

LA GÉNÉALOGIE DU MOI DANS LA PHILOSOPHIE DE HUME

Frédéric Brahami

Presses Universitaires de France | « [Revue philosophique de la France et de l'étranger](#) »

2001/2 Tome 126 | pages 169 à 190

ISSN 0035-3833

ISBN 9782130517733

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-2-page-169.htm>

Pour citer cet article :

Frédéric Brahami, « La généalogie du moi dans la philosophie de Hume », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2001/2 (Tome 126), p. 169-190.
DOI 10.3917/rphi.012.0169

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA GÉNÉALOGIE DU MOI DANS LA PHILOSOPHIE DE HUME

Dans le *Traité de la nature humaine*, l'« identité personnelle » fait l'objet de la dernière section du livre premier, qui porte sur l'entendement. Hume y propose sa doctrine du moi, diamétralement opposée à la conception métaphysique qui faisait de l'âme une substance spirituelle, capable de se ressaisir elle-même dans la réflexion. La réalité substantielle de l'âme ne fournit plus l'assise ontologique qui rendrait possible que le moi s'appréhende comme une instance psychique simple. Il n'y a pas même en effet d'idée claire et distincte du moi, parce qu'il n'y en a pas d'impression.

Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi, ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable¹.

C'est donc pour les motifs les plus inhérents à sa philosophie que Hume fait du moi une idée fictive, puisque le moi ne peut être la copie d'une impression. Les impressions en effet « sont toutes différentes, elles peuvent toutes être distinguées et séparées, elles peuvent être considérées séparément, peuvent exister séparément et n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence »². C'est pourquoi « l'identité que nous attribuons à l'esprit de l'homme n'est qu'une identité fictive »³. Pour autant, toutes les fictions ne sont pas de même rang⁴, et l'idée du moi n'est pas du même ordre que celle de la

1. *Traité de la nature humaine*, I, IV, 6, 343 (le *Traité* est toujours cité en GF-Flammarion, dans la traduction de P. Baranger et P. Saltel pour le Livre I, J.-P. Cléro pour le Livre II, P. Saltel pour le Livre III, abrégé ci-dessous *Traité*, suivi des numéros du Livre, de la partie, de la section et de la page).

2. *Ibid.*

3. *Traité*, I, IV, 6, 351.

4. Voir l'article d'Anne Auchatraire, p. 149.

Jérusalem céleste ou de la montagne d'or : elle est une fiction produite nécessairement par les lois qui régissent le psychisme humain, en la réalité de laquelle on croit.

1. L'identité

Pour comprendre la nature de l'idée d'identité personnelle, il faut d'abord connaître les processus qui fabriquent l'identité. L'identité (de la chose, du végétal ou de l'animal) est selon Hume une illusion qui naît de la propension de l'esprit à confondre le semblable. Si l'esprit était capable de s'en tenir strictement à ce qu'il observe, il ne pourrait forger l'idée d'identité, parce que rien n'est identique à soi-même. L'esprit n'a affaire qu'à ses perceptions – impressions et idées –, lesquelles sont toujours changeantes :

Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans faire varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus changeante que notre vue et tous nos autres sens et facultés contribuent à ce changement¹.

Non seulement aucun objet² n'est identique à un autre³, mais encore aucun n'est identique à soi-même dans le temps :

C'est une opinion fausse que les objets, ou perceptions, sont tous identiquement les mêmes après une interruption et, par conséquent, l'opinion de leur identité ne peut en aucun cas procéder de la raison mais doit venir de l'imagination⁴.

1. *Traité*, I, IV, 6, 344.

2. Pour Hume, il n'y a pas de distinction déterminable entre la perception et l'objet, puisque nous n'avons accès aux objets que par la perception. Il est impossible de savoir quelle est la nature des choses ou même s'il y a des choses à l'extérieur de l'esprit. À plus forte raison la question des relations entre la chose et sa représentation mentale est-elle sans objet. La science de la nature humaine n'est possible que parce qu'elle décide d'ignorer cette question et s'en tient aux apparences sensibles (voir *Traité*, Appendice A9, p. 388) et à la cohérence des perceptions : « Pour ce qui est des *impressions* qui proviennent des *sens*, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable par la raison humaine, et il sera toujours impossible de décider avec certitude si elles proviennent directement de l'objet, si elles sont produites par le pouvoir créateur de l'esprit, ou si elles procèdent de l'auteur de notre existence. Une telle question n'a, d'ailleurs, aucune espèce d'importance pour notre présent dessein. Nous pouvons tirer des inférences de la cohérence de nos perceptions, qu'elles soient vraies ou fausses, qu'elles représentent la nature avec exactitude ou qu'elles soient de pures illusions des sens » (*Traité*, I, III, 5, 146).

3. « Que l'on admette sans discussion que nos perceptions sont fragmentées et discontinues et, bien que ressemblantes, tout de même différentes » (*Traité*, I, IV, 2, 297).

4. *Ibid.*, p. 294.

Si bien que l'impression du bleu marine diffère aussi radicalement de celle du bleu ciel que de celle de rouge, et que même l'impression d'une couleur, aussi déterminée soit-elle, diffère de celle de la « même » couleur à deux moments différents. Ce qui explique alors que l'esprit croie pourtant que le bleu ciel est identique à lui-même, c'est un double « mécanisme » : tout d'abord, l'esprit fabrique par l'imagination des ressemblances entre ses perceptions, qu'il ordonne en séries. Ces perceptions ressemblantes, il les transforme ensuite en identité pure. La ressemblance d'une impression à elle-même, ou d'une impression à celle que l'esprit juge plus proche qu'une autre, ne provient d'aucune qualité intrinsèque aux impressions mêmes, puisque la seule chose qui se donne à observer, c'est que le bleu ciel n'est pas plus le bleu marine qu'il n'est le rouge, ou que le bleu ciel de ce matin n'est pas le bleu ciel de cet après-midi. La ressemblance provient de ce que telle perception a mis l'esprit dans une disposition semblable à celle que telle autre a suscitée ; elle provient donc des affects que véhiculent les images, de la doublure émotive de chaque image¹. Ainsi, ce n'est que parce que le bleu ciel et le bleu marine éveillent en moi telle tonalité affective (par exemple, une certaine sensibilité esthétique, liée au sublime enveloppé dans l'évocation de la mer ou du ciel) que je les associe contre le rouge (qui disposerait pour sa part mon esprit de telle façon qu'il pense confusément à l'action, à la mort, etc.). Or, le principe d'inertie qui régit la vie psychique le conduit à poursuivre continûment son mouvement jusqu'à conférer l'identité parfaite à la ressemblance. Nous avons « une tendance à conférer de l'identité à nos perceptions semblables »², tendance qui explique que l'esprit ignore les changements effectifs qui ne manquent pourtant jamais d'affecter une impression, dès lors qu'ils sont trop petits ou trop graduels pour être significatifs³.

À cela, il ne peut y avoir qu'une raison : l'esprit, en suivant les changements successifs du corps, se sent passer aisément de l'examen de sa condition à un instant, à la considération de son état à un autre instant ; et à

1. « Je crois qu'on peut établir en toute sûreté, comme une maxime générale, qu'aucun objet ne se présente aux sens et qu'aucune image ne se forme dans la fantaisie qui ne soit accompagnée de quelque émotion » (*Traité*, II, II, 8, 222).

2. *Traité*, I, IV, 2, 294.

3. Ainsi, nous considérons qu'une planète reste identique à elle-même si on lui ôte une montagne (*Traité*, I, IV, 6, 348), ou qu'une montagne reste identique à elle-même malgré la lente érosion : « Un changement affectant une partie considérable d'un corps en détruit l'identité ; mais il est remarquable que si le changement se produit *graduellement* et *insensiblement*, nous sommes moins enclins à lui attribuer le même effet » (*ibid.*).

aucun moment particulier il ne perçoit une quelconque interruption dans ses actions. De cette perception continue, il déduit que l'objet a une existence et une identité continues¹.

Ce n'est donc pas la fixité de la nature et l'identité objective de ses éléments qui mettent leur ordre dans l'esprit, mais au contraire c'est la tendance de l'esprit à identifier qui crée la nature :

[...] la transition opérée par la pensée, de l'objet avant le changement à l'objet tel qu'il est après, se fait avec si peu de heurts et tant de facilité que nous percevons à peine la transition et sommes portés à imaginer que tout cela n'est qu'un examen continu du même objet².

L'ordre fixe de la nature n'est alors que l'effet (illusoire) des lois de l'imagination qui se projettent dans l'extériorité et la constituent comme telle, d'autant plus puissamment que ces lois opèrent de façon inconsciente³.

Il n'est pas jusqu'au principe logique d'identité qui échappe à cette illusion de l'imagination. Le principe d'identité $A = A$ diffère de l'unité arithmétique $1 = 1$, qui est pour sa part une pure tautologie. Quand je dis que cette pomme est cette pomme, ce que je signifie, c'est en vérité que la pomme reste elle-même, demeure identique à soi dans le temps : le principe d'identité exprime la permanence de l'objet, qui ne peut apparaître comme tel que parce que l'esprit néglige les changements minuscules par quoi il diffère toujours de lui-même. L'imagination est sensible surtout à la variation du fond sur lequel il se détache⁴ : c'est parce que la lumière qui l'éclaire change plus vite et plus profondément que la pomme, que je ne prête pas attention à la lente flétrissure qui la transforme. Lorsque la transformation devient patente, l'esprit se trouve devant une contradiction entre la ressemblance de l'objet à lui-même dans le temps et les différences devenues indéniables ; contradiction qu'il résout en créant une nouvelle fiction, par laquelle il

1. *Traité*, I, IV, 6, 348.

2. *Traité*, I, IV, 6, 347.

3. L'inconscient est un élément central de l'anthropologie humienne. L'existence extra-mentale de la chose, l'extériorité du monde, sa soumission aux lois de la causalité qui en font une nature, ne sont que des projections de l'imagination. Or, la condition de possibilité de cet ensemble de projections est son caractère inconscient, qui seul explique que nous y croyions. Cela dit, l'inconscient procède de la force, il n'est pas une instance psychique. Plus une croyance ou une habitude sont puissantes, plus elles se font inconscientes, ce qui, réciproquement, les renforce encore.

4. Voir *Traité*, I, IV, 2, 285 sq.

distingue ce qui demeure (comme substance) de ce qui change (comme accident)¹.

Non seulement le principe d'identité est un fait de l'imagination et non de la raison, mais encore il est forgé par la grossièreté de l'imagination, par la confusion qui lui est inhérente. C'est donc relativement à ce que la chose n'est pas que je lui confère une identité à soi. Le principe d'identité est quelque chose d'intermédiaire entre l'unité pure de l'arithmétique et la différence pure des impressions, et cet espace intermédiaire est celui de la grossièreté, de la confusion de l'esprit, de son incapacité à saisir les petites différences. L'épistémologie de l'identité est la réalisation achevée de l'épistémologie de la similitude. Il n'y a pas, selon Hume, d'opposition entre l'identité et la similitude, mais un mouvement continu de la pensée qui passe insensiblement de l'une à l'autre, parce qu'il n'y a pas de différence de nature entre l'imagination et l'entendement, lequel n'est jamais que l'ensemble « des propriétés générales et les mieux établies de l'imagination »².

L'identité des choses est donc toujours un effet de l'imagination qui fixe ses perceptions sous l'effet de deux lois psychiques : la tendance à accroître toute relation, à renforcer toute union, et l'absence de précision de l'imagination, son indétermination foncière qui, rendant les idées confuses, permet à la tendance de se déployer dans toute sa force.

2. L'identité personnelle : produit de la mémoire

Est-il concevable que l'identité personnelle obéisse aux mêmes lois de construction que l'identité des choses ? L'identité des choses s'explique par les principes d'association entre les idées³, qui seuls

1. « Quand nous suivons graduellement un objet dans ses changements successifs, la progression aisée de la pensée nous fait attribuer de l'identité à la succession, puisque c'est par un acte semblable de l'esprit que nous considérons un objet immuable. Quand nous comparons sa situation après une modification notable, la progression de la pensée est interrompue et, en conséquence, l'idée de diversité se présente à nous. Pour concilier ces contradictions, l'imagination est portée à feindre quelque chose d'inconnu et d'invisible qu'elle suppose demeurer identique sous tous ces changements » (*Traité*, I, IV, 3, 307).

2. *Traité*, I, IV, 7, 360.

3. Les idées s'associent selon les trois principes que sont la ressemblance (quand je pense au portrait de Socrate j'en viens très vite à penser à Socrate), la contiguïté (quand je pense à la pomme, mon imagination passe au pommier, ou au panier de fruits, ou aux pêches) et la causalité (l'idée du père appelle celle de son fils) ; voir *Traité*, I, I, 4, et *Enquête sur l'entendement humain*, section III.

lient en un tout, en un objet, ce qui est perçu comme une multiplicité indéfinie d'atomes séparés. Mais ne faut-il pas que ces principes d'association soient eux-mêmes inhérents à un sujet, ou à une personne ? La réponse de Hume est aussi claire que catégorique : « L'identité¹ dépend de la relation des idées et ces relations produisent l'identité, au moyen de la transition aisée qu'elles permettent »². Quand nous attribuons l'identité à la personne, ce n'est jamais parce que nous observons un lien réel entre ses perceptions. Bien loin que les trois principes d'association entre les idées soient personnels, et supposent l'unité d'un sujet ou même d'un esprit, ils le constituent au contraire :

[...] l'identité n'est pas quelque chose qui appartient réellement à ces différentes perceptions et les unit les unes aux autres, mais [...] elle est simplement une qualité que nous leur attribuons à cause de l'union de leurs idées dans l'imagination quand nous y réfléchissons³.

C'est bien pourquoi aucune intuition du moi n'est possible : on ne peut faire abstraction des idées particulières pour saisir par un acte simple de l'entendement l'*ego* dans sa pureté⁴.

Le moi n'est donc qu'une idée, produite par deux des trois principes d'association entre les idées, à savoir la ressemblance et la causalité. La relation de contiguïté n'entre pas en considération dans la construction du moi, parce que le fait que deux perceptions soient à côté l'une de l'autre ne les lie en rien d'essentiel⁵. Mieux, le principe de contiguïté aurait plutôt ici une fonction de fractionnement, puisqu'une impression en chasse une autre.

La relation de ressemblance produit l'idée du moi par la mémoire. C'est un fait que nous conservons beaucoup de nos perceptions passées. La mémoire est la faculté d'évoquer les images des perceptions passées⁶. Or le souvenir présent ressemble fort à la perception passée, et la présence fréquente et répétée de ces représentations semblables fait que l'ensemble apparaît à l'imagination

1. Le contexte montre sans aucun doute possible que Hume parle ici de l'identité personnelle.

2. *Traité*, I, IV, 6, 355.

3. *Ibid.*

4. « Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi-même*, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir *moi-même* sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre qu'une perception » (*Traité*, I, IV, 6, 343).

5. *Traité*, I, IV, 6, 352.

6. *Ibid.*, p. 353.

comme la continuation d'un objet unique. La ressemblance du souvenir et de son objet (la perception passée) constitue un lien temporel qui fait obstacle à la variation et détermine l'imagination, en vertu de sa tendance à identifier le semblable, à conférer à l'esprit une identité, une permanence dans le temps. La mémoire ici fait deux choses : elle identifie deux perceptions qui ne sont que semblables, et elle confère l'identité à l'esprit, alors que ce qu'elle perçoit n'est qu'une « identité » des représentations. C'est pourquoi la mémoire, dans la relation de ressemblance, crée l'identité personnelle autant qu'elle l'éveille¹.

Le rôle de la relation causale est un peu différent : notre esprit est un système de relations causales : les idées se produisent, se détruisent, s'appellent, s'excluent les unes les autres². Or la relation de causalité suppose la mémoire, puisqu'elle n'est rien d'autre que la saisie des séquences temporelles coutumières entre des idées³. La causalité implique que nous nous souvenions du rapport entre telle idée et telle autre qui la suit coutumièrement. Quand l'imagination considère le monde, elle croit à tort qu'il existe un principe ou une force causale qui en détermine la nature. Elle ne fait en vérité qu'hypostasier ainsi un nom. Quand l'imagination considère les perceptions de l'esprit, elle ne peut que croire également qu'il existe un principe causal qui les détermine, et qu'elle hypostasie sous le nom d'âme ou de substance pensante. L'esprit croit donc qu'il est lui-même le principe transcendant de la causalité inhérente à ses représentations, alors qu'il n'en est que l'effet. Car il se trouve que les idées s'enchaînent d'elles-mêmes, en vertu des lois d'attraction constitutives de l'imagination, qui sont impersonnelles, et dont aucune raison n'exige qu'elles soient inhérentes à un sujet, tout

1. « [...] la mémoire non seulement révèle l'identité, mais aussi contribue à la créer en produisant les relations de ressemblance entre les perceptions » (*ibid.*).

2. *Ibid.*

3. Rappelons que, pour Hume, la seule connaissance scientifique que nous ayons de la causalité ne nous permet que d'affirmer qu'elle est une détermination subjective à croire que tel objet en produit tel autre. Si l'on se contente d'observer, on ne voit guère que trois éléments constitutifs de la causalité : l'antériorité de la cause sur ce que nous supposons être son effet, la contiguïté de la cause et de l'effet, la répétition constante de l'enchaînement. Donc, ce que nous observons n'est rien d'autre qu'une concomitance répétée. Il est impossible d'en déduire quoi que ce soit sur la réalité ou l'objectivité des liens de causalité ; on peut, en revanche, en inférer que c'est la seule répétition des séquences qui nous détermine à conférer à la causalité les propriétés de nécessité et d'universalité objectives (voir toute la troisième partie du Livre I du *Traité*).

comme il n'existe pas une seule raison de postuler que les qualités sensibles d'une chose doivent être inhérentes à un substrat dont elles ne seraient que les accidents.

La doctrine du moi, présente à la clôture du Livre I du *Traité de la nature humaine*, est complète en elle-même. Or, le Livre II, qui porte sur les « passions », mobilise l'idée du moi d'une façon nouvelle, qui semble ne pas tenir compte des acquis de la philosophie de l'entendement. On peut même aller jusqu'à dire que la doctrine humienne de l'orgueil et de l'humilité propose une autre généalogie du moi, indépendante de celui que fabrique la mémoire. C'est désormais l'orgueil¹ qui produit l'idée du moi. Il semble même que le moi ne s'éprouve comme tel que dans le jeu de l'orgueil et de l'humilité, par quoi l'individu se saisit par différence, positive ou négative, avec les autres, c'est-à-dire avec son environnement social. Le principe d'individuation est alors passionnel et différentiel.

Ces deux théories sont-elles unifiées ? S'agit-il de deux points de vue différents sur le même objet, le même moi étant envisagé sous un angle différent dans l'entendement et dans les passions, ou bien y a-t-il deux généalogies du moi, et donc au fond deux moi, réellement différents ? Faut-il considérer que l'orgueil ne fait que modifier l'idée du moi, telle qu'elle est construite par la mémoire, ou bien qu'il fabrique réellement une autre fiction du moi, indépendante en droit de celle que forge la mémoire ? L'orgueil produirait-il un moi, et lequel, si par impossible un individu était totalement dénué de mémoire ?

Les indices textuels explicites de Hume ne sont pas assez précis pour qu'on puisse en déduire une réponse immédiate. Il dit bien en effet qu'il faut différencier le champ de l'entendement de celui de la passion :

[...] il nous faut faire une distinction entre l'identité personnelle, en tant qu'elle se rapporte à la pensée et à l'imagination, et en tant qu'elle s'attache à nos passions ou à l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes.²

Mais la lettre même de ce texte met l'identité personnelle en facteur commun, comme s'il s'agissait effectivement de la même. Un autre

1. À chaque fois que Hume parle de l'orgueil, il faut se souvenir que ce qu'il dit vaut de la même manière pour l'humilité : les deux passions ne sont en effet distinguées que par l'impression, agréable pour l'une et désagréable pour l'autre. Pour le reste, elles sont de même nature, ont le même objet et les mêmes causes.

2. *Traité*, I, IV, 6, 344.

indice se trouve dans la situation des textes qui élaborent la doctrine du moi : il s'agit de la fin du Livre I et du début du Livre II. L'ordre linéaire de la lecture suggère donc que le moi passionnel repose sur le moi mémoriel. Pourtant, entre ces deux textes, la Conclusion du Livre I vient brouiller les choses et semble bien faire partir l'enquête sur de nouveaux principes. Hume y reprend les résultats de son travail et accentue leur tournure radicalement sceptique : nos sens ne donnent accès qu'à nos impressions, la raison se contredit, l'entendement et la mémoire reposent entièrement sur l'imagination, faculté fallacieuse. Non seulement notre existence courante mais encore notre science dépendent intégralement de la vivacité de nos idées¹. L'identité personnelle n'échappe pas à ce naufrage : « Où suis-je ? Que suis-je ? »² Le salut viendra précisément du lien social : « Je dîne, je fais une partie de jacquet, je converse et me réjouis avec mes amis. »³ C'est comme monde social que la nature dissipe les nuages de la métaphysique, et le monde social est pour Hume l'effet des passions d'orgueil et d'humilité, d'amour et de haine. Il semble donc que le *Traité de la nature humaine* propose deux généalogies distinctes du moi, et considère que les principes de connexion entre les idées produisent en chaque esprit deux processus d'individuation ou de subjectivation⁴.

La question de l'unité de la doctrine du moi n'est pas seulement une affaire d'exégèse concernant la cohérence du *Traité*. Elle enveloppe la question des rapports entre le sujet et la collectivité. Car si le moi se constitue intégralement comme un effet de la mémoire, il est en droit indépendant de l'immersion de l'individu dans le champ social. Ce qui est premier, c'est alors le rapport du moi à ses propres perceptions : l'individu est déjà produit quand il entre dans le social. Certes, cette primauté ne doit pas être entendue en un sens chronologique. L'individu ne devient pas apte à la socialisation à un certain stade de son développement. Mais, dans l'ordre théorique, elle signifierait que l'individu soit pensable comme sujet sans qu'on ait à le situer passionnellement relativement aux autres comme beau ou laid, méritant ou blâmable, riche ou pauvre. La

1. Voir *Traité*, I, IV, 7, 356-361.

2. *Traité*, I, IV, 7, 362.

3. *Ibid.*

4. Il ne peut pas y avoir de différence entre l'individu et le sujet chez Hume, puisque l'individu n'est pas donné au départ et que le sujet n'est pas le retour réflexif de l'individu sur son essence. À l'origine, il n'y a que des perceptions chaotiques et des principes impersonnels de connexion entre les idées, et c'est le procès de subjectivation qui cimente l'individu, selon les deux processus enveloppés dans le temps ou dans la confrontation sociale.

philosophie humienne serait alors un individualisme, au sens où l'on n'aurait pas besoin de faire intervenir les passions sociales pour produire la généalogie du sujet.

3. L'identité personnelle : produit de l'orgueil

Il existe plusieurs arguments qui étayent la lecture selon laquelle l'orgueil ne produirait pas une idée du moi hétérogène à celle de la mémoire, mais ne ferait qu'éveiller, évoquer un moi préalablement construit par la mémoire hors société. Ces arguments plaident donc en faveur d'une unité de la doctrine du moi. Ainsi Hume ne dit-il jamais que l'orgueil produit le moi, mais que la nature produit l'orgueil et qu'à cette passion est assignée une idée, l'idée du moi¹. Or une idée n'ayant pas d'existence originale, puisqu'elle dérive d'une impression comme sa copie, il faut nécessairement que le moi soit déjà donné à l'orgueil pour qu'il puisse en éveiller l'idée. À cet argument, on peut rétorquer que le moi n'est de toute façon jamais qu'une idée, et que la mémoire elle-même ne fait rien d'autre que de produire l'idée du moi. Le moi n'a pas plus de fondement impressionnel dans la mémoire que dans l'orgueil. Un deuxième argument s'appuie sur les analogies physiologiques au moyen desquelles Hume éclaire sa doctrine de l'orgueil : le nez et le palais conduisent les sensations olfactives et gustatives à l'esprit, lesquelles y produisent l'objet qui répond à l'appétit ainsi éveillé². Or ni le nez ni la langue ne fabriquent les objets appétissants : l'analogie signifie donc que de même que les organes en présentent l'idée à l'esprit, de même l'orgueil, loin de fabriquer le moi, n'en présente que l'idée, qui a donc nécessairement été déjà produite par ailleurs. À quoi l'on répondra que la fonction de l'analogie physiologique dans ce passage est de montrer que l'orgueil a le moi pour objet par une propriété naturelle et surtout originelle de la nature

1. « Il est évident que, pour être directement contraires, l'orgueil et l'humilité n'en ont pas moins le même OBJET. Cet objet est le moi [...]. C'est toujours sur lui que la vue se fixe lorsque nous sommes mus par l'une ou l'autre de ces deux passions » (*Traité*, II, I, 2, 111. Voir également II, I, 5, 121).

2. « Les nerfs du nez et du palais sont disposés de façon à transmettre, dans des circonstances déterminées, telles sensations spécifiques, à l'esprit ; les sensations de désir et de faim produisent inmanquablement en nous [*always produce in us*] l'idée des objets particuliers qui satisfont chacun de ces appétits » (*Traité*, II, I, 5, 123).

humaine, tout comme le nez est naturellement et originellement l'organe physique de l'olfaction. Or, que l'orgueil ait originellement le moi pour objet signifie que la relation entre cette passion et son objet est à la fois indécomposable et inséparable, ce qui impliquerait plutôt que le moi ne doive ici absolument rien à la mémoire. Enfin, quand il désigne l'objet de l'orgueil, Hume écrit que « cet objet est le moi ou cette succession d'idées et d'impressions reliées les unes aux autres dont nous avons le souvenir intime et la conscience »¹. La référence au moi mémoriel est donc explicite. Mais n'est-ce pas solliciter beaucoup ce texte que d'en inférer que le moi mémoriel est constitutif de la passion d'orgueil ? Contre la thèse de l'unicité de la généalogie du moi et du primat de la mémoire sur l'orgueil, il y a deux arguments essentiels : le moi dont l'orgueil ou l'humilité produisent l'idée est profondément hétérogène au moi mémoriel ; et surtout la construction de ces deux passions n'y fait jamais appel dans son économie conceptuelle. Il apparaît donc fort clairement que ces deux passions n'engagent pas la présence d'un moi préalablement constitué.

Quelle est donc la genèse passionnelle du moi ?

La relation entre l'orgueil et le moi est naturelle et originelle. Or, si ce qui caractérise le naturel, c'est seulement la constance et la stabilité, ce qui caractérise une relation originelle, c'est que les éléments reliés y sont inséparables et inanalysables². On ne peut donc pas séparer l'orgueil du moi, qui se voit ainsi doté d'un statut anthropologique bien différent de celui de simple fiction. Il faut donc préciser comment le moi et l'orgueil s'articulent entre eux. Bien que l'orgueil et l'humilité soient des impressions simples³, ce ne sont pas pour autant des atomes, mais des structures complexes. L'orgueil est certes vécu comme un sentiment simple et unifié par celui qui l'éprouve, mais il n'en demeure pas moins sujet à l'analyse et se révèle être un système à quatre éléments réellement distincts, dont deux déterminent la cause de l'orgueil et deux en déterminent l'objet. Ces deux séries sont constituées d'une idée et d'une impression (ou émotion), et ces éléments sont eux-mêmes reliés par une triple relation : la relation entre les deux idées, la relation entre les

1. *Traité*, II, I, 2, 112.

2. « [...] on doit tenir pour originelles les qualités qu'on ne peut ni séparer de l'âme ni résoudre en quelque autre ; telle est la qualité qui détermine l'objet de l'orgueil et de l'humilité » (*Traité*, II, I, 3, 115).

3. « [...] les passions de l'orgueil et de l'humilité sont des impressions simples et uniformes » (*Traité*, II, I, 2, 111).

deux impressions¹ et la relation entre ces deux relations. C'est la force de ces trois relations qui explique que l'orgueil, structure complexe, soit néanmoins une impression simple.

Il faut commencer par distinguer la passion en elle-même de ses causes. Et dans la passion en tant que telle, il faut distinguer les deux éléments qui la caractérisent originellement : son objet, qui est le moi², et l'émotion – en l'occurrence, le plaisir – qui en constitue l'essence. Quant à l'humilité, elle a, comme l'orgueil, le moi pour objet, mais elle est en elle-même pénible³. Il est nécessaire de distinguer la cause de la passion et son objet, précisément parce que, son objet étant le moi, il est proprement inconcevable qu'il en soit encore la cause. D'une part, en effet, nous sommes constamment conscients de nous-mêmes, et donc si le moi causait l'orgueil nous serions toujours émus de cette passion, ce qui est manifestement faux ; d'autre part, le moi étant l'objet de l'humilité aussi bien que de l'orgueil, s'il en était aussi la cause, nous serions affectés en même temps de ces deux passions inverses, qui se détruiraient alors l'une l'autre⁴. Hume refuse la doctrine des moralistes français qui identifient confusément l'orgueil [*pride*] et l'amour-propre [*self-love*]⁵. Faire du moi le principe ou la cause de l'orgueil, c'est redoubler verbalement une inanité théorique et proposer en philosophie morale les qualités occultes. Dire que le moi est la cause de l'orgueil, c'est ne rien dire, puisque les modalités de cette causalité sont totalement passées sous silence, ce qui n'a rien d'étonnant pour une pro-

1. Si les idées s'associent selon les trois principes de contiguïté, de ressemblance et de causalité, les impressions pour leur part ne s'associent que par ressemblance, c'est-à-dire par leur qualité agréable ou pénible ; cette ressemblance suffit à créer un monde affectif : « Le chagrin et la déception suscitent la colère ; la colère, l'envie ; l'envie, la malveillance ; la malveillance ressuscite le chagrin, jusqu'à ce que le cercle se referme. D'une façon comparable, une humeur joyeuse nous porte naturellement à l'amour, à la générosité, à la pitié, au courage, à l'orgueil et autres affections semblables » (*Traité*, II, I, 4, 119).

2. « Le moi est toujours l'objet de l'orgueil et de l'humilité ; et lorsque ces passions visent au-delà de ce moi, c'est sans nous perdre de vue nous-mêmes ; à quelle autre condition une personne ou un objet pourraient-ils exercer une influence quelconque sur nous ? » (*Traité*, II, I, 3, 115).

3. « La seconde qualité que je découvre dans ces passions et que je tiens aussi pour une qualité originelle consiste dans les sensations ou émotions spécifiques qu'elles suscitent dans l'âme et qui constituent tout leur être ou toute leur essence. Ainsi l'orgueil est-il une sensation plaisante, l'humilité une sensation pénible ; et si l'on supprime le plaisir et la douleur, il ne reste en réalité plus d'orgueil ni d'humilité » (*Traité*, II, I, 5, 122).

4. Voir *id.*, p. 112.

5. Voir *l'Enquête sur les principes de la morale*, trad. P. Baranger et P. Sattel, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 240. Le passage se situe dans le IV^e Appendice, portant sur les querelles verbales.

position inintelligible. Il faut donc déterminer les causes précises de l'orgueil. On constate que tous les objets qui me sont liés par une relation de causalité ou de contiguïté, et qui de plus suscitent par eux-mêmes une impression agréable produisent l'orgueil, et que ces mêmes objets, lorsqu'ils suscitent une impression désagréable, produisent l'humilité. J'éprouve quelque joie à voir une belle maison. Que cette maison m'appartienne et j'éprouve de l'orgueil, que cette même maison soit laide ou négligée et m'en voici humilié. On peut donc distinguer dans la cause deux parties constituantes : un objet cause l'orgueil quand il est relié au moi ; mais il faut aussi que cet objet suscite du plaisir. On constate alors qu'entre la cause de la passion et la passion il y a une relation d'idée : le moi ; et qu'entre l'émotion de la cause et l'émotion de la passion il y a une relation d'impression : le plaisir. Cette ressemblance entre les idées et les impressions, c'est-à-dire cette double relation d'impressions et d'idées, explique l'orgueil, d'autant que ces deux relations sont elles-mêmes reliées parce que les idées ont le moi pour dénominateur commun, et que c'est moi qui éprouve le plaisir à la vue de la cause et le plaisir propre de l'orgueil : le moi est donc véritablement le nœud de ces passions. À tous les stades de la théorisation, c'est la relation de ressemblance qui opère : la cause produit l'orgueil au sens très humien où son idée et l'impression qu'elle véhicule ressemblent à l'idée et à l'impression propres de la passion. La loi générale de l'orgueil est alors que « tout ce qui procure une sensation plaisante¹ et se trouve relié au moi suscite [*excites*] la passion de l'orgueil qui est agréable elle aussi et a le moi pour objet »².

Si l'orgueil a le moi pour objet, il appartient pourtant à sa nature de faire le détour par le dehors. Contrairement à la faim par exemple, qui « provient de l'intérieur, sans intervention d'un objet extérieur », « l'orgueil requiert l'assistance de quelque objet étranger »³. L'orgueil est donc une structure naturelle qui associe le moi et des « choses » reliées au moi. La considération, actuelle ou seule-

1. Les qualités naturelles et universelles qui produisent l'orgueil sont le pouvoir, la richesse, la beauté et le mérite personnel (voir *Traité*, II, I, 3, 116). Il suffit que ces qualités se trouvent dans des objets qui me sont reliés par contiguïté ou causalité pour produire l'orgueil. Que ces qualités soient directement en moi ne change rien au processus : il se trouve simplement que je suis relié à moi-même. C'est la même mécanique qui explique que je m'enorgueillis d'être le frère d'un homme puissant et d'être moi-même puissant. L'étroitesse du lien de l'objet à moi tout comme la vivacité de la qualité agréable se composent selon le degré de leur force pour déterminer l'intensité de l'orgueil.

2. *Traité*, II, I, 5, 124.

3. *Traité*, II, I, 5, 123.

ment pensée, de ce « quelque chose » qui m'est relié par contiguïté ou par causalité ramène l'imagination vers le moi.

Dans la section 6 de la partie qui traite de l'orgueil et de l'humilité¹, Hume apporte cinq « limitations » à sa loi générale : ce sont en fait plutôt des déterminations qui toutes accentuent l'activité positive de l'orgueil dans sa constitution du moi. Ainsi, la relation d'idées doit être assez étroite pour que l'orgueil se distingue de la simple joie. Il faut en outre que les qualités dont je m'enorgueillis ne soient pas communes à une multitude d'hommes : on ne s'enorgueillit guère de biens pourtant réels mais qui souffrent d'être communs, parce que leur abondance même empêche que l'idée du moi soit produite. De même, l'objet qui cause l'orgueil doit être apparent, parce que le moi pour se produire doit se distinguer : l'orgueil jouit du regard envieux des autres. Par ailleurs, il faut que les biens qui produisent l'orgueil soient encore assez permanents pour que l'imagination puisse les lier avec assez de certitude au moi. Personne n'éprouvera d'orgueil d'un seul trait de génie ou d'esprit, parce qu'ils seront interprétés comme le fruit du hasard plus que comme une expression caractéristique de l'individu. Enfin, l'orgueil s'investit dans les valeurs idéologiques véhiculées dans telle ou telle société : chacun sait les choses qui sont valorisées dans son environnement particulier (ce peut être la richesse, le talent littéraire, les vertus guerrières, etc.), et fixera son ambition sur elles. L'orgueil est ainsi le principe de la conscience que je prends de moi.

On peut donc conclure qu'au regard du lien entre le moi et l'orgueil cette passion est véritablement constitutive de l'idée du moi, puisqu'il apparaît clairement que le moi inscrit dans la passion ne doit absolument rien au moi mémoriel. Faut-il en conclure pour autant qu'il existe selon Hume deux moi, répondant à deux logiques différentes, produits par deux généalogies hétérogènes ? En un certain sens oui, dans la mesure où le moi mémoriel ne fait pas appel à la passion et réciproquement. On pourrait légitimement forger des hypothèses, comme Hume le fait souvent lui-même : on peut imaginer qu'un individu se soit trouvé dans de telles circonstances qu'il n'ait jamais eu l'occasion d'éprouver de l'orgueil ou de l'humilité. Il est clair qu'il aurait pourtant une identité personnelle, façonnée par sa mémoire. À l'inverse, on peut supposer un amnésique parfait, et il s'avère alors non moins clairement que les circonstances sociales dans lesquelles il se trouve immergé susciteront l'orgueil et donc

1. *Traité*, II, I, 6, 126-131.

produiront l'idée du moi, d'un moi sans durée peut-être, mais non sans distance ni intériorité.

Il apparaît néanmoins en un autre sens que le moi répond à une construction analogue dans les deux ordres, qui met en jeu les mêmes principes de la nature humaine, bien qu'ils soient moins immédiatement visibles.

4. La cohérence de la doctrine du moi

Pour comprendre la cohérence de la doctrine humiennne du moi et situer avec précision le lieu de l'identité et celui des différences, il faut comprendre la nature de ce que l'on appelle communément l'atomisme de Hume.

L'orgueil est une passion, c'est-à-dire une impression, dont le moi est inséparable. Or, pour sa part, la mémoire a précisément pour effet de conférer à une idée la force d'une impression, à tel point que l'idée présentée à l'esprit par la mémoire est presque une impression : dans la mémoire, l'idée « est alors, en quelque sorte, quelque chose d'intermédiaire entre une impression et une idée »¹. Ce qui caractérise la fiction du moi, c'est sa très grande vivacité, qui explique les méprises du sens commun et des métaphysiciens pour qui il est l'expression d'une substance spirituelle. S'il doit y avoir une cohérence doctrinale du sujet selon Hume, il faut la chercher dans ce qui est commun à la mémoire et à la passion : la force quasiment impressionnelle de cette fiction, qui lui confère le statut d'un atome.

L'atome impressionnel (aussi bien l'atome perceptif que l'émotion) se caractérise par deux qualités : la première est le fait qu'il soit insécable. Je ne peux pas diviser le sentiment que j'éprouve dans l'orgueil quand je me considère moi-même, pas plus que je ne peux diviser mon impression de rouge. La seconde est qu'il est vif et fort. À tel point que c'est cette force qui arrête l'enquête : on ne doute pas d'une impression. Quand j'arrive à l'impression, de la mémoire ou des sens, « il n'y a plus aucune place pour le doute et l'enquête »². L'enquête sceptique n'a pas à aller derrière l'impression, en deçà de laquelle on ne peut rien trouver de déterminable. Dire que l'atome est force et vivacité, c'est dire qu'il est por-

1. *Traité*, I, I, 3, 50.

2. *Traité*, I, III, 4, 144.

teur d'émotivité, puisqu'il met l'esprit toujours par lui-même dans une certaine disposition, calme ou violente, troublée ou aisée.

Toutes les opérations de l'esprit dépendent, dans une large mesure, de la disposition où il est quand il les accomplit, et selon que les esprits sont plus ou moins exaltés, et l'attention plus ou moins fixée, l'action aura toujours plus ou moins de vigueur et de vivacité¹.

Toute impression, parce qu'elle est forte et vive, est en même temps de ce fait une affection qui met l'esprit en mouvement. Surtout un lien très serré noue cette force au plaisir : « On constate que toute idée dotée de force et de vivacité est agréable »² à l'imagination. Mais ce n'est pas seulement l'impression qui est ainsi lestée d'affectivité. Il en va de même pour les principes d'union entre les idées, puisque c'est la facilité qui fait la transition. La « transition aisée est l'effet, ou plutôt l'essence, de la relation »³. L'esprit est peu capable de se tenir fermement à une seule perception, l'instabilité lui est essentielle, il a une tendance naturelle à passer à celles qui lui ressemblent ou qui en découlent. L'esprit est donc un mouvement aisé et facile. Sous l'effet de cette aisance il ne peut que glisser d'une idée à l'autre.

Les impressions sont par nature les perceptions les plus vives de l'esprit et cette qualité est partiellement transmise par la relation à toute idée corrélatrice. La relation rend plus fluide le passage de l'impression à l'idée et crée même une tendance à ce passage. L'esprit glisse si facilement d'une perception à l'autre qu'il perçoit à peine le changement, mais conserve dans la seconde une part considérable de la vivacité de la première. Il est mis en mouvement par l'impression vive et cette vivacité est transmise à l'idée corrélatrice sans que le passage n'occasionne une importante diminution, en raison de la fluidité de la transition et de la tendance de l'imagination⁴.

Cette relation entre la force de l'impression et le plaisir est si fondamentale que la théorie de la vérité y est tout entière suspendue. Est vrai ce que l'esprit perçoit avec une force inébranlable⁵. L'atomisme sceptique de Hume semblait devoir lui interdire toute

1. *Traité*, I, III, 8, 163.

2. *Traité*, I, III, 10, 191.

3. *Traité*, I, IV, 3, 306.

4. *Traité*, I, IV, 2, 293.

5. Voir la note de Hume à la p. 161, *Traité*, I, III, 7 sur le jugement. Il y critique la doctrine cartésienne du jugement comme lien entre deux idées. Pour Hume, il ne peut y avoir aucune différence entre concevoir et juger : quand je juge qu'un concept ou que deux ou plusieurs concepts sont vrais ou faux, je suis déterminé uniquement par la force et la vivacité de la conception. C'est le degré de force interne à l'idée qui détermine le degré de mon adhésion. La seule différence réelle est donc celle qui sépare une conception à laquelle nous ne croyons pas de celle à laquelle nous croyons.

théorie du vrai. Et s'il est vrai que « n'importe quoi peut produire n'importe quoi » et que « tous les effets peuvent devenir causes ou effets les uns des autres »¹, il n'y a donc que désordre. Mais cela ne vaut qu'*a priori* : tout ce qui n'implique pas contradiction est possible, tout ce qui est possible est pensable, tout ce qui est pensable est réel. Et pourtant, la croyance opère des sélections dans ce chaos, établit des chaînes ordonnées, sous le seul effet de la force et de la vivacité des impressions ou de ce qui se rapproche de l'intensité de l'impression. Aucun caractère intrinsèque de l'idée vraie ne la distingue de la fausse, à part la force avec laquelle elle frappe l'esprit. La vérité est l'évidence, et l'évidence n'est que la densité de la perception². Ce sont ces qualités de force et de vivacité qui seules font du divers chaotique un monde :

[...] d'après mon système, tous les raisonnements ne sont rien que des effets de la coutume, et la coutume n'a d'autre influence que d'aviver l'imagination et de nous donner une conception forte d'un objet quelconque³.

L'atome n'est donc pas seulement l'élément premier de la représentation : il est surtout un affect, parce que ce qui le définit est sa force et sa vivacité. On croit souvent – à tort – que chez Hume les principes d'association entre les idées agissent sur les idées de l'extérieur, à la manière de catégories. Mais les idées, dans la mesure exacte où elles conservent quelque force de l'impression, orientent et déterminent le mouvement des principes. Abstraitement, la relation de la capitale à la petite ville de province est identique à la relation de la ville de province à la capitale⁴. L'imagination pourtant passe plus aisément de Compiègne à Paris qu'elle ne retourne de Paris à Compiègne parce que la masse de l'idée de Paris attire l'autre. Cela signifie que la perception, impression ou idée, est un vecteur. L'impression est donc une réalité à trois dimensions : la force, le mouvement et le plaisir que celui-ci procure.

Il est désormais possible de comprendre la nature exacte de l'unité de la doctrine humienne du moi. Elle ne tient pas tant au contenu – qui demeure fortement différencié selon que le moi est

1. *Traité*, I, III, 15, 250.

2. Voir *Traité*, I, III, 13, et surtout les p. 227-229.

3. *Traité*, I, III, 13, 223. La relation entre la force et le plaisir est si forte que l'esprit ne peut que s'y laisser piéger : « Tout ce qui, nous étant proposé, cause notre surprise et notre admiration satisfait tellement l'esprit qu'il se laisse aller à ces émotions agréables et refuse de se laisser persuader que son plaisir est entièrement sans fondement » (*Traité*, I, II, 1, 75).

4. Sur ce point, voir *Traité*, II, II, 2.

rapporté à la mémoire ou à l'orgueil – qu'à la cohérence des principes qui en expliquent la genèse et en déterminent les modalités psychologiques.

Dans la mémoire, le moi procède du rassemblement, de la fusion du divers en un tout confus. C'est qu'ici la ressemblance joue le rôle principal, en ce qu'elle renforce les idées, leur confère de la vivacité. C'est cette vivacité que l'imagination transfère à l'esprit, dont on croit de ce fait avoir une intuition. C'est par la ressemblance des perceptions que l'esprit s'unifie en un moi, qu'il se subjective en se sentant durer. Le moi n'est que la résonance de cette durée qui contraste avec la révolution constante et très rapide des perceptions dans leur individualité réelle. Le principe de causalité lui-même repose entièrement sur cette aptitude qu'a l'impression présente de conférer sa force et sa vivacité aux idées antécédentes qui, sans cela, resteraient contiguës, gratuites, détachées les unes des autres. La subjectivation par la mémoire est ainsi l'effet du processus par lequel l'esprit se fantasmait comme la totalité de ses contenus. Mais c'est bien la différence des rythmes qui creuse l'intériorité : c'est donc la force plus ou moins grande de ses impressions qui le crée.

Il semble que pour le moi passionnel les choses soient inverses, car, ici, c'est plutôt la différence qui travaille le sujet. Le moi passionnel vit et se nourrit de l'extériorité : il se saisit comme ce qui exclut, ce qui est mieux ou moins bien que les autres. Si, dans la mémoire, le moi se fait centre de tout, dans l'orgueil il ne se tient que par la marge. Plus je suis différent, plus je suis isolé, plus je suis moi, un individu contre les autres.

Mais cette opposition, sans être fautive, reste superficielle et cache une parenté plus profonde entre les deux champs de la subjectivité. En ce qui concerne la mémoire, la vivacité du sentiment de la durée conduit l'esprit à se substantifier, et la conscience de ses variations l'amène à réduire ses perceptions au rang d'accidents. Or, ce qui fait le fond de la fiction substantialiste, c'est la séparation du profond et du superficiel, du permanent et de l'éphémère¹. La fiction substantialiste produit ainsi un véritable effet de transcendance, l'essence devenant irréductible à ses manifestations. La mémoire est donc l'instance grâce à laquelle le moi se détache de ce avec quoi d'abord il se confond. L'esprit se détache de la variété des perceptions, il se saisit par un *tempo* plus lent, dans lequel il s'appréhende comme ce qui précisément n'est pas la perception : je ne suis pas cette odeur de rose, puisque je me souviens l'avoir une fois sentie, puis ne plus

1. Voir *Traité*, I, IV, 3.

l'avoir perçue, et de nouveau la retrouver. L'intériorisation ainsi définie est intégralement dessinée par l'extériorité (fictive) de moi à mes représentations, et le rassemblement confus de toutes les perceptions en une seule totalité spirituelle suppose la différenciation de l'esprit et de son contenu. L'esprit ne peut s'hypostasier qu'en s'excluant lui-même du monde riche et chatoyant de ses représentations. Or, c'est ce « mécanisme » précis qui est aussi à l'œuvre dans la constitution passionnelle du moi.

La parenté des deux identités personnelles est cependant plus étroite encore, car si dans la mémoire le moi se construit en se projetant au-delà de ses perceptions – comme, dans l'orgueil, il se produit en se différenciant des autres –, ce mouvement n'est lui-même possible que parce que l'esprit rassemble son contenu en une unité, en une seule chaîne, à l'égard de laquelle il n'a d'abord aucune distance, puisque précisément il s'institue sur et contre elle. C'est exactement le même mouvement qui s'effectue dans le moi passionnel : l'orgueil en effet ne peut être senti qu'après un moment premier de sympathie, puisque je ne peux saisir les différences valorisantes que parce que je sais comment les autres les ressentent. Pour éprouver de l'orgueil, il faut se comparer aux autres, mais pour comparer il faut pouvoir saisir les ressemblances. En détruisant la ressemblance, une trop grande distance détruit jusqu'à la possibilité même de l'orgueil et de l'humilité. Ainsi, l'homme de troupe n'est-il pas envieux du général mais du caporal, parce que le général est trop loin de lui pour que la comparaison des deux statuts soit possible et significative¹. Il est nécessaire de participer affectivement à la vie de l'autre pour pouvoir, dans un moment réflexif, l'envier, ou jouir au contraire de sa supériorité sur lui. Toute comparaison est évidemment relative : le même hobereau exalté devant un vilain sera humilié devant son seigneur, alors que ses qualités et avantages restent inchangés. C'est que

tout dans ce monde se juge par comparaison. Ce qui est une immense fortune pour un simple gentilhomme est une aumône aux yeux d'un prince. [...] Quand un homme a été habitué à un train de vie plus brillant, ou quand il se croit habilité, par sa naissance et sa qualité, à vivre sur ce pied, toute condition de vie inférieure provoque son désagrément et même sa honte².

Dans la société, l'individuation se fait comme désir de différence, et comme désir de différence hiérarchisée, mais ce désir n'est possible qu'en tant qu'il se détache d'un fond de communauté pre-

1. *Traité*, II, II, 8, 227.

2. *Traité*, II, I, 11, 163.

mière, c'est-à-dire d'un fond d'indétermination première. Si bien que le moi est totalement impliqué dans, radicalement constitué par, le réseau des relations qu'il tisse par sympathie avec le milieu social. Or la sympathie n'est qu'un effet de la ressemblance : sympathiser, c'est éprouver ce qu'un autre éprouve, jouir de ses joies et souffrir de ses malheurs. Plus l'autre m'est proche ou ressemblant, plus fortement je suis frappé par ce qu'il éprouve, plus je suis déterminé à sympathiser. Mais comme il se trouve que c'est de moi que je suis le plus proche, il s'ensuit que c'est d'abord avec moi que je sympathise. C'est pourquoi, après un mouvement de sympathie, mais seulement après lui, mon affect se renverse en son contraire : je suis sur le rivage, spectateur heureux d'avoir échappé au naufrage ; je suis triste de n'avoir pas eu la chance que telle bonne fortune ne me soit pas arrivée. Tout cela, en quelque sorte, déjà au passé, inévitablement. L'individu émerge du fond d'une relative indistinction, construite par la sympathie, de laquelle il se dégage par la comparaison. On ne peut que constater l'identité de ce processus de subjectivation avec celui de la mémoire, et c'est en ce sens qu'il n'y a qu'une seule généalogie du moi chez Hume.

D'un point de vue psychologique enfin, « la sympathie est la conversion d'une idée en impression »¹ ; c'est pourquoi elle a le même effet que la mémoire, qui confère à l'idée la force de l'impression. Il n'est donc pas étonnant que la fiction spécifique du moi se construise aussi bien dans le jeu réglé de la sympathie et de l'orgueil que dans le jeu réglé de la fixité et de la variation temporelle. Dans la mémoire comme dans l'orgueil, le moi se constitue par un rapport réglé entre l'exclusion et l'intégration, celle-là supposant toujours la préexistence de celle-ci.

On comprend que l'individuation n'aboutisse jamais à l'individualité, ou encore qu'il n'y ait pas de sujet mais seulement un mouvement de subjectivation, toujours ouvert, toujours en voie de construction, dépendant des contingences de la sédimentation d'une histoire singulière comme du hasard des rencontres : l'indétermination est le destin du sujet humien. Le moi n'a aucune teneur, aucune forme et aucun contenu qui lui soient propres, c'est l'extérieur qui lui donne sa figure et en dessine les contours. Cela signifie que la société ne peut pas être fondée sur l'individu : elle ne saurait être pensée à partir de lui. Mais cela n'implique pas cependant que l'individu soit déduit de la société, comme si cette dernière existait en soi. L'individu est fabriqué par l'altérité, qu'elle soit

1. *Traité*, III, III, 2, 219.

sociale ou objectale, mais, de même que l'extérieur n'est pas le monde, car celui-ci n'est en vérité que l'œuvre des principes d'association, ou le réseau des perceptions ordonnées selon leur degré de force, de même la société n'est pas la totalité organisée des hommes, mais un équilibre résultant de la combinaison de la sympathie et de l'orgueil, équilibre qui structure des séries sociales (la famille, la classe, le peuple, l'espèce humaine, et, au plus large, l'ensemble de tous les êtres sentants, puisqu'il suffit qu'un être éprouve plaisir et douleur pour que je puisse partager ses sentiments¹), ordonnées selon le degré de force avec lequel elles nous frappent.

Conclusion

Si l'on est en droit de considérer que Hume présente dans le Livre I et dans le Livre II du *Traité de la nature humaine* deux doctrines du moi, il faut pourtant affirmer qu'il n'y a pas deux systèmes, mais une seule pensée qui met l'accent d'abord sur le problème de la représentation, puis sur celui de l'action. Encore, la représentation se donne elle-même à comprendre dans le registre de la force. La représentation est en effet interne aux perceptions : l'idée représente l'impression, en ce qu'elle lui ressemble, avec moins de force et de vivacité, seule et unique différence entre les deux. Les représen-

1. Voir la grande page du *Traité* sur la généralité de la sympathie chez les vivants : « Chez toutes les créatures qui ne vivent pas comme des prédateurs aux dépens des autres, et que n'agitent pas des passions violentes, se manifeste un remarquable désir de compagnie qui les associe sans qu'elles ne puissent jamais projeter de récolter le moindre avantage de leur union. Ce trait est encore plus saillant chez l'homme qui, de toutes les créatures de l'univers, désire le plus ardemment la société [...] » (*Traité*, II, II, 5, 211). Si l'on appelle utilitarisme la doctrine selon laquelle les hommes s'associent en vue des avantages et profits que l'individu est supposé retirer de l'union, Hume est le contraire d'un utilitariste : « Que tous les pouvoirs et les éléments de la nature conspirent à ne servir qu'un homme et à lui obéir exclusivement ; que le soleil se lève et se couche à son commandement ; que l'océan et les fleuves roulent leurs flots à sa guise ; que la terre fournisse spontanément tout ce qui peut lui être utile et agréable : il n'en restera pas moins misérable tant que vous ne lui donnerez pas l'occasion de partager son bonheur, ne serait-ce qu'avec une personne dont l'estime et l'amitié lui fassent plaisir » (*ibid.*). À travers cette paraphrase de Cicéron (*De Officiis* I-43), Hume rejette comme invalides, parce que contraires à l'expérience, les doctrines qui font émerger l'ordre social et politique de l'économie de rareté jointe au besoin de sécurité ou au désir de puissance, puisqu'une situation d'abondance parfaite et de toute-puissance absolue reste fondamentalement insatisfaisante.

tations de la chose, du monde puis du moi sont pensées par Hume comme des résultats des rapports de force entre les impressions atomiques. La production du moi, dans la mémoire comme dans l'orgueil, répond donc à la même mécanique, à la même composition de la force, du mouvement et du plaisir.

Hume ne pense pas la relation à partir des termes déjà constitués (moi, non-moi ; individu, société), mais il ne pense pas non plus les termes à partir de la relation, ce qui serait une abstraction inversée. Il n'y a pas d'un côté les impressions et de l'autre des principes qui viendraient les ordonner de dehors, mais des impressions et des principes dont la nature est la composition des forces.

Dans l'Introduction du *Traité*, Hume explique la nécessité de transformer la philosophie en anthropologie par le fait que toutes les sciences dépendent de la nature humaine¹. Il s'ensuit que « la science de l'homme est le seul fondement solide des autres sciences »², ce qui implique que l'homme soit objectivé : « Nous-mêmes ne sommes pas seulement les êtres qui raisonnent, mais aussi l'un des objets sur lesquels nous raisonnons. »³ C'est poser le problème premier de toutes les sciences humaines : comment objectiver l'homme sans pour autant réduire ce qui fait sa spécificité : l'intériorité subjective⁴ ? La doctrine humiennne de l'identité personnelle déconstruit le moi dans ses prétentions à la dignité de réalité substantielle. Cessant d'en faire une origine métaphysique, elle le conçoit comme un effet « mécanique » des principes de l'esprit, le constituant par là comme un objet de science, « objet » qui pourtant n'est jamais chosifié, parce qu'il n'est jamais intégralement déterminé ni même déterminable.

Frédéric BRAHAMI,

Université Marc-Bloch de Strasbourg.

1. *Traité*, Introduction, p. 33. Il arrive à Hume d'être plus radical ; ainsi : « La nature humaine est la seule science de l'homme [*Human Nature is the only science of man*] » (*Traité*, I, IV, 7, 366).

2. *Traité*, Introduction, p. 34.

3. *Ibid.*, p. 32.

4. Comme le remarque V. Descombes dans *La denrée mentale* : « Le plus grand négateur de l'esprit (séparé) ou du mental (hypostasié) ne conteste nullement qu'il y ait une différence entre un caillou et un candidat au baccalauréat » (Paris, Minit, 1995, p. 9). Il n'est d'ailleurs pas sûr que Hume appartienne à la tradition des philosophies qui placent les « phénomènes de l'esprit » à l'intérieur de l'esprit.