé, et nous intéresse ici. Il a montré la place de cette expérience dans l'accès à la pratique : dans les trois fonctions qu'il attribue à l'expérience spinoziste (fonction confirmative, fonction constitutive et fonction indicative)¹⁴, le point commun est l'incapacité à dévoiler l'essence des choses, et même l'universalité des notions ; l'expérience a capacité à instruire, nécessaire dans l'ordre des choses qui ne dépendent pas de nous, mais aussi capacité à conduire à l'action¹⁵. Elle permet l'orientation de l'esprit vers la pensée et la recherche de l'éternité par la connaissance.

¹² *TTP*, chap. 4 (Gebhardt p. 64-65) : «Christus itaque res revelatas vere et adæquate percepit [...] eos quibus datum erat mysteria cœlorum noscere, res ut æternas veritates docuit, non vero ut leges præscripsit, et hac ratione eos a servitute legis liberavit, et nihilominus legem hoc magis confirmavit et stabilivit eorumque cordibus penitus inscripsit [...] (fides) per quam sane nihil aliud intelligit quam plenum animi consensum, et denique quod nemo fit beatus, nisi mentem Christi in se habeat, qua scilicet leges Dei ut ternas veritates percipiat.»

¹³ P. F. MOREAU, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994.

¹⁴ *Ibid.*, p. 296-299.

¹⁵ P. F. Moreau insiste sur la rupture caractéristique de la pensée de Spinoza, qui ne peut être un empirisme : le passage de l'expérience à la connaissance est impossible ; est possible par contre le passage de l'expérience à l'action. Cf. *op. cit.*, p. 260-261.

P. F. Moreau souligne les parentés entre Spinoza et le couple Bacon – Hobbes ; l’histoire des lectures et autres influences justifie ce rapport. Mais, sans l’appui d’aucune certitude historique, on pourrait aussi souligner la place de l’expérience comme habitude en aval dans la théorie lockienne de l’expérience : la fonction confirmative de l’expérience dans le domaine religieux ou théorique, sa fonction constitutive dans le champ des idées complexes de substance, sa fonction indicative dans le pragmatisme, seul à même de confirmer l’utilité morale et religieuse des croyances adoptées ; on sait aussi la réserve lockienne à l’égard de l’universalité prétendue des connaissances sur les substances, faute d’expérience de l’essence des choses ; on sait enfin que Locke justifie l’expérience par la parenté instituée par Dieu entre l’esprit humain et l’ordre des choses. Même si, pour une bonne part, ces thèses sont le lot commun de l’époque, il est intéressant de les voir monnayées dans des structures de pensée radicalement différentes.

Le second lien entre croyance et connaissance réside dans l’habitude proprement dite. Il vaut davantage la peine de s’y arrêter, car cet usage semble avoir été moins étudié. Le terme de *consuetudo* est relativement peu fréquent dans l’*Éthique* ; mais l’on trouve plus fréquemment le verbe *consuescere*. Le traitement de l’habitude est, comme celui de l’expérience, en demi-teinte. L’habitude est en effet présentée plusieurs fois comme origine du préjugé : «les hommes prennent l’habitude d’appeler parfaites ou imparfaites les choses naturelles, plus par préjugé que par connaissance véritable»¹⁶. L’habitude concerne prioritairement l’affection que l’on subit, et donc, selon la topique spinoziste, le corps (*E 2P18*) ; mais, parallèlement, la mémoire qui est l’habitude de l’esprit enchaîne les idées selon l’ordre des affections du corps (*E 2P18S*). Comme pour toute affection du corps, la cause en reste extérieure, donc inconnue. Des constances sont pourtant relevées, qui permettent de caractériser le fonctionnement de l’habitude : l’habitude associe selon la similitude (*E 2P18*), selon la contiguïté temporelle (*E 2P18*) ou la contiguïté spatiale (*E 3P14*), thèses amplement défendues par les empiristes.

Cette mémoire, et l’habitude du corps qui lui correspond, sont source de relativité : l’habitude en effet est le fruit de l’éducation, et l’éducation associe des sentiments différents à des objets différents¹⁷. Cette relativité ethnologique de l’habitude, acquise par éducation ou religion, la rend indépendante de toute

¹⁶ *E 4*, Préface : «Videmus itaque homines consuevisse, res naturales perfectas, aut imperfectas vocare, magis ex præjudicio, quam ex earum vera cognitione.»

¹⁷ *E 3*, Def. 27, explication : «consuetudo et religio non est omnibus eadem ; sed contra quæ apud alios sacra, apud alios profana, et quæ apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicujus pœnitet, vel eodem gloriatur» ; «la coutume et la religion ne sont pas les mêmes pour tous ; bien au contraire, ce qui chez les uns est sacré est profane chez les autres et ce qui est honnête chez les uns est déshonnête chez les autres. Donc, selon que chacun a été éduqué, il se repent d’un acte ou s’en glorifie.»

contrainte essentialiste, ce qui permet le faux, mais ce qui permet aussi une certaine connaissance générique : c'est en associant des choses contiguës, qui ne se ressemblent pas essentiellement, que l'on parvient aux notions générales. Il est remarquable en ce sens que la définition de l'habitude soit construite en *E 2P17C* à partir de la contemplation possible d'une chose en son absence, d'où l'on tire le statut de l'habitude des affections du corps, et que cette définition ne serve par la suite que bien plus loin, en *E 2P40S*, quand il s'agit de montrer que l'habitude est source de l'image de la chose, malgré la diversité des notions¹⁸ ; cette place faite à l'habitude est aussitôt mesurée (*E 2P44S*), puisque cette forme d'association liée à l'image (ce qui affecte le corps) est contingente, varie, et donc produit le flottement de l'esprit caractéristique de la passivité de l'habitude. On est loin encore de l'activité de la connaissance par les notions communes et plus encore par la compréhension. Mais ce flottement même est source du désir de constance, qui ouvre à la connaissance.

Il n'est guère nouveau d'attribuer à l'habitude la saisie des généralités : l'une des lectures des *Secunds Analytiques*¹⁹ d'Aristote y conduit. Mais l'insistance sur la contingence de ce regroupement est moderne, et il est intéressant de la trouver sous la plume de Spinoza, alors qu'elle va constituer un des nœuds de la pensée empiriste. Le problème de Molyneux repose sur cette origine contingente de la chose, et Berkeley reprendra cette réflexion dans sa *Nouvelle théorie de la Vision* : le touché et le vu n'ont aucune ressemblance naturelle et ne sont associés que par habitude ; et cette association fondée sur l'expérience seule est la source de l'ontologie d'une part et de notre croyance au Dieu auteur de la nature d'autre part²⁰. Hume, c'est évident, fera de cette association contingente le pilier de sa philosophie. Cela dit sans annuler la différence fondamentale entre les deux régimes de pensée : l'habitude engendre selon Spinoza des généralités et non une connaissance valide, alors qu'elle engendre selon les empiristes la seule connaissance des réalités mondaines qui nous soit accessible. On est donc loin encore de la pédagogie empiriste de la croyance, et la césure entre le premier genre de connaissance et les autres demeure comme demeurerait la césure entre salut par l'obéissance et salut par la compréhension. En témoigne cet usage du terme *habitude* auquel seul le latiniste est sensible :

¹⁸ «Patet ex coroll. prop. 17 et prop. 18, hujus quod mens humana tot corpora distincte simul imaginari, poterit, quod in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei ; etc.» («Il ressort évidemment du corollaire de la proposition 17 et de la proposition 18 de cette partie que l'Esprit humain pourra imaginer de manière distincte autant de corps à la fois qu'il peut se former à la fois d'images dans son corps. Et quand les images dans le corps se confondent entièrement, l'Esprit aussi imaginera confusément sans aucune distinction, et les comprendra pour ainsi dire sous un même attribut, à savoir sous l'attribut de l'État, de la Chose, etc.»)

¹⁹ 2.19.

²⁰ Cf. l'étude sur Berkeley mentionnée plus haut.

« Il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations (*consuetudines*) et de s'enchaîner par des liens qui fassent plus aisément, d'eux tous, un seul [...]»²¹ : la vie politique est faite d'associations contingentes, bâties dans la durée, mais elle constitue un palliatif permettant d'approcher l'utile par d'autres voies que la sagesse ; l'habitude est, dans la durée, l'image de la nécessité éternelle. Comme l'expérience, l'habitude est indicative d'un autre régime, qu'elle ne peut à elle seule soutenir.

En tout cas, la généralité que procure l'habitude est source d'erreur dès qu'intervient le nom. Le nom générique, imputé à l'habitude acquise, fait le faux (*E 2P47S*). Serait-ce le caractère conventionnel du nom, qui échappe à la naturalité de l'association, et de ce fait entraîne le faux ? Le nom couvrirait d'une universalité illusoire ce qui est en soi pur effet des modes extérieurs particuliers. La croyance engendrée par le nom est erronée, en ce qu'elle empêche la conscience du statut réel de l'habitude. Pour utiliser le vocabulaire contemporain, le nom fait passer de la croyance à l'acceptation²², de ce qui est passivement subi à ce qui est affirmé comme hypothèse assumée ; et cette transition est dénoncée également par Locke, aussi bien en ce qui concerne l'essence des espèces qu'en ce qui concerne la religion naturelle, origine première de la question de la croyance²³.

Le troisième élément de la croyance nous conduira plus près de la sagesse. L'association accroît la puissance de l'affection (*E 3P14*), et notamment de l'amour, et les sentiments se communiquent par contiguïté ; aussi accidentelle que soit cette contiguïté, elle a néanmoins des lois, que dégage Spinoza. Ainsi, la sympathie est-elle une cause manifeste, présente dans l'esprit, fruit de l'association habituelle, qui permet d'expliquer ce que l'ignorant attribue à une qualité occulte et prétendument réelle de la chose²⁴. Spinoza fait de l'association habituelle une relation causale externe et mentale, une qualité certes, mais de l'esprit et non de la chose, ce qui évite d'attribuer à une qualité interne

²¹ *E 4*, appendice chap. 12 : «Homines apprime utile est, consuetudines jungere, seseque iis vinculis astringere quibus aptius de se omnibus unum efficiant [...]» ; cf. *ibid.*, chap. 26.

²² Voir L. J. COHEN, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

²³ *Essai*, 3.10.12.

²⁴ *E 3P15S* : «Hinc intelligimus, qui fieri potest, ut quædam amemus, vel odio habeamus, absque ulla causa nobis cognita ; sed tantum ex sympathia (ut ajunt) et antipathia [...] Scio equidem auctores, qui primi hæc nomina sympathiæ et antipathiæ introduxerunt, significare iisdem voluisse rerum occultas quasdam qualitates ; sed nihilominus credo nobis licere, per easdem notas, vel manifestas etiam qualitates intelligere» – «Par là nous comprenons comment il peut se faire que nous aimions ou haïssions certaines choses sans nulle raison connue de nous, mais seulement par sympathie (comme on dit) ou antipathie [...] Je sais, bien sûr, que les premiers auteurs à avoir introduit ces noms de sympathie et d'antipathie ont voulu signifier par eux certaines qualités occultes des choses ; mais néanmoins, je crois que nous avons le droit d'entendre aussi par ces mêmes mots des qualités connues ou manifestes.»

à la chose une efficace occulte. Le mouvement de pensée empiriste fera une analyse comparable de la croyance.

L'association habituelle, ainsi que la similitude qui en résulte, sont un travail de l'imagination (*E* 3P16 et 17) ; comme tel ce travail produit des illusions (la qualité occulte), mais la déconstruction à laquelle se livre Spinoza permet de trouver la cause effective de la croyance, donc d'en expliquer la constance et par suite la causalité, et de ce fait la production imaginaire est sauvée comme apparence ; la sympathie, surtout si elle se défait de l'illusion ontologisante, a un effet bénéfique : elle produit un amour pour ce qui ressemble qui permet d'attacher l'homme à l'homme, de faire désirer l'universel, et par là l'utile authentique. Le réseau des affects qui se construit par habitude structure l'ignorant et en même temps le groupe (*E* 3P27, 35, 48).

Ce réseau d'affects pousse à l'action : outre le *conatus* «naturel» qui la définit, toute chose (ou au moins tout homme) acquiert un *conatus* «cultivé» fruit de l'habitude, de la relation, de la ressemblance ; déduites directement de la proposition 13 qui définit le *conatus* comme puissance naturelle, deux propositions définissent un *conatus* «cultivé» dont la forme positive est la suivante : «Tout ce que nous imaginons contribuer à la joie, nous nous efforçons de le promouvoir, pour que cela se fasse»²⁵. Ainsi la puissance d'agir de l'homme est-elle éduquée par les affects, passivement subis ; ceux-ci réorientent le *conatus* en fonction des croyances acquises par l'habitude. Il s'agit bien de croyance, car l'imagination est ici la maîtresse du jeu («ce que nous imaginons conduire à la joie»), et non d'une connaissance des relations causales.

L'action résultant de l'orientation du *conatus* par l'habitude ne va pas toujours dans le sens d'une plus grande puissance ; certaines associations diminuent la puissance d'agir, notamment la haine, l'envie, la tristesse, la crainte ; l'instabilité des affects exige donc une organisation des affects. Certes, plus le corps est affecté, plus il perçoit, et donc l'affection accroît l'ouverture (*E* 4P38), mais seul est utile l'affect qui augmente la puissance (*E* 4P41, qui s'appuie sur *E* 4P38). Le *conatus* «cultivé» par l'habitude cherche donc à se développer en constituant les conditions d'un meilleur exercice.

²⁵ *E* 3P28 : «Id omne, quod ad lætitiã conducere imaginamur, conamur promoverẽ, ut fiat.»

²⁶ *E* 5P10S : «Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem, seu certã vitæ dogmata concipere, eaque memoriæ mandare et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper» – «Le mieux que nous puissions faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir une règle de vie correcte, autrement dit des principes de vie précis, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée, et que nous les ayons toujours sous la main.»

Cet exercice meilleur du conatus passe par la raison ; il est nécessaire d'effectuer le saut de la passion à la raison et de découvrir que le désir guidé par la raison produit des actions plus utiles que le désir guidé par la seule habitude (*E* 4P59S). Trop lié à l'imagination, donc à la passivité en l'homme, le désir cultivé par l'habitude laisse la place au désir conduit par la raison (*E* 4P63, 5P4S). Mais, même quand domine la raison, elle sait que l'homme n'est pas que raison : la raison a besoin de la passivité des affects qu'elle ordonne à l'utilité supérieure ; elle sait que l'esprit serait imparfait «s'il restait seul et n'avait à comprendre que soi» (caractères pourtant de la connaissance sous l'aspect de l'éternité) et sait qu'il est indispensable de se servir des choses extérieures, et notamment des autres hommes (*E* 4P19S) ; de la même manière, «le mieux que nous puissions faire, aussi longtemps que nous ne pouvons avoir une connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir une règle de vie correcte [...], de la graver en notre mémoire, [...] [en sorte] que nous l'ayons toujours sous la main»²⁶. L'habitude est à l'origine de l'extension des affects ; elle demeure au-delà de la transmutation engendrée par la prise en charge des affects par la raison.

La démonstration n'est en rien empiriste. Dans l'ordre de l'affect comme dans celui de l'obéissance, de l'expérience et de l'habitude, Spinoza ne propose nulle part une phénoménologie qui permettrait de passer de la croyance à la raison. Chez Spinoza, la raison est toujours préexistante et source, ignorée peut-être, de la croyance. La croyance ne donne donc pas naissance à la raison. Il y a différence d'ordre et non différence de degré. Toutes les transitions, de l'obéissance au consentement, du premier genre de connaissance aux deux autres, du désir gouverné par l'imagination au désir gouverné par la raison, toutes ces transitions demeurent dans l'ordre du négatif : seule l'insatisfaction produite par l'inconstance peut pousser à la recherche d'une satisfaction d'un autre ordre²⁷ : l'inadéquat ne peut de lui-même engendrer l'adéquat, dans un univers où la substance s'exprime avant même que le mode ne cherche la validité de sa croyance. Il n'est guère facile de cerner comment cette thèse fondamentale de la pensée de Spinoza s'harmonise avec les fréquentes mentions des champs de la croyance, de l'habitude et de la constitution passive²⁸.

²⁷ Précision due à une remarque de Jacqueline Lagrée au cours du colloque. La place de l'insatisfaction consonoit avec celle que réserve Malebranche à l'inquiétude et Locke à l'*uneasiness*. Il reste que l'insatisfaction ne produit pas l'ordre supérieur, alors que l'empirisme enchaîne les deux ordres (via le suspens de l'entendement chez Locke).

²⁸ Contrairement à Hobbes, Spinoza estime que la société civile se constitue 'sans contradiction avec le droit naturel' (*TTP*, chap. 16, p. 179) ; dans le même esprit et en accord avec son nécessitarisme général, on pourrait penser que, dans le champ de la connaissance, la croyance, élément naturel, devrait se développer d'elle-même, sans changement de genre, en connaissance. Il n'en est rien, on le sait, et l'*Éthique* ne présente pas dans sa forme géométrique la genèse de la connaissance à partir de la croyance ; cet 'empirisme' est au mieux le fait des scolies, qui demeurent néanmoins secondes au développement déductif de l'*Éthique*.

Pourtant, dans les trois domaines où fonctionne la croyance passivement acquise : la croyance religieuse, l'expérience source de connaissance, l'affect source d'action, Spinoza manifeste le rôle de l'habitude. En transformant en propédeutique essentielle ce qui n'a chez Spinoza qu'une fonction seconde, l'empirisme détourne les matériaux : dans l'empirisme, la croyance est source de vérité. Pourtant, comme j'ai essayé de le montrer, les parentés sont intéressantes et je ne peux me défaire de l'hypothèse de lectures multiples de ces textes par les empiristes classiques : au-delà du silence et du mépris dictés par le contexte, il y a soit une dette soit une convergence.

Ce qui précède portait sur la croyance au sens le plus général du terme, et non sur la seule croyance religieuse. Mais le rapprochement n'est pas vain. *Fides, credere* ne sont pas distincts en latin, et la croyance religieuse est le lieu où se pensent le plus facilement les conditions de toute croyance. Il est manifeste que les deux croyances sont liées : la croyance en l'ordre du monde est appuyée sur la croyance religieuse et ce fait mérite critique pour Spinoza aussi bien que pour Hume. La difficulté du passage de la croyance à la certitude est affirmée par Spinoza aussi bien que dans l'empirisme. C'est pour Spinoza une raison de préférer la démarche du sage, c'est pour l'empirisme une raison pour dévaluer la certitude et lui rendre le statut de croyance. La croyance permet la pratique du plus grand nombre, au-delà d'une connaissance inaccessible à la plupart, ou à tous.