
Arob@se, Vol.3, N°1

Hume, une philosophie des contradictions de Jean-Pierre Cléro

Paris : Vrin, 1998

Olivier Decoux

Cet ouvrage, qui s'adresse d'abord aux familiers de la pensée de Hume, travaille dans le sens d'un ré-éclairage des concepts sous-jacents à l'ensemble de l'œuvre de Hume. En effet, l'accent y est mis non seulement sur les concepts explicitement travaillés et développés par Hume lui-même, mais aussi sur un implicite qui présente la double particularité d'agir – comme tous les implicites – de manière “sourde et invisible”, mais surtout de n'être pas pour autant négligé par Hume : un des objectifs de cet ouvrage est ainsi de montrer comment des notions qui n'apparaissent que de loin en loin, ou même de manière simplement allusive dans l'œuvre de Hume, sont en fait l'objet d'un travail de théorisation précis et cohérent. De ce nombre sont, par exemple, des notions telles que celles d'imagination, d'autorité, de sympathie, d'inconscient, de l'opposition du normal et du pathologique. Une théorie du langage est aussi mise en œuvre par Hume sans que celui-ci ne la revendique comme étant de sa création.

Mais ce qui constitue sans doute une des thèses centrales de ce texte est la mise en évidence d'une doctrine des forces mentales sous-jacente à l'ensemble de l'œuvre de Hume, nulle part systématiquement théorisée, mais pourtant unifiée et affrontant sciemment la difficulté du passage de la notion de force physique à celle de force psychique. Les éléments de cette doctrine des forces sont regroupés ici sous la dénomination de dynamique psychique. Relèvent de cette dynamique les questions concernant les autorités respectives de l'impression (au sens humien : “toutes nos sensations, passions et émotions telles qu'elles se présentent d'abord à l'âme.”¹) et de l'idée (“Par idées, j'entends leurs images affaiblies dans la

1. *Traité de la nature humaine*, I, I, I.

pensée et dans le raisonnement.”)² ; et plus directement encore les passions, qui doivent alors être considérées comme de pures forces psychiques. L’une des thèses est que cette idée de forces psychiques n’est pas à entendre dans un sens seulement métaphorique, et se double d’un essai de géométrisation de l’espace mental tout aussi délibéré, et conscient des problèmes qu’il soulève.

Une autre particularité de ce commentaire est que plus que tout autre il s’oppose au lieu commun qui consiste à faire de la lecture de Hume une introduction au kantisme (notamment en dégageant nettement Hume de la perspective empiriste, dans laquelle Kant lui-même l’avait enfermé). Ici au contraire Hume est mis en relation prioritairement avec ceux qui constituent plus authentiquement et plus vraisemblablement l’univers originel de sa pensée, à savoir ses précurseurs ou continuateurs/concurrents anglo-saxons les plus directs, tels que Bacon, Locke, Berkeley, Mandeville et particulièrement Bentham. Sans pouvoir faire un inventaire exhaustif des thèses, nous nous contenterons de repérer trois axes de lecture pour cet ouvrage :

Premièrement Il tend à sortir Hume de son étiquetage traditionnel de philosophe “empiriste”, qui se révèle simplifiant et maladroitement polémique :

Contre la facilité qui consiste à faire de la philosophie de Hume un empirisme, la critique est amorcée par trois remarques. La première consiste à faire mieux repérer l’extrême souci que Hume a de tenir compte du cas particulier, quand bien même ce cas particulier pourrait jouer à l’encontre de ses propres hypothèses principales. Ainsi pour Hume l’empirisme n’est jamais assuré de manière totalitaire ou dogmatique, puisque des exceptions à la règle (selon laquelle toutes les idées doivent provenir de l’expérience) peuvent être établies. Une deuxième acception du terme d’empirisme est également critiquée, qui est celle qui consiste à passer du fait selon lequel toutes nos idées dériveraient de l’expérience, à la norme qui voudrait discréditer toutes les idées dont on ne peut élucider les origines empiriques. Ce qui est critiqué dans cet ouvrage est que, bien que Hume se rende éventuellement coupable de ce passage illégitime du fait au droit (qu’il critique lui-même par ailleurs, à juste titre), ceci ne peut recevoir le nom d’empirisme sans contradiction. En effet cette règle (selon laquelle les idées doivent être déclarées fictives dès lors que l’on ne peut leur assigner un contenu empirique) deviendrait une règle a priori, qui ne pourrait elle-même justifier d’une origine empirique. La troisième acception du terme d’empirisme appliqué parfois à Hume est celle qui consiste à lui attribuer une conception atomiste des sensations et des idées. Ce qui est montré ici est comment cet atomisme n’a de rôle que méthodologique, les entités psychiques n’étant délimitées que dans le but de mettre en évidence les relations dynamiques qui les unissent, et non afin d’affirmer leur existence autonome (laquelle est

2. Idem.

suffisamment démentie par la mise en évidence de leur genèse et de leurs transformations ; les passions, par exemple, seront définies plus comme passages, ou comme flux, que comme états). Devant l'élément, ce qui est alors privilégié est la notion de fonction.

Mais le prétendu empirisme que l'on attribue à Hume est aussi critiqué à travers l'observation selon laquelle l'analyse des passions s'exerce non pas sur une expérience brute mais à partir d'un ensemble de situations fictives et paradigmatiques, ou philosophèmes, sélectionnées et hautement élaborées, qui appartiennent moins à la vie qu'à la philosophie, et plus encore à la littérature.

Deuxièmement, dans le prolongement d'une thèse déjà défendue dans un ouvrage antérieur (*La philosophie des passions chez David Hume*. J.P. Cléro, 1985) cet ouvrage recentre la philosophie de Hume sur l'activité passionnelle de l'esprit : L'interrogation sur la dynamique des passions (telle qu'elle est exposée principalement dans le livre II du *Traité de la nature humaine*) devient le moteur et le centre réel de ses remises en question. Ceci se fait au détriment de l'importance accordée traditionnellement à la théorie de la connaissance proprement dite (exposée dans le livre I du *Traité de la nature humaine*).

Troisièmement il insiste sur l'intérêt actuel de l'œuvre, en précisant éventuellement que ce qui peut intéresser le lecteur moderne n'est pas nécessairement ce qui en faisait l'intérêt pour le lecteur de l'époque de Hume, ni peut-être pour Hume lui-même.

Cet intérêt actuel peut se résumer en un objectif principal : fonder l'ensemble des sciences humaines. La philosophie de Hume présente à cet égard plusieurs avantages, liés à une remise en question très générale de la notion de sujet humain. Dans cette perspective, sont notamment mis en évidence :

- La dimension historique du sujet humain, dont la dynamique passionnelle se trouve étroitement mise en rapport avec celle de la société dont il fait partie :

Cette idée d'une dimension historique et sociale des passions constitue une originalité par rapport aux conceptions de Descartes selon lesquelles les passions semblent pouvoir être définies comme autant d'essences stables, éventuellement révélées par un contexte social particulier, mais en elles-mêmes étant des constituantes intemporelles de la nature humaine. Chez Hume le problème est plus nettement posé : Les passions sont-elles les phénomènes élémentaires par le jeu desquels les comportements collectifs et les structures sociales se trouvent ultimement expliqués ? Ou bien ne sont-elles elles-mêmes que le produit ou le reflet de ces structures ?

Les réponses de Hume sont complexes en ce qu'elles semblent refuser de prendre le parti d'un mode unilatéral d'explication. Tout d'abord, l'idée d'histoire y est entendue à deux niveaux : Il y a l'histoire affective de l'individu au sein de la société, mais aussi l'histoire collective, sur le long terme, au cours de laquelle goûts et passions évoluent, comme paraissent en témoigner, par exemple, les évolutions de l'art. Mais Hume est allé plus loin et a décrit le mécanisme d'une véritable sélection sociale des passions (préfigurant la future sélection naturelle modélisée par Darwin, lui-même lecteur de Hume), favorisant le développement de telle passion en fonction de sa plus ou moins grande utilité sociale, ou au contraire faisant obstacle au développement d'une autre du fait de ses effets sociaux nuisibles. Sur le long terme la théorie de Hume n'exclut pas que des passions puissent être créées de toutes pièces par ce jeu de miroirs entre passions individuelles et passions sociales, et non des moindres puisque la justice fait partie de celles-ci.

Ces analyses de Hume ont encore cet intérêt qu'elles viennent remettre en question la classique et souvent trop idéologique distinction entre le naturel et le culturel, puisque l'on a l'impression que pour Hume rien n'est fixé primitivement dans la nature humaine, que les passions prétendument essentielles sont des constructions, et sont donc susceptibles d'évolutions. Par suite le naturel n'est pas défini par Hume comme le primitif, mais comme le régulier, c'est-à-dire comme ce qui est susceptible d'être décrit selon des lois.

Comment faut-il alors entendre l'affirmation selon laquelle il y a une nature humaine ? Et sur quel principe se fonde alors l'idée - exprimée dans le *Traité de la nature humaine* - selon laquelle les mœurs décrits pour les Romains de l'Antiquité ne seraient pas vraisemblables s'ils s'éloignaient trop de ce que l'on connaît d'un Anglais d'aujourd'hui ? Faut-il envisager des échelles de temps au cours desquelles il serait plus ou moins probable que des évolutions fondamentales aient été réalisées ? Ou bien faut-il corriger ce que nous savons en fonction de la plus ou moins grande proximité entre les structures sociales considérées ?

L'entrelacs complexe de ces prises de vue doit au moins faire reconsidérer l'image trop simple d'un Hume "naturaliste" ; et, peut-être, devrait faire préférer le risque et la richesse d'une philosophie semblant se contredire, mais fidèle en ceci à la leçon sceptique. Le présent ouvrage précise l'idée selon laquelle la nature humaine n'est pas une chose, autrement dit qu'elle n'est pas à proprement parler l'objet des sciences humaines, mais qu'elle est la science elle-même à travers laquelle l'homme se construit et, selon le mot de Hume "la seule science de l'homme".

- Le décentrement du sujet, qui est comparé au passage du système ptoléméen à un système de type copernicien, dans lequel la définition d'un "centre" ne sera plus absolue, mais seulement relative à une préoccupation, ou une interrogation privilégiée par l'observateur.

Alors que le système de type ptoléméen (celui qui est donné en exemple ici est celui de Schlegel) modélisait le psychisme comme l'emboîtement de sphères concentriques s'achevant en un centre représentant les valeurs personnelles les plus intimes, le modèle de type copernicien rend plus difficile cette démarcation (et la définition) de l'intime et du public, puisque l'on ne peut plus définir un noyau de permanence absolue qui serait le "moi" substantiel. Tout au plus des zones de flux moins rapide pourront être repérées, et constitueront une fiction plus acceptable (plus féconde théoriquement) : celle d'un "moi" multipolaire.

- Le caractère non-réifiable du sujet humain : la notion de "substance pensante" se trouvant radicalement remise en question au profit d'une théorie du sujet comme fiction nécessaire. Dans la constitution de cette fiction il faudra bien sûr souligner le rôle du langage. Le "moi" est désigné par le mouvement réflexif des passions, mais il ne leur préexiste d'aucune manière connaissable : l'analyse de l'orgueil montre comment le "moi" en constitue le fantasme ou l'illusion. Tous ces points concourent, d'une certaine manière, à la réduction ultime du sujet à la dynamique passionnelle dans laquelle il se manifeste.

Parmi les notions repérées comme étant théorisées de manière sous-jacente il faut remarquer particulièrement celle de fiction, qui fait l'objet chez Hume d'une conception bien particulière :

La fiction est caractérisée chez Hume par la position transcendante et induite d'un être. Les fictions peuvent être psychologiques (fiction du moi) ; métaphysiques (fiction de la substance) ; politiques (fiction du contrat) ; scientifiques (fiction de la nature) ; et, d'une certaine manière, aucun domaine ne peut absolument se passer de recourir aux fictions, qui seraient alors de véritables illusions nécessaires. La fiction n'a ainsi jamais le statut d'une simple erreur, et sa production est commandée par la structure-même du langage, ainsi que par les mécanismes coopérants de la mémoire et de l'imagination.

Les thèses défendues ici sont que la fiction est produite pour résoudre des contradictions ; que l'usage des fictions n'est pas nécessairement fallacieux ; et, comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, que la théorie des fictions de Hume, quoique développée moins ouvertement que par exemple celle de Bentham, n'en a pas moins sa cohérence et sa validité propres, dont l'originalité serait – contrairement à ce qui se passera avec Bentham - de refuser l'annexion de l'ensemble des valeurs (générées par le mécanisme passionnel) au profit d'une seule d'entre elles. La théorie des fictions serait entre autres ce qui permet à Hume de ne pas s'engager sans réserve en faveur de l'utilitarisme.

Est aussi posée la question du rapport de la fiction à la pensée philosophique : En effet, une fois admise la quasi impossibilité pour la pensée de se passer de fic-

tions, et la pensée philosophique n'échappant pas, ultimement, à cette loi, la difficulté devient alors de trouver le point fixe d'où pourra œuvrer une critique légitime : cette idée de fiction ne fonctionne-t-elle pas comme une limite au scepticisme lui-même ?

Une autre nuance est apportée au scepticisme de Hume : sans pouvoir donner ce point fixe, il semble penser néanmoins qu'il y a un progrès effectif au cours de l'histoire des idées, les anciennes fictions des philosophes (par exemple les formes substantielles et qualités occultes) se révélant progressivement pour ce qu'elles sont, et laissant la place à des constructions tout de même moins fallacieuses.

En application de l'étude de la fiction viennent s'adjoindre plusieurs analyses dont les principales sont celles de la notion de sympathie, de la notion d'autorité, et celle du rapport paradoxal entre le libéralisme et la notion d'individu. Les termes de sympathie et d'autorité sont à prendre dans un sens assez différent de celui qui est d'usage courant aujourd'hui, quoique non contradictoire avec celui-ci :

Pour commencer par la notion de sympathie, celle-ci ne se limite pas au sentiment de bienveillance que l'on peut éprouver pour une personne, mais regroupe toutes les modalités de communication ou, plus précisément, de transmission (réelle ou fantasmée) d'un affect. Cette acception, qui est au plus près de l'étymologie, se trouve aujourd'hui sous-utilisée, et la notion de sympathie, bien que discréditée actuellement dans les sciences humaines, pourrait réunir de manière tout à fait légitime un ensemble de concepts tels que, par exemple, ceux d'identification, d'idéalisation, ou de transfert. Or la dispersion ou l'éclatement actuel de la notion en une multiplicité de facettes partielles pourrait aussi être une façon d'occulter les difficultés de la notion de base dont, semble dire Hume, le champ d'application est immense, et la légitimité problématique.

La notion d'autorité est elle aussi utilisée dans un sens plus profond que celui qui est consacré par l'usage, puisque chez Hume elle n'est pas seulement une catégorie politique ou morale, mais que son champ s'étend à toutes les modalités par lesquelles une idée (représentation, argument, sentiment, croyance, jugement esthétique ...etc.) peut s'imposer à l'esprit, pour elle-même ou face à une autre idée. Ainsi la notion d'autorité se trouve désenclavée, et quitte la problématique trop simple du rapport à autrui pour centrer le problème sur la question du rapport interne des représentations. Mais en même temps (et là se situe l'un des points d'inflexion qui justifient le terme de philosophie des contradictions), ce qui est mis en évidence est le caractère largement exogène, voire institutionnel, des représentations et de leurs dynamiques combinées. Ainsi le rapport interne des représentations n'a pas nécessairement le caractère de relations privées ou intimes, et il peut être regardé comme le miroir de conflits qui se jouent aussi à l'échelle collective, qu'il s'agisse de choses aussi différentes que l'adhésion à des convictions religieuses, que l'élaboration d'un argument scientifique, ou encore, que la (faussement) simple appréhension de l'objet comme réel.

La pensée de Hume, telle qu'elle est mise en valeur dans cet ouvrage, permet aussi la remise en question, à l'intérieur même de théories de type libéral, de la notion d'individu, en montrant le caractère hautement fictif : La substantialité, l'unité et la continuité d'un prétendu "moi" ont déjà été récusées dans le premier livre du *Traité de la nature humaine*, ainsi que l'idée d'un libre arbitre individuel. Les second et troisième livres approfondissent ces idées sur le plan moral et politique, en proposant des modèles de la genèse sociale des passions, qui montrent comment l'adhésion à un système de valeurs est conditionnée de multiples manières qui ne relèvent pas ultimement d'un choix libre ni d'un calcul rationnel. Si l'individu est une fiction aux limites imprécises, construite par le jeu social des passions, les théories politiques du "contrat" se trouvent mises en difficulté, et le contrat qui pré-suppose liberté et rationalité de la part d'un individu atomique se trouve lui aussi suspect de n'être qu'une fiction (et une fiction non innocente).

Le paradoxe mis en lumière ici est qu'il y a bien l'amorce, de la part de Hume, d'une théorie de type libéral (puisque la fiction d'un contrat collectif en position transcendante est récusée, et que les véritables moteurs sociaux sont situés au niveau du jeu affectif), mais que simultanément la notion d'individu se trouve déconstruite et destituée de toute priorité ontologique.

O. Decoux
Département de philosophie
Université de Rouen