

AFFECTIVITE ET RATIONALITE
Quel moteur aux conduites humaines ?

LA THÉORIE DES PASSIONS CHEZ DAVID HUME

PASSIONS ET LIBÉRALISME ECONOMIQUE

Jean Pierre CLERO - 19 mars 2016

« *To be satisfactory, [the test of the most critical examination] will have to 'suit with common practice and experience', and so it will need to have a share of this 'gross earthy mixture' of the general public to whom the Treatise is not addressed* ».

C. Baier, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, Angleterre, 1991, p. 24.

I - INTRODUCTION

En prélude à cet exposé, il nous a semblé nécessaire de préciser le sens que David Hume, conformément à son époque, donnait au mot « passion » et d'indiquer aussi dans quels ouvrages il traite de cette question et quelles étaient les sources de sa pensée.

Le sens du mot passion chez Hume : *Impressions de sensation* et *impressions de réflexion*

La *première* opinion qui peut faire obstacle à la compréhension des passions et de leur fonctionnement chez Hume tient à ce que l'on a tendance aujourd'hui à comprendre le sentiment comme étant plus intérieur à notre moi, à notre sujet, à notre esprit, comme s'il était en lui, que d'autres sensations, par exemple nos perceptions, vécues comme plus extérieures. Or nous allons voir que, chez Hume, non seulement les sentiments ne sont pas « dans » le moi, comme si le moi les enfermait ou les contenait, mais que ce sont plutôt les divers sentiments que nous éprouvons qui donnent des fonctions, d'ailleurs extrêmement diverses, au moi, lequel ne joue pas le même rôle dans un amour, dans une haine, dans l'orgueil, dans un espoir ou dans une crainte¹.

Ce qui ne veut pas dire que Hume confonde toutes les impressions que nous avons, en traitant des perceptions comme il traiterait des sentiments ; mais il ne fait pas passer leur distinction par les notions d'intériorisation et d'extériorité au moi. Il oppose plutôt ce qu'il appelle les « **impressions de sensations** » qui paraissent nous mettre en contact visuel, auditif, olfactif, gustatif, tactile avec les objets qui nous entourent et qui semblent venir de ces objets eux-mêmes, et les « **impressions de réflexion** » qui, pour être aussi immédiates que les précédentes parce qu'elles sont senties, ne paraissent pas provenir des objets comme les premières. Tout se passe comme si les impressions de réflexion (autrement dit, les passions) présupposaient les impressions de sensation pour être le sentir de leur sentir ; s'il me fait plaisir de sentir le lisse de la table, je ne sens pas ce plaisir comme je sens ce lisse : le lisse me paraît être une propriété de la table, tandis que le plaisir du lisse implique un sentir de sentir. Il y a plus : des idées, que je ne saurais sentir par sensation, peuvent donner lieu à un sentir qui paraît se rapporter à elles. Je ne sens pas l'idée de triangle comme je sens des choses triangulaires, mais cette idée, qui ne me procure aucune sensation, ne laisse pas de me donner des impressions, agréables pour les unes, désagréables pour les autres : il s'agit, cette fois d'*impressions de réflexion*.

¹ Ainsi, d'entrée de jeu, Hume s'oppose à une théorie des passions comme on peut en trouver une chez Hobbes, par exemple, qui oppose les passions individuelles aux passions sociales. Cette opposition n'a aucun sens puisque l'individu est autant le produit des passions que les passions sont l'émanation d'un individu dont on se demande comment il pourrait être donné d'emblée, sans aucune genèse. Sur cet écartèlement des passions selon l'opposition de l'individu et de la société, Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris, 1999, p. 256.

Les passions dont nous allons parler sont des impressions de réflexion. Le fait qu'elles soient plus réfléchies que les autres impressions n'impliquent pas qu'elles se déroulent « dans » notre esprit, qui en serait comme le lieu privilégié ; seulement, leurs impressions ne sont pas simplement impressions de choses et elles ne donnent pas lieu à des idées qui ne sont plus sensibles ; les sensations et les idées se sentent elles-mêmes et c'est ce que Hume appelle des *impressions de réflexion*.

Le terme de « passions » au XVIII^e siècle Une acception beaucoup plus générale que de nos jours

On l'aura compris et c'est le *deuxième point* auquel il convient de prendre garde, d'entrée de jeu : l'acception du terme de « passions » est encore beaucoup plus générale au XVIII^e siècle que celle que nous entendons par là aujourd'hui. Nous réservons le mot de *passions* à des sentiments qui, comme l'amour ou la haine, l'orgueil et l'humilité, sont violents et paraissent très ancrés en nous ; s'il est vrai que Hume s'intéresse essentiellement aux passions que je viens de désigner, il laisse encore au mot de *passion* un sens très général qui était celui du XVII^e siècle et, beaucoup plus lointainement, celui de Platon et d'Aristote : il désigne tout ce qui est, à nos yeux de gens du XXI^e siècle, de l'ordre de la passion certes, mais aussi du sentiment, de l'émotion ou de l'affect. Les passions peuvent être douces et calmes chez Hume. Donc : Hume entend indifféremment les *passions* et les *impressions de réflexion*, encore que l'expression d'*impression de réflexion* puisse s'appliquer au sentiment de nécessité qui existe dans la cause, ou au sentiment du réel qui me saisit quand je crois que vous êtes là, en face de moi à m'écouter.

Une passion est aussi une force qui peut modifier l'existence

Enfin, il existe un *troisième point* auquel il convient de prendre garde chez Hume, dès lors que nous voulons comprendre ce qu'il appelle *passion* et suivre son explication du fonctionnement des passions. Si les passions sont senties – je sens que je suis amoureux quand je le suis, je sens la haine que j'éprouve pour l'autre quand je suis haineux, je sens mon orgueil quand un événement met ma personne en relief ou en avant –, si elles sont senties par le sentir réflexif dont nous avons parlé, il est un autre discours qui est tenu par Hume à leur propos : ce dernier est un discours de *force*, laquelle n'est pas toujours sentie, mais explique ou, du moins, contribue à expliquer comment un affect ou une passion naît, évolue, finit, donne lieu à d'autres passions, ou se transforme en d'autres affects. Dans ce second sens de *force*, la passion peut encore être définie comme « impression de réflexion », mais elle devient aussi « modification originale de l'existence ». Sans doute peut-on encore entendre la *modification* dans le sens où les logiciens parlent de *modalité* (possibilité, existence, nécessité), mais le mot retient incontestablement, et sans contradiction avec le sens de *modalité*, la signification d'une *altération*, d'une *transformation* dont il n'est pas toujours possible d'avoir conscience. Hume ne se contente pas de définir les passions, comme le faisait Aristote dans le deuxième livre de sa *Rhétorique*. Sans doute s'évertue-t-il, comme lui, à détecter le plus finement qu'il se peut, les situations dans lesquelles se déclare telle ou telle passion, sans autre préjugé que celui de l'expérience commune et celui du nom par lequel on s'y réfère ordinairement ; il les classe, comme le Stagirite, en paires de passions contraires (amour / haine ; orgueil / humilité ; espoir / crainte ; colère / tranquillité), mais il cherche aussi les lois de leur passage l'une dans l'autre, ce qui ne relève pas de la simple logique, mais ce qui implique une conception dynamique de ce devenir. Nous aurons donc à entrer dans le détail de cette analyse des passions et de la dynamique de leur transformation, qui donc va bien au-delà de leur simple opposition logique.

Les textes écrits par Hume sur les passions Le livre II du *Traité de la nature humaine* et la *Dissertation sur les passions*

Pour compléter cette introduction, et avant de voir comment Hume a conçu le fonctionnement des passions, il nous faut encore parler des deux textes fondamentaux écrits par Hume sur la question des passions : le livre II du *Traité de la nature humaine*, qui est un livre-charnière entre les deux autres livres de

l'œuvre, et qui est paru deux ans après le premier, en 1741 ; et la *Dissertation sur les passions*, envoyée à l'éditeur en juin 1755, publiée en 1757, mais composée probablement sept ou huit ans auparavant.

Il est indiscutable que les deux cents pages consacrées par le *Traité* aux passions font entrer beaucoup plus subtilement dans le détail des analyses, tant des passions que de leur développement, et qu'elles promeuvent un mode d'approche dynamique que les 35 pages de la *Dissertation* ne prennent plus en compte, car il faut beaucoup de place pour expliquer les phénomènes passionnels par la dynamique psychique.

Néanmoins la *Dissertation* n'est pas un simple résumé du livre II ; si, le plus souvent, elle se sert des mêmes pièces que le *Traité*, elle les réorganise différemment ; elle ne met pas l'accent sur les mêmes thèmes. Pour donner un exemple de ces redistributions, le *Traité* part de l'analyse de l'orgueil – couplée avec celle de l'humilité, traitée plus succinctement – tandis que la *Dissertation* s'ouvre par des remarques sur l'espérance et sur la crainte, c'est-à-dire là où le livre II n'est pas loin de s'achever.

On sait à quel point il importe de prendre en compte la passion par laquelle commence un philosophe pour traiter des passions ; lorsque, dans *L'être et le néant*, Sartre ouvre le chapitre de « l'existence pour autrui » par la honte, cet affect va en quelque sorte dominer son analyse des relations avec autrui : l'Autre sera toujours celui qui me voue à une passivité irréductible dont le premier mouvement qu'il me fait sentir dans ma chair, est de m'objectiver.²

Qu'est-ce qui, chez Hume, change à vouloir commencer par l'orgueil comme le fait le *Traité* plutôt que par l'espérance et la crainte à la façon de la *Dissertation*, alors que les deux textes ne disent pas des choses très différentes sur les unes et sur les autres ? Le souci de l'auteur du *Traité* est très différent de celui de la *Dissertation* : il s'agit, pour le premier, de parachever la critique du moi, qui n'est qu'un ensemble de sensations, d'impressions de réflexion et d'idées, reliées selon des lois, mais pas par une instance qui existerait comme leur support ; dès lors, il faut expliquer cette illusion du moi et montrer qu'une passion comme l'orgueil me donne l'impression qu'il existe un moi, tout simplement parce que cette passion donne consistance à sa fiction, alors même qu'il n'a aucune espèce de réalité.

La *Dissertation* ne pose pas le même problème et elle ne se soucie pas de la réalité ou du caractère fictif du moi ; du coup, il n'est pas utile de commencer par l'orgueil et l'humilité. C'est la notion de *probabilité* qui, cette fois, sous-tend l'espérance et la crainte, et qui se trouve préférée en ce que la notion de calcul des passions passe au premier plan et qu'un certain utilitarisme prend la relève de la première philosophie des passions. Il ne serait pas difficile de montrer que la probabilité est une figure devenue particulièrement appropriée pour rendre compte des passions, puisque, comme elles, elle porte non pas directement sur les choses mais sur une première appréciation des choses, comme on le voit dans leur conception « subjectiviste » ; et, de plus, qu'elle est une figure particulièrement adaptée à leur calcul, car tout en respectant le mode d'accès des passions aux objets, elle ne laisse pas de les mettre en relation les unes avec les autres et, particulièrement, de les quantifier. Cette tendance utilitariste se confirme lorsqu'on voit une notion qui jouait un rôle essentiel dans le *Traité* au point de recevoir un traitement spécial s'évanouir au point de disparaître dans la *Dissertation* : je veux parler de la *sympathie*. C'est un point sur lequel nous reviendrons.

Les sources de la pensée de Hume sur les passions

Aristote, Mandeville (la fable des abeilles), **Spinoza, Pascal**

Dernier point important à souligner : Hume ne s'inspire pas du seul **Aristote** pour venir à bout de sa considération des passions. Ses sources sont multiples.

Il faut insister tout particulièrement sur l'influence de **Mandeville**, le médecin anglais auteur de la *Fable des abeilles* ; bien sûr pour penser les phénomènes passionnels irréguliers, maladifs³, mais aussi pour un

² Nous aurions pu prendre l'exemple de Hobbes qui, lui aussi, change sa théorie des passions, non pas en définissant toujours autrement celles-ci, mais en ne les ordonnant pas de la même façon. Voir Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, p. 272 et ss. Loin d'être inadvertance, ce changement est, à chaque fois, lourd de sens politique et éthique.

³ Nous ne suggérons nullement que la passion soit un phénomène maladif ; elle est le souci de l'homme sain autant que de l'homme malade.

certain type de compréhension de la causalité des phénomènes qui soit moins un repérage observant et passif de la passion qu'on analyse qu'une prise en charge de celle-ci telle qu'on puisse intervenir sur les paramètres qui la déterminent. Pas plus qu'une maladie n'est quelque chose qui existe en soi, puisqu'elle est telle que le médecin intervient en elle par ses soins, la passion n'existe comme quelque ensemble fini et délimité que l'on puisse désigner comme le faisaient certains classiques dont Descartes. Certes, Hume a pu dire dans le L. III du *Traité* qu'on ne pouvait pas davantage changer les sentiments que les mouvements des cieux, mais il n'en présente pas moins un savoir des passions qui permet d'intervenir dans leurs circonstances et dans leurs causes, comme le médecin intervient dans la maladie bien avant de savoir l'identifier.

Outre la dette envers Mandeville, il est encore au moins deux dettes que Hume a contractées envers d'autres philosophes : celle envers **Spinoza** et celle envers **Pascal**. À Spinoza, qui ne sépare pas plus que lui l'âme et le corps, et chez qui la notion d'*individu* est tout aussi problématique, il empruntera sa façon de faire des ordres et des connexions entre les perceptions, les idées, les impressions pour rendre compte des passions et de leur mouvement ; à Pascal, outre un certain nombre de thèmes, comme la critique du moi, il pouvait emprunter la mise en forme des passions – de certaines d'entre elles, du moins – par la notion de *probabilité*. Mais, avec Pascal, on entre dans un autre ordre de considérations, tout aussi importantes que les précédentes et que l'on pourrait appeler la mise en « forme littéraire » de la passion. Chaque passion implique, pour qu'on en parle, un certain style que Hume choisit d'emprunter à tel ou tel auteur de littérature ; car l'homme de lettres s'empare d'un coup du style, du rythme, et comme de la vie linguistique de la passion ou de son image. S'il ne donne aucune indication sur la dynamique du processus passionnel, au moins se saisit-il de la saveur de l'impression de réflexion ; et c'est certainement une étape essentielle à partir de laquelle le travail systématique du philosophe peut s'établir.

Est-ce un hasard si Hume, lorsqu'il se réfère explicitement à quelques auteurs dans la *Dissertation* ou dans le *Traité*, ne cite guère de philosophes, mais préfère citer des essayistes comme Addison, des poètes comme Prior, Philips, Horace ou Virgile, un auteur de maximes comme La Rochefoucauld ? Il imite le ton, la couleur, la saveur, que certains écrivains de son temps ou des siècles passés ont su donner à telle ou telle passion avant de s'élever à sa théorie. Ainsi certains alinéas sur l'orgueil pourraient-ils être rapprochés de quelques passages des *Caractères* de La Bruyère, sans toutefois que l'on puisse affirmer qu'il s'agisse de citations déguisées et auxquelles il ne manquerait que des guillemets, car on serait souvent bien en peine de préciser exactement d'où est extraite telle ou telle allusion. En tout cas, la réflexion sur la littérature est un élément essentiel de la pensée des passions : à telle enseigne que les deux ouvrages qui, chez Hume, traitent explicitement des passions ne sauraient être séparés de l'essai *Sur la tragédie* qui s'intéresse particulièrement à la façon dont le langage entre dans la trame des passions et y joue le rôle central, non pas de désigner vraiment les affects, car il n'y en a probablement pas de définition puisque les passions – comme nous allons le voir – n'ont pas d'existence ni de réalité substantielle, mais de fixer le jeu des passions, car s'il n'y avait les signifiants du langage pour marquer le passage et prêter leurs liaisons pour faire des repérages, peut-être ne parviendrions-nous jamais à ne voir dans le flux temporel des passions qu'un indescriptible chaos⁴.

⁴ Il est intéressant, de ce point de vue, que Hume, qui n'a pas consacré d'étude spécifique au langage, se déclare plutôt du parti de Berkeley que du parti de Locke. Locke, en effet envisage le mot comme un signifiant se rapportant à un signifié pour le représenter, alors que Berkeley voit la signification du langage dans l'usage que l'on fait de celui-ci.

II - LE MODE DE FONCTIONNEMENT DES PASSIONS (selon le « *Traité* » et la « *Dissertation* »)

En quel sens y a-t-il des passions identifiables ?

En quel sens y a-t-il des passions identifiables comme orgueil, humilité, amour, haine, etc. ?
En quel sens les passions ne sont-elles pas séparables de leurs mouvements ?

Sur ce premier point, remarquons d'abord que ni dans le *Traité* ni dans la *Dissertation* de Hume, pas plus d'ailleurs que dans la *Rhétorique* d'Aristote, il n'y a, à proprement parler, de définitions des passions⁵ (alors qu'on en trouve chez Descartes et chez Spinoza⁶) ; et ensuite que la seule caractérisation des situations auxquelles les passions sont liées par Hume ne saurait épuiser, ni même constituer, à un quelconque degré, la teneur sentie, la saveur, le *tune*, la *Stimmung* des passions. Pour autant, ces deux « manques » n'empêchent pas Hume de donner une allure *structurale* à chaque passion, c'est-à-dire l'aspect d'une structure à plusieurs composantes. Toute passion se caractérise par un *sujet*, par un *objet* ; parfois, le sujet et l'objet coïncident, comme dans le cas de l'orgueil, qui est sentiment de soi ; elle a une *cause* dans laquelle il faut distinguer les qualités qui la déclenchent particulièrement ; il arrive enfin qu'une passion poursuive une *fin* pratique, qu'elle soit ou non imaginaire : ainsi, à tort ou à raison, l'amour se croit-il ordinairement lié à la poursuite du bonheur du sujet aimé, tandis que la haine poursuit la destruction, plus ou moins symbolique, de l'être haï.

On peut donc, jusqu'à un certain point, décrire les passions par cette structure qu'il faut évidemment aménager à chaque cas. Ou plutôt, à chaque groupe de cas, car il se pourrait que, aucune passion n'existant en soi, chaque cas fût trop singulier pour qu'on pût le désigner comme amour, haine, espérance, désespoir, tristesse, etc. ; c'est là où le langage intervient qui permet de repérer une structure et d'appeler *amour* une relation que j'ai avec telle femme, alors qu'elle ne ressemble que de très loin avec une relation qu'un autre entretient avec une autre femme ou que j'ai entretenue, par le passé, avec une autre femme. Le langage n'est pas, à proprement parler, une connaissance du cas, mais il est ce qui permet de lui donner une identité relativement « objective » ou, si l'on préfère, « intersubjective ». C'est bien le cas de dire, avec La Rochefoucauld qu'« il est des gens qui ne seraient jamais devenus amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler d'amour » .

D'une certaine façon, c'est bien l'existence d'un mot et de tournures autour de ce mot qui m'intime, par une sorte d'aspiration, de mettre en œuvre la structure de l'amour dont j'investirai au pôle sujet, tandis qu'une autre personne sera constituée en objet en raison de sa beauté ou de toute autre qualité que je perçois en elle. On pourrait insister ici sur les rôles conjoints de l'*autorité* et de la *sympathie*, dont Hume dit que toutes les passions leur doivent l'origine⁷, et qui me portent – sans que je ne m'en aperçoive – à éprouver les passions, c'est-à-dire à me trouver dans les structures, que la société dans laquelle je vis paraît me tendre pour que les autres hommes et moi-même, les honorions.

Le point le plus important que nous venons d'établir est donc que les passions n'existent pas en soi, qu'elles n'ont pas de réalité substantielle, et que toute leur fragile consistance tient à un système de relations. Je dis *fragile*, car leur stabilité tient à la structuration par une langue, qui pourrait être différente ; elle tient à une structure laquelle, parce qu'elle est intimée par une société à ses membres, à une époque de son histoire, pourrait aussi être autre. Examinons donc la mobilité des structures que sont les passions ou auxquelles on peut identifier les passions.

⁵ À moins que l'on ne considère comme des définitions les trois ou quatre pages qui dépeignent les traits fondamentaux de la passion dans la *Rhétorique*.

⁶ La fin de la III^e partie de l'*Éthique* parle on ne peut plus nettement de « définitions des affections ».

⁷ *Traité*, L. II, Part. I, sec. XI, (Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 160).

Y a-t-il quelques règles des mouvements des passions qui puissent être énoncées ? La loi de la double association

Parler de nos passions en termes structuraux et relationnels implique d'ailleurs une instabilité et une temporalité pour une autre raison encore, beaucoup plus profonde. Si seules les relations sont stables, les termes qu'elles mettent en jeu ne le sont pas nécessairement ; on pourrait même dire qu'ils sont nécessairement instables. Les structures passionnelles dont nous parlons n'existent que dans un univers de sensations, à partir desquelles se constituent des idées de toutes sortes, des souvenirs, des fantasmes, des concepts, des projets. Ces sensations, ces perceptions, ces idées sont, même si ce n'est pas au même rythme, constamment changeantes et, du coup, les structures passionnelles changent elles aussi dans leur contenu certes, mais aussi, inévitablement et quelque peu contradictoirement avec ce que j'affirmais précédemment, dans leurs relations.

Hume a essayé de trouver la règle de transformation de ces sillages de sensations et d'idées de toutes sortes qui, comme le font les astronomes et les physiciens dans leur domaine propre de recherches, sont l'objet de la recherche des lois de leur changement. C'est très exactement ce que Hume appelle les lois de la **double association**. Les sensations s'associent et les idées, qui dérivent pourtant des sensations, s'associent elles aussi à leur façon, sur un mode propre, tandis que chacune des associations crée des interférences et des combinaisons avec l'autre. Autrement dit, rien n'empêche une suite d'associations de s'associer à une autre suite d'associations. À ces deux sortes d'associations, celles des sensations et celles des idées, il faut – comme nous l'avons suggéré – ajouter celles du langage qui stabilise le premier jeu. Cette fois, avec la *loi de la double association* – que l'on ferait peut-être mieux d'appeler celle de la *triple association* – on tient en même temps :

- la règle de formation des passions, puisque le langage nous permet de faire des découpes, plus ou moins imaginaires et symboliques dans le cours des associations de diverses sortes de telle manière qu'il repère des passions ;
- mais aussi la règle de leur délitement, de leur décomposition et de leur passage à toutes sortes d'autres passions sans qu'il n'y ait eu de début et sans qu'il n'y ait de fin. Notre sujet, si toutefois on peut l'imaginer autrement que de façon symbolique, ne faisant que jouer un rôle dans ce système mobile.

On n'insistera jamais assez sur le caractère hypothétique, aléatoire, temporel, du passage de ce que le langage nous permet de repérer comme des passions dont l'existence éphémère insiste tout de même un peu dans le flux des impressions et des idées.

La loi qui nous permet de garantir quelque identité aux passions est donc en même temps ce qui autorise de la contester et de la relativiser. D'une certaine façon, la *loi de double ou triple association* sonne le glas de l'idée de *passion*, laquelle perd ainsi toute stabilité substantielle. Certes, pour écrire la loi, il a fallu opérer des simplifications dans le cours des sensations et des idées ; mais une fois écrite, elle sert à mettre en cause ces simplifications et les fausses stabilités, et à s'en passer. Autrement dit, la loi de la double ou triple association requiert, pour être écrite, des principes dont elle permet, en sens inverse, une fois écrite, une radicale remise en question.

Voyons ce point de plus près avant de considérer deux autres remarques.

Critique de cette loi de la double (ou triple) association

Pour pouvoir écrire sa loi de la double ou triple association, il faut présupposer au moins trois principes sur lesquels cette écriture même permettra de revenir (de façon critique ou de façon sceptique) :

- Le *premier* est que chaque passion jouisse d'une sorte d'identité et doive toujours pouvoir être reproduite dans des circonstances semblables, s'il est possible d'en rendre compte par une « structure » (nous sommes tentés d'appeler ce premier principe : le *principe d'Aristote*).

• Le *deuxième principe* est que les relations qui composent la structure passionnelle doivent disposer d'une sorte d'indépendance réciproque suffisamment distincte pour que l'action de l'une ne soit pas du même coup une action de l'autre ; en d'autres termes, il faut pouvoir intervenir sur un paramètre de la structure sans modifier les autres paramètres ; or on travaille sur un système où les conditions de ce type d'activité ne sont pas mieux réunies ni mieux garanties qu'elles peuvent l'être en biologie, en psychologie ou en sociologie : il faudrait pourtant parvenir à les réunir ou à les garantir pour construire une loi par induction (on est plus proche ici d'un *principe* qui pourrait être celui de *Bacon*).

• *Enfin*, il faudrait pouvoir supposer une sorte de neutralité affective initiale de la personne sur laquelle on « expérimente » – je reprends le mot de Hume – par des *expériences de pensée*.

On comprend que, pour écrire une loi du style de celle de la double ou de la triple association, il faut se donner des conditions tellement abstraites qu'elles sont absolument irréalisables dans les conditions ordinaires du déroulement des passions telles qu'elles existent. Ainsi la loi que l'on peut écrire ne peut donner lieu qu'à des repérages sommaires de passions : la complication des phénomènes dont elle prétend rendre compte est beaucoup trop grande pour que, par exemple, la prévision de tel ou tel état passionnel soit possible. Ou, du moins, la loi doit être constamment retravaillée pour rendre compte de l'indéfinie complication des situations. Il en va de cette loi des passions comme de la loi de gravitation de Newton, qui ne peut pas être « vraie », je veux dire : conforme aux choses telles qu'elles se donnent à travers nos instruments d'observation, étant donnée la complication des phénomènes qu'il s'agit de démêler, mais qui est un bon contrat entre les chercheurs, lesquels peuvent se repérer dans les entrelacements phénoménaux, et qui livre un fondement solide d'observation au philosophe, dont les instruments qui fournissent son matériau sont les philosophies de ses collègues, les romans, les poèmes, les tragédies, les tableaux, les musiques.

Complexité extrême du jeu des passions chez le sujet humain

Encore une fois : ce qui fait l'extrême complication du matériau que la loi de la double association prend en compte est que le jeu des sensations, idées, représentations de toutes sortes n'est pas d'emblée confiné aux prétendues limites d'un moi. Les hommes ne sont pour Hume – à l'exception des théologiens, comme il le dit ironiquement – « qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et sont dans un flux et un mouvement perpétuel »⁸. Cette impossibilité de limiter par avance le jeu des passions ouvre un champ libre aux investissements et identifications psychiques de toutes sortes que Hume classe sous la rubrique de la *sympathie*. Ce jeu comporte si peu de limites définissables *a priori* que l'esprit des hommes qui fonctionne selon les associations décrites par Hume n'est ni celui de chaque individu humain, ni même celui des seuls membres de l'espèce humaine car les animaux aussi – quelques-uns d'entre eux, du moins – participent de ce fonctionnement psychique, connaissant les mêmes passions que les hommes ou des passions très voisines de celles des hommes. Nous reviendrons sur ce point, particulièrement anticartésien, qui a vivement intéressé Darwin.

Pour l'heure, notons, afin de compléter notre réflexion sur le savoir du cours des passions, que ce flux n'est pas seulement simplifié par l'intelligence qui s'en empare en écrivant des lois qu'il lui faudrait constamment répliquer sur elles-mêmes pour qu'elles deviennent ployables à la complexité réelle des associations ; le flux lui-même se simplifie, s'auto-simplifie réellement (si l'on ose dire), transformant chaque système passionnel en moment éphémère de « cycles » ou de « révolutions » qui présentent d'autres moments, selon la nécessité d'un « passage », (d'une « transfusion », comme dit l'auteur) que le philosophe s'efforce de penser. Les passions décrivent *grosso modo* des cycles qui les voient réapparaître de telle sorte que le passage de telle passion à telle autre soit possible sans que le trajet inverse – le trajet de retour – ne soit possible, alors même que la logique – tant celle des *tunes* que celle des structures linguistiques de l'affect – ne semble pas l'empêcher. Toute succession n'est pas possible en matière de passions et si les premières analyses de Hume pouvaient laisser croire à leur temporalité abstraite et réversible, qui est celle de la mécanique classique, très vite on conçoit – par un autre tour que nous découvrons être celui de la dynamique –, que la temporalité réelle des systèmes passionnels s'écoule dans un sens, sans que le cheminement inverse soit possible. Ainsi trouvera-t-on que l'on passe plus facilement de l'amour à l'orgueil que de l'orgueil à l'amour.

⁸ *Traité de la nature humaine*, L. I, Part. IV, sec. 6.

Dans le *Traité*, Hume donne l'exemple de deux cycles qui se forment par ressemblance :

« *Grief and disappointment give rise to anger, anger to envy, envy to malice, and malice to grief again till the whole circle be completed. In like manner our temper, when elevated with joy naturally, throws itself into love, generosity, pity, courage, pride, and the other resembling affections... It is evident, then, there is an attraction or association among impressions, as well as among ideas ; though, with this remarkable difference, that ideas are associated by resemblance, contiguity, and causation ; and impressions only by resemblance* » (*Treatise on Human Nature*, Selby-Bigge, p. 283). [Le chagrin et la déception donnent lieu à la colère, la colère à l'envie, l'envie à la malignité, la malignité à nouveau au chagrin jusqu'à ce que le cycle se referme sur lui-même. De la même façon, notre tempérament, lorsqu'il est naturellement suscité par la joie, se lance dans l'amour, la générosité, la pitié, le courage, l'orgueil et les autres affections qui leur ressemblent... Il est donc évident qu'il existe une attraction ou une association qui agit sur les impressions comme sur les idées ; quoique, par une remarquable différence, ces idées sont associées par ressemblance, contiguïté, cause, alors que les impressions ne le sont que par ressemblance.]

Il est, cette fois, tout à fait clair que la conception systématique de l'ensemble des passions est sans doute davantage conforme à une approche de style biologique ou historique qu'à l'approche mécanique, qui fut d'abord indiscutablement tentée par Hume à propos du psychisme, au moins comme une étape de l'étude.

Vers une perspective plutôt biologique et évolutionniste

Hume est allé fort loin sur ce dernier registre – moins mécanique que biologique – lorsqu'il a eu l'idée, avant la lettre, d'une sorte de « sélection naturelle » des systèmes et de leurs transitions. Hume comprend que ce qui prend l'allure d'un *telos* de simplification dans lequel l'intelligence se projette comme dans un miroir est en réalité lié à la confrontation aveugle des systèmes les uns aux autres, créant une sorte de flèche du temps qui ne peut être retournée : les cycles se décrivent dans un sens et ne sauraient être décrits dans le sens contraire, quoique rien ne l'empêche intellectuellement. Est-ce un hasard si l'on voit Darwin s'intéresser vivement à cet aspect de la philosophie de Hume qui a recours à cet argument à chaque point décisif de son système comme la réflexion sur le droit ou sur les religions ? On peut lire dans une note rédigée par Darwin au début de l'année 1839 : « Hume a écrit sur la raison des animaux. *Essais*, vol. 2, sec. XV. *Dialogues sur la religion naturelle* ; et aussi une origine de la religion, du polythéisme. Toutefois il semble accorder un instinct [ce qui constitue évidemment, aux yeux de Darwin, un principe de facilité, qui accorde par finalité ce qu'on ne peut pas expliquer par des causes plus efficaces]. Je soupçonne que le cercle vicieux des doutes et du scepticisme serait résolu si l'on considérait l'origine de la raison comme s'étant graduellement développée. Hume a écrit une *Histoire naturelle de la religion* et découvert son origine dans l'esprit humain ». On voit ici à quel point il faut prendre au sérieux, selon Darwin, outre la généalogie des systèmes, les chapitres sur les animaux, partout présents dans son œuvre.

Cette référence aux animaux est si peu anecdotique qu'elle relève d'une véritable fonction critique : si ce que l'on dit de l'homme s'éloigne trop de ce qu'on peut dire des animaux, c'est le signe d'une erreur. L'esprit humain n'est qu'une variété du fonctionnement psychique, lequel peut revêtir beaucoup d'autres formes animales et machinales⁹ mais dont les lois ne sont pas si différentes qu'on pourrait le croire en passant d'une espèce à l'autre.

L'autosélection des systèmes passionnels échappe à l'intelligence qui voudrait se tenir à une approche seulement logique ou rhétorique du cours des passions ; il faut que, sous-tendant cette approche logique, une dynamique des forces psychiques offre ses hypothèses pour que l'explication soit plus complète. Le jeu des forces échappe immédiatement au sujet qui est pris dans un système passionnel dont il aperçoit pourtant et, en quelque sorte, investit les pôles catégoriels ou structurels. Le sens de l'écoulement met en jeu quelque chose qui n'est pas senti mais qui ne peut être que construit, quoiqu'il rende compte de ce qui

⁹ Pascal avait déjà repéré que la machine arithmétique pouvait faire mécaniquement des opérations que l'animal ne pouvait pas faire (Sellier, 617) ; il aurait même déjà pu ajouter : que l'esprit humain lui-même, malgré son jugement et à cause de son jugement, ne peut faire aussi vite, voire aussi bien. L'intelligence humaine, qui fabrique pourtant les machines, peut être une entrave à ce qu'une machine peut faire, sans jugement, mieux qu'elle.

est senti. Quand, par exemple, une structure passionnelle met en jeu divers acteurs, lesquels n'ont pas sur l'ensemble de la structure la même perspective, ces divers acteurs ne sont pas toujours bien placés pour comprendre la logique de ce qui se passe dans la structure même. Le choix des perspectives qui comptent échappe aux acteurs sans que ne leur soit immédiatement intelligible le principe de cette sélection. Affinons notre propos par un exemple. Dans le *Traité*, Hume développe longuement le cas d'un enfant dont la mère se remarie ; il explique que la perturbation psychique de l'enfant est plus profonde dans ce dernier cas que dans celui où c'est le père qui se remarie. Or la simple structure familiale, perceptible *in abstracto* par l'entendement – le nôtre ou, *a fortiori*, celui de la mère qui chercherait à comprendre ce qui se passe – ne permet aucunement de l'établir, sans un sens de lecture du système, en l'occurrence sans son orientation du point de vue de l'enfant, qui va être celui qui pèsera le plus lourd dans le système sans que la mère n'y puisse rien. Car la mère, qui partage son amour entre son nouveau mari et cet enfant, ne voit pas pourquoi son remariage gênerait plus ses relations avec cet enfant que ne pourrait le faire l'existence, pour cet enfant, d'un frère, par exemple. Il faut comprendre que, quand bien même le nouveau mari serait un tendre époux et un tendre beau-père, la domination mâle imposée par la société ferait que le système des noms et la répartition des pouvoirs auraient été extrêmement stables dans le cas de la disparition de la mère, alors qu'ils sont radicalement naufragés par la disparition de l'ancien père de famille et qu'ils nécessitent un nouveau nom et un nouveau pouvoir ; encore une fois : que la mère ou que le nouveau père le veuillent ou non. On voit ici combien le poids du nom est essentiel ; mais on voit aussi, plus généralement, que Hume conduit ses analyses de telle sorte que la direction et le sens selon lesquels se saisit une situation soient inclus dans la structure affective elle-même comme une façon indéfectible de se présenter ; ce qui contraste avec la volubilité toujours possible du point de vue lorsqu'il s'agit de percevoir et d'imaginer. Il y a une gravité des passions qui s'opposent à la légèreté relative des impressions de sensation. En recourant au discours de la force, on pourrait dire que : loin d'être soumise à une infinité de points de vue possibles, la structure affective est liée à quelques points de vue relativement rigides et indéfectibles ; elle choisit ses points de vue ou les élit par une érosion des perspectives entre elles qui échappe aux acteurs et n'est pensable que par l'auteur et son lecteur qui en reconstruisent la dynamique.

III - UNE APPROCHE DES PHENOMENES SOCIAUX

Vous remarquerez que nous sommes parvenus graduellement, en expliquant le mécanisme des passions, à des considérations qui nous mettent en mesure d'expliquer des phénomènes sociaux assez subtils. Chacun aura compris que nous disposons, sous le nom de *passions*, de systèmes temporalisés qui peuvent se montrer particulièrement efficaces pour traiter de ce que nous appelons aujourd'hui les « sciences humaines » (comme si d'ailleurs toutes les sciences ne l'étaient pas !¹⁰).

Quelques concepts économiques vus sous l'angle des structures passionnelles

- *L'argent (la monnaie) et l'inflation*

Par exemple, réfléchissant sur l'argent, qui comme les idées et les sensations, paraît circuler dans des circuits et des réseaux, s'accumuler ici, passer très vite là, se thésauriser ici sans produire de richesse, transiter là en en produisant, Hume en vient à considérer le phénomène de l'inflation, en montrant l'impression délicieusement euphorique qui s'empare de masses d'hommes considérables au début du processus, quand l'argent afflue, quand même les salariés ont davantage d'argent et peuvent le dépenser pour acquérir des marchandises dont les prix ne sont pas encore parvenus au niveau maximal qu'ils ne tarderont pas à atteindre, faisant virer l'allégresse et l'esprit d'industrie – comme l'appelle Hume – en morosité ordinaire. C'est donc la considération des passions qui lui fait rechercher un système économique en légère et constante inflation. L'inégalité des systèmes inévitablement mis en présence les uns des autres, produit différenciellement des affects qui se diffusent et se propagent à l'avantage de tous. De manière plus générale, on explique les phénomènes économiques, non pas comme on déterminerait des choses, mais comme on appréhende *affectivement* des choses. Ce qui, d'ailleurs, n'a rien d'étonnant puisque ce que nous échangeons sur un marché ce sont, au bout du compte, *des plaisirs et des douleurs* autant que des choses et des services.

¹⁰ *Traité*, I, GF-Flammarion, p. 33.

- La concurrence

Prenons un autre exemple où l'on considère le système des passions, comme on l'a vu se spatialiser et se temporaliser, à l'œuvre dans l'explication d'un aspect crucial du commerce en économie libérale : la concurrence.

Hume montre à la fois combien elle est *crainte* par les entrepreneurs et les employés et combien, par l'inquiétude et l'esprit d'innovation qu'elle requiert, elle est *indispensable* à la production des richesses et donc à l'esprit de travail <*industry*> – qui nous est pourtant spontanément si répugnant – et, par conséquent, au bonheur de tous. Il parle de *jalousie des nations* et il observe, sous ce terme, le fonctionnement à la fois structural et dynamique qui sous-tend la concurrence. Il est au bout du compte excellent pour chacune des parties que les Anglais jalouent les Français et que les Français jalouent les Anglais, car ils vont finir par équilibrer leurs échanges, sans que personne individuellement ne le veuille mais de telle sorte, toutefois, que chacun y collabore.

Hume explique alors que la crainte de la concurrence entre les nations est mal fondée, comme il expliquait dans le *Traité* que des affects peuvent se trouver en porte-à-faux à l'égard des circonstances où ils ont lieu et que, par exemple, d'autres affects que ceux qui ont lieu peuvent se trouver exigibles ou attendus dans certaines situations.

Aspect normatif des passions. Dénuée de substantialité et de permanence, la nature humaine est sans cesse en reconstruction

Il y a un aspect normatif des passions, lesquelles ne sont pas seulement des faits psychologiques que l'on subirait comme des données absolues, mais qui sont aussi des règles et des exigences sur lesquelles les hommes, diversement situés dans des circonstances où elles s'expriment, peuvent avoir prise. On voit très bien ici qu'il ne faut pas commettre un contresens sur la « nature humaine » en la comprenant comme une sorte de substantialité et de permanence humaine par laquelle l'homme serait en quelque sorte donné à lui-même sans qu'il ne puisse y changer quoi que ce soit. *En réalité, la nature humaine est fragile, essentiellement temporelle ou historique, et elle ne peut exister que si les hommes la font exister et la modèlent sans cesse.*

Ne croyons surtout pas que cette reconstruction par la dynamique passionnelle soit inessentielle et que l'on pourrait se contenter d'un jeu logique en affinant l'aristotélisme, par exemple. Il faut qu'une structure ait un pli, une perspective qui impose sa règle grâce à une sélection que cette règle a emportée sur d'autres règles. Si une partialité est nécessaire pour que tel système puisse fonctionner comme un système passionnel, il faut aussi, en apparence *a contrario*, qu'une certaine impartialité vienne « objectiver » la passion, faute de quoi elle ne serait pas même repérable. Une haine vécue en « première personne » ne deviendrait jamais une haine et, en tout cas, elle ne pourrait pas s'identifier comme telle. Il faut donc, pour qu'il y ait passion, qu'il y ait conjointement à un sens de lecture du système, adoption ou prise en compte d'un point de vue relativement impartial ou, pour mieux dire, dont la partialité a fini par l'emporter sur toute une série de partialités, laissant à l'observateur le soin d'expliquer ce triomphe.

Généralisation de cette reconstruction à l'ensemble de l'espace psychique.

Le problème de la contradiction entre des lois énoncées, toujours simplificatrices, et le détail des faits observés (comparaison avec les lois de Newton)

On peut généraliser cette reconstruction de la dynamique, dans un espace psychique dont il resterait à examiner les tensions et les lois, en observant les directions et les sens de l'opération des sensations, des idées, de l'imagination ; l'imagination préférant se propulser vers les sommets que dégringoler vers le bas, ne répugnant pas à se lancer au loin – dans le passé, dans le futur et dans l'espace – plutôt que de rester

au présent et tout près ; les sensations et les idées étant plus « pesantes » qu'elle¹¹. Mais aussi, le galiléisme – ou le relativisme – étant à l'œuvre dans le domaine psychique, comme dans le domaine physique, toutes sortes d'inversions sont possibles dès lors que Hume comprend les sensations, les idées, les imaginations, moins comme des choses aux propriétés diverses que comme des fonctions qui permettent à certaines sensations de fonctionner comme des idées, ou à certaines idées de fonctionner comme des sensations pour d'autres idées. L'explication par la double ou la triple association permet alors, avec une grande souplesse, de rendre compte de situations qui eussent été incompréhensibles sans ce langage des fonctions, c'est-à-dire si on s'en était tenu à un langage chosiste¹². Il est vrai qu'il faut pouvoir expliquer des situations qui comportent des contradictions affectives, comme par exemple celle qui, par sympathie, me fait éprouver une certaine joie de la joie d'un autre ; pourvu que l'on ajoute que cette joie a tôt fait de se colorer de tristesse voire de jalousie quand elle est la joie d'un autre, laquelle me rappelle que j'ai, moins que lui, l'occasion de me réjouir. Mais, comme se le reproche Hume à lui-même, il est obligé, pour « réconcilier les contradictions » qu'il paraît trouver dans l'expérience elle-même, de « laisser échapper [de son système des passions] cette simplicité qui en faisait la force principale et la beauté ».¹³

Cela nous fait bien comprendre une difficulté que commençaient à éprouver les Post-Newtoniens quand ils se sont aperçus que la loi d'attraction ne rendait pas compte immédiatement des phénomènes sans un travail d'affinage par l'analyse de ladite loi, par exemple pour expliquer les mouvements de la lune. Ils se sont trouvés pris dans une alternative inconfortable : ou bien abandonner la loi newtonienne pour quelques insuffisances de détail, avec à charge de fabriquer une loi plus efficace ; ou bien amender l'ancienne en se servant des possibilités indéfinies que les mathématiques du temps ouvraient par l'analyse. *Indéfinies* mais aussi *dangereuses*, car l'analyse donnait l'impression qu'elle pouvait déterminer aussi bien une situation qu'une autre, concurrente, qui aurait pu se produire, sans que du coup elle ne soit en mesure d'expliquer l'une plutôt que l'autre.

On voit ici que Hume se trouve pris dans le même genre de difficultés que l'on aurait tort d'attribuer à la mathématisation et aux facilités de l'analyse, puisque, sans analyse ni mathématiques, Hume vient buter contre ce même type d'écueil, par une simple approche au moyen de la langue vernaculaire, et qu'il se sort d'affaire comme D'Alembert, Clairaut ou Laplace se sortiront d'affaire : c'est-à-dire en déployant indéfiniment la panoplie des ruses méthodiques. Hume n'est-il pas menacé, en expliquant les passions, du même mal qui a frappé les Post-Newtoniens lorsqu'il s'est agi de conserver un vieux principe en le compliquant plutôt qu'en reprenant l'explication à nouveaux frais ? N'y aurait-il pas quelque chose de vrai dans la grossière charge que Sartre a conduite contre Hume dans les premières pages de *L'idiot de la famille*, mais pas pour les raisons qu'il dit ? Je reviendrai sur ce point dans la conclusion.

Les ruses méthodiques utilisées par Hume sur ce point

Je veux, auparavant, montrer les ruses méthodiques par lesquelles Hume obtient, par l'inversion de ses thèses ordinaires, des effets d'explication de phénomènes qui paraissent directement contredire celles-ci, un peu à la façon dont on a tôt fait de s'apercevoir que les mouvements de la lune, dûment observés, contredisaient la loi de Newton. Prenons, pour le montrer, juste un exemple enclenché par une remarque

¹¹ On trouverait que cet espace n'est pas moins « terrestre » qu'il est « psychique ». Ainsi Hume suggère-t-il, dans deux magnifiques chapitres du *Traité* (Liv. II, IIIe partie, sections 7 et 8), que, dans un monde où les techniques de transport et de commerce modifient notre rapport à l'espace et au temps, les constituants spatio-temporels des passions changent ; ils modifient, en particulier, leurs proportions et, par conséquent, la passion même. On ne saurait mieux relever une direction qui rend la passion tout à la fois spatiale et historique. Autres eussent été la terre et son organisation sociale, autre eût été l'affectivité. A. C. Baier remarque aussi cette étrange considération de Hume (*A progress of sentiments*, p. 49-50), mais elle ne débouche guère sur un commentaire qui l'expliquerait.

¹² Comme nous verrons Sartre l'y enfermer.

¹³ On notera ici que, de même que l'espace psychique qui permet à Hume de faire fonctionner le jeu des passions a un aspect « terrestre », les relations parentales, les relations du sans sont quelque peu privilégiées pour analyser le fonctionnement des autres relations. Ayant noté l'origine lockéenne de l'idée, A. C. Baier suggère que, chez Hume, « all other relations are cousins-german' of 'the relations of blood', aspects of it, variants of such aspects, or abstract descendants of them. The three Humean 'natural relations' come together in it, and his philosophical relations are 'remarkable effects' of the natural relations at work in our thought » (*A progress of sentiments*, p. 48). Poussant son idée, elle ajoute : « With a bit of exaggeration we could say that the idea of succession of momentary 'points', impersonally considered, is derivative from the perceived succession of persons, whose existence is more durable and of whom our perceptions are liveliest » (p. 49).

que nous avons faite pour illustrer la thèse principale. On se rappelle que la thèse ordinaire est qu'il est plus difficile de passer de l'orgueil à l'amour que de l'amour à l'orgueil. Hume l'expliquait par des raisons de dynamique psychique : l'imagination est rétive à se porter du contigu à l'éloigné ; or, je suis plus proche de moi-même que n'importe quel autre peut l'être. Mais le fait est là, qui résiste : il est des cas où l'on peut passer de l'orgueil à l'amour. Faut-il changer la thèse majeure, la déclarer fautive, ou faut-il amender cette thèse principale pour qu'elle convienne avec ce qui semble la contredire de plein fouet ? C'est la seconde option que prend Hume, comme D'Alembert et Clairaut choisiront de garder la loi de Newton, encore qu'elle ne s'accordât point directement avec un certain nombre d'observations. Loin de reconnaître l'erreur de sa thèse ordinaire, Hume préfère conserver sa thèse en montrant que, si la cause de l'orgueil est située dans une autre personne à laquelle je suis lié (comme, par exemple, dans le cas où je puis être fier de mes enfants qui ont de très hautes professions, supérieures à la mienne, ou de ma femme qui est plus brillante que moi et qui ne songe pas à me quitter pour autant), c'est parce que la relation d'altérité inverse le fonctionnement ordinaire de la double association. L'orgueil ne me portait pas nécessairement à aimer telle ou telle personne de mon entourage, mais si mon orgueil peut se nourrir de leur succès, alors je puis, par orgueil, me mettre à les aimer ou à leur renouveler mon amour. Ainsi, en sophistiquant sa thèse, Hume parvient à expliquer par son moyen ce qui semblait directement la contredire. Cette pratique n'est pas la seule : nous avons déjà vu qu'il « fonctionnalise » les éléments pour obtenir d'eux ce qu'il ne pourrait pas en tirer s'il les laissait être ce qu'ils sont sans aucun travail. Et nous pourrions montrer, dans le même sens et avec le même résultat, que, lorsqu'il ne peut pas trouver la loi d'une variation quelconque, il descend d'un cran dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, en empruntant le terme aux mathématiciens, les *dérivées* pour obtenir la stabilité des phénomènes observés en cherchant la variation de leur variation.

Le problème est évidemment de savoir si la méthodologie, ainsi conçue, qui rappelle fort le fonctionnement de la loi de Newton au XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, ne verse pas dans la seule habileté rhétorique, l'exception à la règle se transformant en sa confirmation ; il est de savoir s'il n'est pas toujours possible, moyennant un peu d'astuce, de se mettre en règle avec des principes énoncés *in abstracto*. Si la même thèse peut expliquer un phénomène et son contraire qui la contredit ouvertement, que vaut la thèse ? Et nous voyons ici que ce ne sont pas les mathématiques qui sont en cause comme Hume et Diderot ont pu accuser l'analyse de permettre ce laxisme : la langue vernaculaire le peut tout autant.

CONCLUSION

Je voudrais conclure ce propos selon deux registres :

Le *premier* nous est inspiré par **Lacan** qui prétendait rejeter toutes les explications par l'affectivité¹⁴, laquelle ne pouvait qu'accompagner un jeu symbolique de signifiants estimé beaucoup plus efficace pour indiquer et graver le réel. Ce n'est pas qu'il faille récuser toute valeur à l'affectivité, mais elle ne fait que jouer un rôle dans un jeu beaucoup plus vaste et il faut se garder de lui accorder une fonction d'explication exclusive dans les phénomènes économiques, sociaux, historiques. C'est dans la tension entre les signifiants majeurs et les affects qu'il convient de chercher la valeur d'explication, dans les sciences humaines, du schéma que nous avons présenté. Indiscutablement, Hume a voulu travailler l'*histoire* et ce que nous appelons aujourd'hui les « sciences humaines » en s'appuyant fortement sur les passions, mais il a bien vu que leur système ne tenait pas tout seul sans le soutènement symbolique sur lequel insistera Bentham quand il critiquera la notion de *passion* chez Hume et quand il tentera de lui substituer celle de *fiction*. Nous ne cachons pas que, si nous avons été conduits à substituer une *triple association* à la *double association* à laquelle Hume se tient expressément, c'est parce que nous avons été frappés par l'affirmation conjuguée du premier philosophe utilitariste – Bentham – et du psychanalyste francophone – Lacan – qui ont fait comprendre que les passions n'étaient plus que des signifiés assez lointains de la réalité des signifiants avec lesquels il convenait de travailler de préférence. Mais notre préférence se porte sur le schème explicatif qui n'exclut ni le socle des signifiants ni le fonctionnement des affects, précisément

¹⁴ Au Dr Leclair qui lui fait remarquer, le 7 juillet 1954, que, au cours de cette première année de séminaire, « le terme d'affectif n'avait plus cours », Lacan rétorque sans ambages qu'« il y a intérêt à ce qu'il n'ait plus cours » ; et quand Leclair insiste, il répond, plus vertement encore : « Je crois que c'est un terme qu'il faut absolument rayer de nos papiers » (*Le Séminaire*, Liv. I, *Les écrits techniques de Freud*, Le Seuil, Paris, 1975, p. 303-4).

parce qu'il n'exclut rien en mettant chaque chose à sa place. Plutôt que de disqualifier radicalement son mode d'explication, il convient de lui faire jouer son rôle où il faut. Hume est en excellente posture pour expliquer des phénomènes idéologiques. Le lecteur admirera l'étude du plan de clivage qui sépare, au XVIII^e siècle, les « grands » des autres classes sociales et qui leur permet de jouir d'une sorte de supériorité « absolue » ; la différence ne jouant que dans un sens, sans permettre le retour possible qui ne manquerait pas de déclencher la comparaison et l'envie.

Sans doute, les analyses de l'amour que nous portons aux riches, de la suprématie paternelle, manquent-elles parfois de nuance et de relativité ; mais Hume n'en détient pas moins un instrument délicat pour montrer dans leur symbolique même le fonctionnement de sentiments collectifs qu'on aurait tort de négliger au nom d'explications prétendument plus efficaces ou plus réalistes. Cette leçon a été retenue, à l'époque moderne, par A. O. Hirschman, par exemple, qui, dans ses « *Passions et intérêts* », ne néglige pas, en économie même, au moins partiellement, l'explication par les passions.

Le *second* consiste à repartir de **Sartre** qui dit, pour charger Hume, quelque chose d'apparemment très pauvre, puisqu'il l'imagine en train d'essayer de montrer au public bourgeois du XVIII^e siècle, « tournant dans notre tête, des systèmes planétaires en modèle réduit conçus à la façon de ceux de Newton : des points matériels ou molécules psychiques, éléments insécables reliés entre eux par un système de lois fini qui lui restât extérieur. Ce penseur logea des constellations dans la pensée, dans le cœur. L'atome fut la sensation, pour d'autres, l'impression élémentaire. On le définit du dehors, faute de pouvoir le découper en plus petits morceaux. Les lois d'attraction furent : trouver la ressemblance, la contiguïté. La contiguïté, surtout, eut la faveur des bons esprits : elle permettait de relier par des gravitations subtiles des objets psychiques dont le seul caractère commun était de n'avoir aucun rapport les uns avec les autres. En outre, on pouvait y reconnaître la loi de Newton elle-même adaptée au secteur psychique : deux unités psychiques, quand une fois elles ont été données ensemble dans l'esprit, s'attirent en fonction de caractères parfaitement extérieurs ; si l'une vient à réapparaître, l'autre tendra à revenir et, pour qui connaîtra toute la succession des faits, cette tendance sera, tôt ou tard, rigoureusement mesurable. L'homme fut dépossédé de lui-même [...] : en compensation, on lui prédit que le tourbillon d'atomes qui le composait, régi par une inflexible légalité, serait parfaitement prévisible pour quiconque connaîtrait, au départ, les positions et les vitesses. Le seul problème troublant qui restait : comment cette personne stupide, fausse unité de galaxies, conditionnée par une absurde mémoire à restituer des concomitances fortuites sous forme de coq-à-l'âne, comment cette *extériorité du dedans* pouvait-elle comprendre, inventer, agir ? »¹⁵. Il n'est peut-être pas une phrase de ce texte qui ne pourrait être systématiquement démentie.

S'il est encore une trace de Newtonianisme chez Hume, ce n'est évidemment pas dans ce sens-là. Hume est déjà engagé dans le post-Newtonianisme de ceux qui deviendront vite ses amis sur le continent. D'une certaine façon, Hume fait, sans l'analyse mathématique, le trajet qu'ont fait presque tous ses contemporains ; il le fait sans les mathématiques parce qu'il voit bien que les mathématiques n'ont qu'une force déterminante sans aucune valeur explicative, s'il est vrai qu'elles se rapportent aussi bien à une situation qu'à la situation contraire et qu'elles ne sont qu'une puissance de transformation. Mais, même sans les mathématiques, il fait exactement le même trajet qu'eux quoiqu'il le parcoure dans la langue vernaculaire : car il avait le choix entre l'abandon de la loi d'association et son accommodement ; il a nettement choisi son accommodement. Peut-il, dès lors, obtenir mieux, avec son lecteur, qu'un contrat en constant amendement ? La science que Hume développe à propos des passions peut-elle être autre chose qu'une science pratique qui ne demande pas à chacun de « maîtriser ses passions » -comme le demandait la science classique- mais qui le met en posture d'intervenir dans le dispositif dans des directions et des sens extrêmement variés ?

¹⁵ *L'idiote de la famille ; Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, NRF Gallimard, Paris 1988, p. 72 – 3.