

Désir et raison chez David Hume. Sur l'ambivalence du projet d'élaboration d'une morale rationnelle

Benoît Guimont*

Qu'un conflit entre la raison et les désirs existe en chaque être humain, c'est là un phénomène qui nous semble évident. Chacun de nous peut, en effet, s'il y prête attention, éprouver cette lutte à tout instant, et ce, même dans les situations les plus banales de la vie quotidienne. À peine le lecteur a-t-il commencé à lire ce texte qu'il est pris d'une petite faim. Jugeant cette faim quelque peu capricieuse et préférant se vouer à une activité plus raisonnable, il résiste. Cette résistance appellera parfois un renforcement du désir contesté, alors que d'autre fois elle l'éteindra. Ainsi, de petites luttes semblent naître et se résoudre sur le fond continu de nos activités quotidiennes. Chaque fois qu'un désir se fait sentir, il nous est possible de l'examiner afin de vérifier s'il peut être dit *raisonnable*, auquel cas il sera généralement admis comme étant moral, contrairement aux désirs *déraisonnables* qui se voient habituellement qualifiés d'immoraux. Il s'en suit que dès qu'un désir est dit déraisonnable, une *lutte morale* s'engage. Plus le désir combattu sera fort en nous, plus nous peinerons à nous convaincre de ne pas y céder. L'expérience nous montre même qu'il est fréquent de voir les plus sûres raisons capituler devant la force passionnelle du désir.

Or, l'extrait du *Traité de la nature humaine* de David Hume présenté ici s'annonce d'emblée comme une contestation de l'existence même

* L'auteur est étudiant au Doctorat en philosophie (Université Laval).

de cette lutte¹. Comme le souligne l'auteur, cette contestation s'attaque autant à une idée du sens commun qu'à une idée partagée par les philosophes. Cette double cible est d'ailleurs fréquente en philosophie. D'une part, il semble que la critique de l'opinion commune soit l'une des tâches les plus vitales pour les philosophes. D'autre part, l'exigence critique est telle chez ces derniers qu'ils examinent avec autant, et peut-être même plus d'attention qu'ils ne le font pour l'opinion, les systèmes de leurs confrères. Par contre, la critique que Hume formule ici recèle un caractère plus radical qu'il ne le semble à première vue et elle paraît aller au-delà de la simple attaque adressée à quelques systèmes philosophiques particuliers. Déjà sommes-nous avertis par notre philosophe que cette idée d'un conflit entre la raison et le désir fonde la plus grande partie de la philosophie morale ancienne et moderne. Poursuivant la réflexion à partir de cette remarque, nous pouvons même constater que la philosophie, pour autant qu'elle ne se réduise pas à une simple recherche théorique, dépend peut-être de la réalité de ce conflit. En effet, ne nous représentons-nous pas le philosophe comme étant celui qui prétend à une forme de sagesse pratique par la recherche rationnelle de la vérité ? Autrement dit, nous voyons le philosophe aspirer à la maîtrise rationnelle de sa vie, maîtrise qui, suppose-t-on, implique un réglage des désirs, si ce n'est une soumission de ces derniers, par la raison. Or, nier l'existence du conflit entre les désirs et la raison ébranle fortement cette conception de la philosophie. Ainsi, la thèse humienne, si prise au sérieux, compromettrait les fondements

¹ Hume parle en fait du combat entre la passion et la raison. Dans le système humien, le terme « passion » a une extension plus large que le terme « désir ». Il n'en demeure pas moins que le désir et l'aversion, laquelle n'est autre que le pendant négatif du premier, sont, chez Hume, des principes originaires de la nature humaine. Les différentes passions n'en sont que des modalités, comme la crainte et l'espoir, ou s'y adjoignent, comme c'est le cas de l'orgueil, de l'humilité ou encore de l'amour et de la haine. Puisqu'une analyse détaillée de ces questions nous ferait sortir du commentaire de l'extrait proposé, nous nous limiterons donc à cette remarque par laquelle nous justifions l'équivalence, dans notre commentaire, entre les termes « passion » et « désir ». Nous pouvons néanmoins renvoyer le lecteur à la section IX de la troisième partie du second livre du *Traité de la nature humaine* pour un développement plus complet sur les passions directes du désir et de l'aversion chez Hume.

de l'entreprise morale poursuivie par la philosophie et peut-être même ceux de l'entreprise morale telle que se la représente le sens commun. Ce caractère scandaleux du texte présenté ici se laisse d'ailleurs entrevoir dans quelques formules qui, prises hors contexte, pourraient bien faire passer Hume pour un dangereux immoraliste. Celui qui aura parcouru le texte une première fois aura certainement été frappé par ces quelques passages particulièrement choquants tant aux yeux de l'opinion commune que de la pensée philosophique commune : « [l]a raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir² », ou encore « [il] n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt³ ». Telles seraient les conséquences immorales de la thèse défendue par Hume.

Si donc, comme le prétend notre philosophe, ce conflit opposant raison et désir n'existe pas, c'est soit que nos désirs et notre raison ne sont pas en conflit, mais plutôt en accord – ce qui paraît contredire l'expérience la plus évidente – soit que l'un de ces deux principes a une telle emprise sur l'autre que la lutte est inexistante. Encore une fois, cette seconde hypothèse semble contredire l'expérience, laquelle nous présente à la fois des cas où la raison nous permet de nous détourner des désirs qui nous pressent en une direction déraisonnable et, inversement, des cas où les arguments de la raison ne suffisent pas à anéantir certains désirs. Il reste toutefois une troisième option. On peut en effet supposer que le lien entre nos désirs et notre raison soit inexistant ou du moins d'une nature telle qu'il exclut autant l'accord que le conflit entre ces deux instances. De même certaines personnes prétendent qu'il n'y a pas de conflit entre la foi et la raison puisque ce qui serait du domaine de la foi dépasserait les pouvoirs de la raison et ce qui relèverait de la raison n'affecterait pas les fondements de la foi, de même pourrait-on défendre l'idée selon laquelle les désirs opéreraient indépendamment de l'exercice de la raison alors que cette dernière poursuivrait ses travaux sans que ceux-ci influent sur nos désirs. Mais même dans ce dernier cas, il faudrait faire violence à notre impression première qui reste, malgré tout, celle d'un conflit

² Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ».

³ *Ibid.*

vécu et éprouvé entre la raison et les désirs. Cette objection constante de l'expérience est d'autant plus problématique lorsqu'elle s'adresse à un philosophe qui, comme Hume, ne veut prendre pour autorité que l'expérience, comme en témoigne ce passage de l'introduction du *Traité de la nature humaine* : « [d]e même que la science de l'homme est la seule fondation solide pour les autres sciences, de même la seule fondation solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit reposer sur l'expérience et l'observation⁴ ».

Pour surmonter ces écueils, il est nécessaire d'examiner minutieusement le travail d'argumentation philosophique déployé par Hume dans l'extrait qui nous intéresse. L'une des difficultés de lecture réside dans le fait que l'extrait est tiré du *Traité de la nature humaine*, ouvrage où l'articulation systématique des idées constitue l'un des principaux dispositifs soutenant la force de l'argumentation de l'auteur. Or, il est impossible que cette systématité propre à la pensée humienne se fasse sentir dans un extrait de quelques pages alors que le *Traité* tient en trois volumes. Le lecteur qui désire saisir la finesse d'articulation des idées défendues par Hume, les éprouver à leur pleine force, devra donc se lancer dans une lecture complète de l'ouvrage. Afin de pallier l'absence d'une telle lecture intégrale, nous opterons pour une lecture de l'extrait qui, par moment, devra s'éloigner légèrement du vocabulaire technique utilisé par Hume ainsi que de l'ordre que ce dernier a donné à son développement. Ainsi, il nous sera possible de rendre compte de son argumentation sans pour autant nous lancer dans une restitution de son système. Par ce moyen, nous voulons, autant que possible, doter l'argumentation de Hume d'une certaine autonomie tout en visant à ce que ce commentaire puisse, parallèlement, permettre au lecteur de retourner à l'extrait pour mieux le comprendre et ainsi approfondir sa réflexion sur la problématique du désir et de ses rapports avec la raison.

*

L'essentiel de la démarche humienne s'appuie sur une clarification de ce que nous entendons par *raison* et par *désir*. Nous pouvons soutenir que la raison est la faculté par laquelle nous manipulons des

⁴ Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome I « De l'Entendement ».

idées selon certaines règles. Les désirs, pour leur part, bien qu'ils puissent être liés à certaines idées, comme lorsque l'idée d'un objet agréable nous vient à l'esprit, ne semblent pas être eux-mêmes des idées. À cette distinction correspond la division, invoquée par Hume au deuxième paragraphe de l'extrait, entre un *monde des idées* et un *monde des réalités*. Bien que nos idées soient, en un certain sens, réelles, elles se distinguent des réalités auxquelles elles se réfèrent. J'ai, par exemple, une idée de mon lit, laquelle correspond à une série de perceptions qui forment la réalité de mon lit. Ceci dit, le désir, contrairement à l'idée, n'est pas *représentatif*. Autrement dit, son existence ne dépend pas de sa capacité à représenter une réalité. Il se situe plutôt du côté des réalités. Hume explique cette différence en ces mots :

[u]ne passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut⁵.

La distinction peut ne pas paraître évidente puisque le désir est le plus souvent attaché à un objet particulier, ce qui peut induire une confusion et nous faire croire que ce dernier est essentiellement représentatif comme l'est l'idée. Or, Hume prend soin d'insister sur le fait que les désirs ou passions sont des existences originelles, c'est-à-dire des impressions qui ne sont pas elles-mêmes des copies d'autres impressions. Les exemples qu'il utilise afin de renforcer cette thèse sont d'ailleurs intéressants. Lorsque j'ai soif, je ressens une sensation bien particulière qui ne se réfère à aucun objet particulier, bien qu'elle puisse m'amener à chercher certains objets comme un verre d'eau. Il est vrai qu'inversement certains objets peuvent susciter la soif, par exemple la vue d'un verre d'eau glacée lors d'une grande chaleur. Mais la soif elle-même, comme sensation, n'implique pas de rapport à

⁵ Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ».

un objet particulier comme c'est le cas pour l'idée. C'est d'ailleurs pour cette raison que Hume peut mettre sur le même plan des expériences aussi différentes que la soif, la sensation d'être malade et la sensation de mesurer cinq pieds de haut. Y a-t-il, en effet, une représentation qui puisse rendre pleinement compte de la sensation d'être malade, une représentation à laquelle on puisse la réduire ?

Prenant en compte cette distinction, nous pouvons retourner à l'argumentaire de Hume. L'essentiel du problème est de savoir si seuls les désirs influencent la volonté ou si, comme le supposent le sens commun et une bonne part des philosophes, la raison peut, elle aussi, diriger la volonté et, conséquemment, nos actions⁶. Autrement dit, il s'agit, pour de clarifier la nature du lien unissant le monde des idées et celui des réalités. Pour répondre à cette question, il faut nous intéresser à la nature du monde des idées, à la nature de nos raisonnements. Nous raisonnons de deux manières nous dit Hume : soit par *démonstration*, soit par *probabilité*. Le raisonnement par démonstration est celui que nous utilisons lorsque nous voulons, par exemple, résoudre un problème de géométrie. Il s'intéresse aux relations abstraites entre nos idées. En examinant l'idée de triangle, par exemple, je découvre un rapport d'égalité entre la somme de ses trois angles et celle de deux angles droits. L'arithmétique se fonde sur le même type raisonnement. Or, nous appuyant sur la distinction

⁶ Une fois de plus, nous ne pouvons entrer dans les détails de l'analyse humienne de la volonté, analyse qui précède la section du *Traité* commentée ici. Il suffira de citer la définition que donne Hume de la volonté afin de clarifier, ne serait-ce que sommairement, ce dernier point. Dans le second livre du *Traité*, il est dit que la volonté n'est « [...] rien d'autre que *l'impression interne que nous ressentons et dont nous sommes conscients quand nous donnons sciemment naissance à un nouveau mouvement de notre corps ou à une nouvelle perception de notre esprit* » *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ». Par cette définition, qui insiste sur le fait que la volonté est avant tout une impression, Hume se distingue des philosophies qui font de la volonté une faculté indépendante des désirs et qui serait, par exemple, l'organe d'exécution de la raison. En fait, ce que nous appelons volonté, n'est qu'un certain point de vue adopté sur les désirs. Autrement dit, volonté et désirs ne se distinguent pas réellement et ce que nous appelons la volonté, alors que nous la supposons libre, naît, entre autres, d'illusions. Cette critique de la conception commune de la volonté fait l'objet des sections I et II de la troisième partie du second livre du *Traité*.

entre le monde des idées et celui des réalités, nous pouvons voir que ces raisonnements s'en tiennent toujours au monde des idées et ne peuvent ainsi exercer un ascendant sur le monde des réalités auquel appartiennent les désirs. En effet, Hume nous montre que lorsque ce type de raisonnement intervient dans une action, il reste néanmoins soumis au désir qui a préalablement déterminé la fin voulue. Voulant, par exemple, rentabiliser au maximum certains de mes investissements, je dois faire une série de calculs qui, suivant leurs résultats, m'inviteront à prendre telle décision plutôt que telle autre. Mes calculs sont soumis à une chaîne causale dans laquelle l'effet recherché est déterminé par un désir. Dans notre exemple, le désir d'acquiescer plus d'argent détermine une fin qui est l'effet ultime auquel je veux arriver. Mes calculs me permettent de déterminer quels moyens seront les meilleurs en vue de cette fin. Mon raisonnement démonstratif s'insère donc dans un raisonnement plus vaste qui cherche à s'assurer que mes moyens sont des causes efficaces à la production de l'effet visé, lequel est, rappelons-le, la fin déterminée par un désir particulier. Ce raisonnement plus vaste est le raisonnement par *probabilité*.

Ce que Hume appelle ici raisonnement par probabilité, nous l'appellerons *raisonnement causal*. Ce type de raisonnement ne peut jamais apporter la même certitude qu'un raisonnement démonstratif. Il ne peut atteindre, tout au plus, qu'un haut degré de probabilité. Il intervient, par exemple, lorsque nous tentons de rattacher plusieurs événements à une même cause ou lorsque nous voulons prévoir les suites d'une cause connue. À première vue, ce raisonnement semble très intimement lié au monde des réalités. Lorsqu'un objet agréable est envisagé, le raisonnement causal se met directement en branle et il nous fait rechercher les objets pouvant causer l'objet agréable. En ce sens, il semble bien que la raison, pour autant qu'elle s'intéresse aux causes et aux effets, ait une influence sur le monde des réalités. Lorsque je découvre, par raisonnement, qu'un effet agréable est produit par une cause particulière, j'ai effectivement le sentiment que c'est la raison qui a dirigé mon action vers cette cause.

Cela étant dit, un problème demeure. Le raisonnement causal semble être dans le même rapport de soumission face au désir que l'était le raisonnement démonstratif face au raisonnement causal. Sans

un désir présupposé, le raisonnement causal ne saurait avoir d'influence sur l'action. Encore est-il aussi incapable de fournir par lui-même l'impulsion première vers l'action, laquelle n'est donnée que par un désir. Que j'aie une parfaite connaissance des liens causaux qui unissent certains objets, cette connaissance seule ne peut produire d'action. C'est donc à tort que nous disons que certains désirs sont raisonnables comme si ceux-ci étaient soumis à la raison, car c'est bien le contraire que nous constatons. Lorsque nous disons parfois qu'un désir n'est pas raisonnable, c'est que nous confondons le désir et le raisonnement qui y est soumis. Si je raisonne mal sur les causes qui mènent à l'objet désiré, ce n'est pas tant le désir lui-même qui est contraire à la raison, mais simplement le raisonnement faux qui sert un désir qui n'est ni vrai ni faux, ni raisonnable ni déraisonnable. On pourrait objecter que si, suite à un raisonnement, je réalise que ce que je croyais cause de plaisir se révèle être cause de douleur, mon désir cède effectivement à la raison et disparaît. Or, dans ce dernier cas, il n'y a nulle lutte entre raison et désir, car, en dernière instance, ce n'est que parce qu'un désir orienté vers le plaisir a vu, par les services de la raison, que ce plaisir supposé était douleur qu'il s'éteint pour, probablement, donner naissance à un autre désir qui s'orientera cette fois vers un nouvel objet de plaisir.

Si donc Hume a su montrer qu'il n'existe pas de conflit entre la raison et les désirs, il doit néanmoins expliquer d'où vient l'impression bien réelle que nous avons d'un tel conflit. Pour ce faire, il distingue deux types de passions ou désirs. Lorsque nous pensons habituellement aux désirs, nous avons tendance, peut-être pour mieux les saisir, à nous représenter ceux qui sont les plus *violents*. Bien qu'un *calme* désir de vivre soutienne une part importante de mes actions, ce dernier passe pour inaperçu tant il est doux et constant. Notre attention ne retient habituellement que les désirs violents qui brisent la constance de ces désirs plus calmes. La forte aversion pour un travail ingrat ou le désir ardent de me venger après une défaite dans un sport ou un jeu quelconque tomberont ainsi plus facilement sous le champ de mon attention. Par contre, contrairement à ce que pourrait suggérer cette distinction entre désirs violents et désirs calmes, les premiers ne l'emportent pas toujours sur les seconds. La puissance d'un désir ne se mesure pas nécessairement à sa violence. Un désir calme peut avoir plus d'influence sur nous qu'un désir

violent. Certains désirs qui, au départ, étaient ressentis violemment deviennent, avec l'habitude, plus calmes. Ils n'en perdent pas pour autant leur puissance de détermination des actions. À défaut qu'une lutte entre raison et désir soit reconnue par Hume, ce dernier reconnaît néanmoins une lutte entre les passions calmes et violentes. Or, l'impression que nous avons d'une lutte entre raison et désir vient du fait que nous confondons les passions calmes avec la raison. En effet, lorsque la raison s'exerce, elle ne produit pas de sensations fortes comme le font les désirs violents, mais elle produit plutôt une sorte d'impression d'écoulement calme et régulier. Puisque nous avons tendance à confondre les sensations qui se ressemblent, nous en venons à appeler du nom de raison ce qui en fait n'est autre qu'un ensemble de passions calmes. Ainsi, pour Hume, si nous voulons parler d'une manière rigoureusement philosophique, il n'y a pas de conflit entre la raison et les désirs. Par contre, nous devons tenir compte du fait que nous avons tendance à confondre la raison avec les désirs calmes. Dans cette nouvelle acception, il y aurait bel et bien un conflit entre la raison et les désirs, bien que nous sachions maintenant que ce n'est qu'une manière de parler d'un conflit entre deux types de désirs, les calmes et les violents.

Nous avons jusqu'ici présenté une problématique générale en nous appuyant sur un extrait du *Traité de la nature humaine* de Hume. Cette problématique de la lutte entre la raison et le désir, nous l'avons explorée en suivant la thèse défendue par Hume. Nous avons vu que ce dernier, par le recours à un appareillage critique caractérisé par une argumentation rigoureuse fondée sur des définitions conceptuelles claires et sur une fine observation de notre vécu, arrive à défendre une position qui, à première vue, paraissait tout à fait paradoxale. Par contre, si Hume a su vaincre les objections théoriques que nous avons à l'égard de sa position, cette victoire ne saurait avoir d'influence trop grande si elle ne s'accompagne d'une solution pratique au problème moral qui teinte ses thèses des couleurs du scandale.

*

Le second texte commenté n'est pas un extrait, mais bien l'intégral d'un essai publié en 1741, soit un an après la publication du troisième et dernier livre du *Traité de la nature humaine*. Nous n'aurons donc pas ici, contrairement à l'analyse qui a précédé, à pallier au caractère partiel du texte commenté. Le lecteur pourra apprécier le fait que l'*Essai sur la délicatesse de goût et la délicatesse de passion* semble se suffire, qu'il s'articule en un tout organique et est écrit dans un style élégant qui diffère quelque peu de celui utilisé dans l'extrait du *Traité*, lequel manifeste certes une plus grande virtuosité argumentative de la part de Hume, mais, pour cette même raison, peut paraître aride aux yeux de certains. Si nous avons jugé opportun de présenter cet essai à la suite de l'extrait du *Traité*, c'est qu'il représente, à nos yeux, une poursuite féconde de la réflexion morale sur laquelle nous ont laissés les thèses défendues par Hume. C'est donc en guise d'ouverture à une réflexion sur ce sujet plutôt qu'en vue d'un commentaire systématique que nous le présentons. Autrement dit, c'est avant tout une invitation à faire une lecture minutieuse, méditée et répétée de ce court et riche essai que nous lançons ici.

Rappelons brièvement que la conception humienne de la raison et de ses rapports avec les désirs semble ébranler fortement les fondements du projet moral poursuivi tant par une part importante des hommes que par la philosophie, du moins dans l'une de ses principales acceptions. Ainsi, adhérant aux thèses humiennes, certains pourraient être tentés de se tourner vers une forme de relativisme moral, relativisme des désirs ou encore des préférences. Si nos raisonnements sont toujours soumis à un ordre des désirs qui les précède, à quoi bon prétendre à un projet moral dirigé par la raison ? Il semble en effet que, dans cette perspective, tout raisonnement ne soit que le masque ou le valet d'un désir. Si nulle raison ne peut démontrer la supériorité morale d'un désir sur un autre, il n'y a pas lieu de critiquer rationnellement les préférences d'autrui. Si nous les critiquons, ce ne peut être du point de vue d'une raison abstraite, puisque celle-ci est soumise à l'ordre des désirs, mais bien du point de vue d'un autre désir qui, lui-même, n'est pas plus justifié par la raison. Ce relativisme n'est-il pas d'ailleurs partagé par plusieurs d'entre nous ? N'éprouvons-nous pas souvent cette incapacité à justifier rationnellement nos désirs et préférences ?

Envisagés de la sorte, nos désirs semblent nous dominer, échappant au contrôle supposé de la raison. C'est d'ailleurs à juste titre que nous pouvons les appeler des *passions*, puisqu'ils nous remplissent d'une impression d'impuissance qui nous laisse dans une attitude passive à leur égard. Cette passivité est évidente lorsqu'il s'agit de violentes passions telles que la peur qui nous prend ou l'amour qui nous emporte. C'est également cette même passivité qui s'exprime dans le discours de la préférence. Ayant vainement épuisé les raisons qui visaient à justifier l'une de nos attitudes, nous nous voyons souvent réduits à lâcher prise et à nous contenter simplement d'affirmer que nos propos n'étaient que l'expression d'une préférence. Mais n'avons-nous pas aussi un autre terme qui semble se référer à la même réalité ? Ne parlons-nous pas aussi de nos désirs comme de nos *goûts* ? Bien que *désir*, *préférence* et *goût* semblent se correspondre, l'usage que nous faisons de ces termes nous montre qu'il est possible de les distinguer. Par exemple, il semble que le goût se prête au raffinement, ce qui ne semble pas être le cas des préférences. Ainsi, dire que quelqu'un a des préférences raffinées sonne quelque peu faux, alors que nous pouvons dire sans choquer aucune oreille qu'une personne possède un goût raffiné. Cette différence suggère peut-être que le goût, en tant que nous pouvons le raffiner, implique une dimension dynamique, active, qui ne se retrouve pas dans nos préférences. La préférence apparaît comme plate, sans dimension, fermée à l'approfondissement, alors que le goût s'approfondit, se raffine, se perfectionne. Pourrions-nous ainsi défendre l'idée que *goût* et *préférence* seraient des modalités du désir, l'un dynamique et actif, l'autre statique et passive ? Cette hypothèse est certes encore générale, mais mérite examen. Elle permettrait peut-être de résoudre notre problème moral en introduisant une certaine prise sur ce que nous croyions échapper à notre contrôle. Encore faudrait-il nous confronter à de nouveaux problèmes. Par exemple, admettant que le goût, entendu en un certain sens, ouvre la possibilité d'un renversement de la perspective de la soumission totale de l'homme à ses désirs, il faudrait néanmoins savoir si le raffinement du goût ne suppose pas lui-même un désir de se raffiner. Quel serait le statut de ce désir ? Comment l'obtenir et l'entretenir ? Nous pourrions également nous demander s'il existe un lien entre les

jugements de goût, leur raffinement, et les jugements de la raison en tant qu'elle est une passion calme ? Voilà des questions qui s'ouvrent à une réflexion morale nouvelle prenant appui sur certaines considérations qui nous sont inspirées par l'œuvre de Hume et qui se poursuivront certainement par l'exploration attentive de cette œuvre et, entre autres, de l'*Essai sur la délicatesse de goût et la délicatesse de passion*.

Bibliographie

- Hume, D. (2005), *Traité de la Nature Humaine*. Tome I « De l'Entendement », Trad. P. Folliot, *Philotra*, <http://philotra.pagesperso-orange.fr/tnh.htm>, consulté le 03/03/2015.
- Hume, D. (2006), *Traité de la Nature Humaine*. Tome II « Des Passions ». Trad. P. Folliot, *Philotra*, <http://philotra.pagesperso-orange.fr/tnh.htm>, consulté le 03/03/2015.
- Hume, D. (2009), « Essai sur la délicatesse de goût et sur la délicatesse de passion », Trad. P. Folliot, *Philotra*, http://philotra.pagesperso-orange.fr/essai_delicatesse.htm, consulté le 03/03/2015.

Traité de la nature humaine

David Hume

Livre II « Des passions », partie III « De la volonté et des passions directes »

Section III : Des motifs qui influencent la volonté¹

Rien n'est plus habituel en philosophie, et même dans la vie courante, que de parler du combat de la passion et de la raison, de donner la préférence à la raison et d'affirmer que les hommes ne sont vertueux que dans la mesure où ils se conforment à ses ordres. Toute créature raisonnable, dit-on, est obligée de régler ses actions par la raison et, si un autre motif ou principe lui dispute la direction de sa conduite, elle doit s'y opposer jusqu'à ce qu'il soit totalement vaincu ou du moins mis en conformité avec ce principe supérieur. C'est sur cette manière de penser que la plus grande partie de la philosophie morale, ancienne et moderne, est fondée. Il n'est pas de terrain plus ample, aussi bien pour les arguments métaphysiques que pour les déclamations populaires, que cette supposée prééminence de la raison sur la passion. Son éternité, son invariabilité et son origine divine sont montrées sous le meilleur jour et on insiste aussi fortement sur l'aveuglement, l'inconstance et la nature trompeuse de la seconde. Afin de montrer la fausseté de toute cette philosophie, je m'efforcerai de prouver, premièrement, que la seule raison ne peut jamais être un motif pour une action de la volonté et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais s'opposer à la passion pour diriger la volonté.

¹ Traduction de Philippe Folliot (2006).

L'entendement s'exerce de deux façons différentes selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité, c'est-à-dire selon qu'il considère les relations abstraites de nos idées ou qu'il considère les relations des objets dont l'expérience seule nous informe. On n'affirmera guère, je pense, que la première espèce de raisonnement seule puisse jamais être la cause d'une action. Comme son domaine propre est le monde des idées et comme la volonté nous place toujours dans le monde des réalités, la démonstration et la volition semblent pour cette raison être totalement distantes l'une de l'autre. À vrai dire, les mathématiques sont utiles dans les opérations mécaniques et l'arithmétique dans presque tous les arts et métiers ; mais ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles ont une influence. La mécanique est l'art de régler les mouvements des corps pour une certaine fin visée, un certain but ; et la raison pour laquelle nous employons l'arithmétique pour fixer la proportion des nombres est que nous pouvons découvrir les proportions de leur influence et de leur opération. Un marchand désire connaître la somme totale de ses comptes avec une personne. Pourquoi ? Mais parce qu'il peut savoir quelle somme aura les mêmes effets, pour payer ses dettes et acheter des marchandises, que l'ensemble de tous les articles particuliers. Un raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence donc jamais aucune de nos actions, sinon en ce qu'il dirige notre jugement sur les causes et les effets ; ce qui nous conduit à la seconde opération de l'entendement.

Il est évident que, quand nous attendons d'un objet de la douleur ou du plaisir, nous ressentons en conséquence une émotion d'aversion ou d'inclination et nous sommes portés à éviter ou rechercher ce qui donnera du déplaisir ou de la satisfaction. Mais il est évident que cette émotion n'en reste pas là mais qu'elle porte nos vues de tous les côtés et nous fait comprendre quels objets sont en connexion avec l'objet originel par la relation de cause à effet. C'est donc ici qu'à lieu le raisonnement, pour découvrir cette relation et, selon que notre raisonnement varie, nos actions reçoivent une variation subséquente. Mais il est évident que, dans ce cas, l'impulsion ne provient pas de la raison mais est seulement dirigée par elle.

C'est parce que nous attendons une douleur ou un plaisir que naît l'aversion ou l'inclination envers un objet ; et ces émotions s'étendent aux causes et aux effets de cet objet, tels que nous l'indiquent la raison et l'expérience. Nous ne nous soucions pas le moins du monde de savoir que tels objets sont les causes et tels autres les effets si ces causes et ces effets nous sont tous les deux indifférents. Quand les objets eux-mêmes ne nous affectent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence et il est clair que, comme la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion, ce ne peut être que par elle les objets sont capables de nous affecter.

Puisque la raison seule ne peut jamais produire une action ou donner naissance à une volition, j'en infère que la même faculté est tout autant incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou une émotion. Cette conséquence est nécessaire. Il est impossible que la raison puisse avoir ce dernier effet d'empêcher une volition, sinon en donnant une impulsion dans une direction contraire à notre passion, et cette impulsion, si elle opérait seule, devrait être capable de produire la volition. Rien ne peut s'opposer à l'impulsion d'une passion ou la retarder, sinon une impulsion contraire ; et si cette impulsion contraire ne vient jamais de la raison, cette dernière faculté doit avoir une influence originelle sur la volonté et doit être capable de causer aussi bien que d'empêcher un acte de volition. Mais si la raison n'a pas d'influence originelle, elle ne peut pas résister à un principe qui a une telle efficacité ni garder l'esprit en suspens un moment. Ainsi il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut être identique à la raison et qu'il n'est appelé tel qu'en un sens impropre. Nous ne parlons pas rigoureusement et philosophiquement quand nous disons qu'il y a un combat de la passion et de la raison. La raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir. Comme cette opinion peut sembler quelque peu extraordinaire, il ne serait peut-être pas inapproprié de la confirmer par quelques autres considérations.

Une passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut. Il est donc impossible que cette passion soit en opposition ou en contradiction avec la vérité et la raison puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent.

Ce qui peut se présenter sur ce point est que, comme rien ne peut être contraire à la vérité ou la raison si ce n'est ce qui s'y réfère, et comme les jugements de notre entendement ont seuls cette référence, il doit s'ensuivre que les passions ne sauraient être contraires à la raison que dans la mesure où elles sont accompagnées d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être dite déraisonnable. Premièrement, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui n'existent pas dans la réalité. Deuxièmement, quand, pour mettre en pratique une passion, nous choisissons des moyens insuffisants pour atteindre la fin poursuivie et que nous nous trompons dans nos jugements de causalité. Quand une passion n'est pas fondée sur de fausses suppositions, quand nous ne choisissons pas des moyens impropres pour atteindre la fin, l'entendement ne peut jamais la légitimer ou la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse ma ruine totale pour empêcher le moindre déplaisir d'un Indien ou d'une personne qu'est m'est entièrement inconnue. Il est même aussi peu contraire à la raison que je préfère un bien reconnu moindre à un bien supérieur et que j'ai une ardente affection pour le premier plutôt que pour le second. Un bien banal peut, en certaines circonstances, produire un désir supérieur à ce qui provient de la jouissance la plus grande et la

plus estimable. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que ce qu'on voit en mécanique, un poids d'une livre soulever un poids de cent livres par l'avantage de sa situation. En bref, une passion doit être accompagnée d'un faux jugement pour être déraisonnable et, même alors, ce n'est, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement.

Les conséquences sont évidentes. Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être dite déraisonnable, sinon si elle se fonde sur une fausse supposition ou si elle choisit des moyens insuffisants pour atteindre la fin visée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre ou se disputer le gouvernement de la volonté et des actions. Au moment où nous percevons la fausseté d'une supposition ou l'insuffisance des moyens, nos passions cèdent à notre raison sans aucune opposition. Je peux désirer un fruit en pensant son goût excellent mais, dès que vous me convainquez de mon erreur, mon envie cesse. Je peux vouloir accomplir certaines actions comme moyens d'obtenir le bien désiré mais, comme la volonté de faire ces actions n'est que secondaire et fondée sur la supposition qu'elles sont des causes de l'effet projeté, dès que je découvre la fausseté de cette supposition, elles me deviennent nécessairement indifférentes.

Il est naturel que quelqu'un qui n'examine pas les objets avec un regard rigoureusement philosophique imagine que les actions de l'esprit qui ne produisent pas des sensations différentes et qui ne sont pas immédiatement discernables au sentiment et à la perception sont identiques. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible et, si ce n'est dans les spéculations les plus sublimes de la philosophie ou dans les subtilités frivoles des écoles, elle ne communique guère de plaisir ou de déplaisir. Il s'ensuit que toute action de l'esprit qui opère avec le même calme et la même tranquillité est confondue avec la raison par ceux qui jugent des choses à première vue et selon l'apparence. Or il est certain qu'il y a certains désirs et certaines tendances calmes qui, quoiqu'ils soient de véritables passions, ne produisent que peu d'émotion dans l'esprit et sont plus connus par leurs effets que par le sentiment immédiat ou la sensation immédiate. Ces désirs sont

de deux sortes : soit certains instincts originellement implantés dans notre nature, tels que la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie, la tendresse pour les enfants, soit l'appétit général pour le bien et l'aversion générale pour le mal, considérés simplement en tant que tels. Quand certaines de ces passions sont calmes et qu'elles ne causent pas de désordre en l'âme, elles sont très facilement prises pour des déterminations de la raison et on suppose qu'elles procèdent de la même faculté que celle qui juge du vrai et du faux. Leur nature et leurs principes ont été supposés identiques parce qu'il n'y a pas de différence manifeste entre leurs sensations.

Outre ces passions calmes qui déterminent souvent la volonté, il existe des émotions violentes du même genre qui ont également une grande influence sur cette faculté. Quand quelqu'un me fait subir une injustice, je ressens une violente passion de ressentiment qui me fait désirer qu'il subisse du mal et une punition, et cela indépendamment de toute considération d'un avantage ou d'un plaisir qui me reviendraient. Quand je suis directement menacé d'un grave mal, mes craintes, mes appréhensions et mes aversions s'élèvent à un haut niveau et produisent une émotion sensible.

L'erreur commune des métaphysiciens est d'attribuer entièrement la direction de la volonté à l'un de ces principes en supposant que l'autre n'a aucune influence. Les hommes agissent souvent sciemment contre leur intérêt, et c'est la raison pour laquelle la vue du plus grand bien possible ne les influence pas toujours. Les hommes répriment souvent une violente passion en poursuivant leurs desseins et leur intérêt. Ce n'est donc pas le seul mal présent qui les détermine. En général, nous pouvons remarquer que ces deux principes agissent sur la volonté et que, quand ils sont contraires, l'un des deux prédomine selon le caractère général ou la disposition actuelle de la personne. Ce que nous appelons « force d'âme » implique la prédominance des passions calmes sur les passions violentes, quoique nous puissions facilement observer qu'aucun homme ne possède une vertu assez constante pour ne jamais avoir l'occasion de succomber aux sollicitations de la passion et du désir. De ces variations du tempérament provient

la grande difficulté qu'il y a à décider des actions et des résolutions des hommes quand il y a une contrariété des motifs et des passions.

De la délicatesse de goût et de la délicatesse de passion¹

David Hume

(3)² Certaines personnes sont sujettes à une certaine *délicatesse de passion* qui les rend extrêmement sensibles à tous les accidents de la vie, qui leur donne une vive joie à chaque événement heureux et une profonde tristesse quand elles rencontrent l'infortune et l'adversité. Les faveurs et les bons offices déclenchent facilement leur amitié alors que la plus petite offense provoque leur ressentiment. Tout honneur, toute marque de distinction les exalte au-delà de toute mesure mais elles sont touchées d'une manière aussi sensible par le mépris. Les hommes de ce caractère, à n'en pas douter, ont des joies plus vives et des chagrins plus amers que les hommes d'un caractère calme et froid. Mais, tout bien pesé, je crois qu'il n'est personne qui, étant entièrement maître de sa complexion, préférerait avoir le second caractère. La bonne ou la mauvaise fortune ne dépend pas de nous et, quand une personne de ce tempérament sensible rencontre une infortune, la tristesse ou le ressentiment prend entièrement possession d'elle et la prive de tout goût pour les choses communes de la vie dont la jouissance complète forme la part essentielle de notre bonheur. Les grands (4) plaisirs sont beaucoup moins fréquents que les grandes peines, de sorte qu'un tempérament sensible doit moins souvent éprouver les premiers que les dernières ; sans compter que les hommes qui ont de si vives passions sont enclins à être conduits au-delà des bornes de la prudence et de

¹ Traduction par Philippe Folliot (2009).

² Les pages indiquées sont celles de l'édition de travail. (NdT).

la raison et, dans la conduite de leur vie, de faire des faux pas souvent irréparables.

On observe chez certains hommes une *délicatesse de goût* qui ressemble beaucoup à la *délicatesse de passion* et qui produit la même sensibilité à tous les genres de beautés et de laideurs que la sensibilité à la prospérité et à l'adversité, aux services reçus et aux torts subis. Quand on présente un poème ou un tableau à un homme qui possède ce talent, la délicatesse de ce qu'il ressent³ fait qu'il est touché de manière sensible par toutes ses parties. Les traits de maître ne sont pas moins perçus avec un goût exquis et un plaisir que les négligences et les absurdités avec dégoût et malaise. Une conversation raffinée et judicieuse lui donne le plus grand plaisir, la grossièreté et le manque de pertinence lui infligent une grande punition. En somme, la délicatesse de goût a le même effet que la délicatesse de passion. Elle élargit la sphère de notre bonheur et de notre malheur et nous rend sensibles aussi bien aux souffrances qu'aux plaisirs qui échappent au reste de l'humanité.

Je crois cependant que tout le monde sera d'accord avec moi pour reconnaître que, malgré cette ressemblance, il faut autant désirer et cultiver la délicatesse de goût qu'il faut déplorer la délicatesse de passion et y remédier. Les bonnes et les mauvaises choses de la vie ne dépendent que très peu de nous mais nous sommes assez maîtres des livres que nous lisons, des distractions que nous partageons et des amis que nous fréquentons. Les philosophes⁴ se sont efforcés de rendre le bonheur entièrement indépendant de toute chose extérieure. Il est impossible d'*atteindre* à ce degré de perfection mais tout homme sage s'efforcera de placer son bonheur surtout dans des objets qui dépendent de lui, et *ce* qui ne peut (5) être *atteint*

³ « of his feeling ». Hume a été le premier à insister sur la difficulté d'expliquer le sens de ce mot (voir le *Traité de la nature humaine* et l'*Abrégé du traité*). On comprend la difficulté d'une traduction, à un point tel que, dans ma traduction de l'*Abrégé* (du moins dans la version présentée sur Philotra), j'avais laissé le mot anglais « feeling » sans le traduire, ce qui était d'ailleurs une très grande maladresse, vu le sens qu'a pu prendre le mot en français. (NdT)

⁴ Surtout, ici, les stoiciens. (NdT)

par aucun autre moyen le sera par la délicatesse de sentiment⁵. Quand un homme possède ce talent, il est plus heureux par ce qui plaît à son goût que par ce qui satisfait ses appétits et il reçoit plus de joie d'un poème ou d'un raisonnement que du luxe le plus coûteux⁶.

Quelque connexion qu'il puisse exister originellement entre ces deux sortes de délicatesse, je suis persuadé que rien n'est si propre à nous guérir de cette délicatesse de passion que de cultiver ce goût plus élevé et plus raffiné qui nous rend capables de juger du caractère des hommes, des compositions de génie et des productions des arts nobles⁷. Le goût plus ou moins important pour les beautés manifestes qui frappent les sens dépend entièrement de la plus ou moins grande sensibilité du tempérament mais, en ce qui concerne les sciences et les arts libéraux, le bon goût est, dans une certaine mesure, identique à un jugement solide ou, du moins, il en dépend tant qu'ils sont inséparables. Afin de juger correctement d'une composition de génie, il y a tant de points de vue à considérer, tant de circonstances à comparer, il faut une telle connaissance de la nature humaine que seul celui qui possède le jugement le plus solide pourra faire une critique acceptable d'une telle réalisation. Et c'est une nouvelle raison de cultiver le goût pour les arts libéraux. Notre jugement se fortifiera par cet exercice,

⁵ Ici, « délicatesse de sentiment » signifie « délicatesse de goût ». Il s'agit du sentiment d'approbation ou de désapprobation face aux choses belles ou laides. (NdT)

⁶ On trouve, jusqu'à l'édition de 1770 la note suivante : « Jusqu'ou cette délicatesse de goût et cette délicatesse de passion sont-elles liées dans la constitution originelle de l'esprit, il est difficile de le déterminer mais il me semble qu'il y a une connexion très importante entre elles car nous pouvons observer que les femmes, qui ont des passions plus délicates que les hommes, ont aussi un goût plus délicat pour les ornements de la vie, les habits et les convenances ordinaires de la conduite. Toute excellence en ces choses touche leur goût beaucoup plus rapidement que le nôtre et, quand vous plaisez à leur goût, vous attirez promptement leur affection » (la dernière phrase est absente de l'édition de 1770). (NdT)

⁷ C'est-à-dire des arts qui concernent l'esprit, non le corps. (NdT)

nous aurons de plus justes idées de la vie. De nombreuses choses qui plaisent aux autres ou les affligent nous sembleront trop frivoles pour retenir notre attention et nous perdrons par degrés cette sensibilité, cette délicatesse de passion qui est si incommode.

Mais peut-être suis-je allé trop loin en disant qu'un goût cultivé pour les arts raffinés éteint les passions et nous rend indifférents aux objets que les autres hommes poursuivent si ardemment. En réfléchissant davantage, je m'aperçois qu'elle augmente plutôt notre sensibilité à toutes les passions douces et agréables (6) en même temps qu'elle rend l'esprit incapable d'éprouver des émotions grossières et tumultueuses.

Ingenuas didicisse fideliter artes,

*Emollit mores, nec sinit esse feros.*⁸

Je pense que l'on peut assigner à cela deux raisons très naturelles. En *premier* lieu, rien n'améliore plus le tempérament que l'étude des beautés, que ce soit de la poésie, de l'éloquence, de la musique ou de la peinture. Elles donnent une certaine élégance de sentiment qui demeure étrangère au reste des hommes. Les émotions qu'elles suscitent sont douces et tendres. Elles détournent l'esprit de la précipitation des affaires et de l'intérêt, elles favorisent la réflexion, disposent à la tranquillité et produisent une agréable mélancolie qui, de toutes les dispositions de l'esprit, est celle qui convient le mieux à l'amour et à l'amitié.

En *second* lieu, la délicatesse de goût est favorable à l'amour et à l'amitié car elle limite nos choix à peu de personnes et nous rend indifférents à la compagnie et à la conversation de la plupart des hommes. Dans le monde, vous trouverez rarement des hommes du commun, quelque puissant que soit le jugement dont ils sont dotés, qui soient très subtils pour distinguer les caractères et repérer ces insensibles différences et gradations qui font qu'un homme est préférable à un autre.

⁸ Ovide : *Pontiques*, livre II, lettre 9, vers 47, 48 (on peut par exemple trouver cette œuvre in *Œuvres complètes d'Ovide*, nouvelle traduction, tome 10, Panckoucke, Paris, 1836, p.130, qui donne cette traduction : « l'étude assidue des beaux-arts adoucit les mœurs et en corrige la rudesse »). (NdT)

Celui qui a un jugement passable suffit à leur divertissement. Ils lui parlent de leurs plaisirs et de leurs affaires avec la même franchise qu'ils auraient avec un autre et, trouvant qu'il en est d'autres qui sont susceptibles de prendre sa place, ils ne ressentent jamais aucun vide ni aucun manque en son absence. Mais, pour faire usage de l'allusion d'un célèbre auteur français⁹, le jugement¹⁰ peut être comparé à une montre ou une horloge. La machine la plus ordinaire est suffisante pour donner les heures mais seule la plus élaborée peut indiquer les minutes et les secondes et (7) distinguer les plus petites différences de temps¹¹. Celui qui a bien assimilé sa connaissance des livres et des hommes n'éprouve de plaisir qu'en compagnie de quelques amis choisis. Il sent trop vivement à quel point les autres hommes ne répondent pas aux idées qu'il a nourries. Et, comme ses affections se limitent ainsi à un cercle étroit, il n'est pas étonnant qu'il les pousse plus loin que si elles étaient plus générales et indistinctes. La gaieté et les plaisanteries d'un compagnon de boisson¹² développent en lui une solide amitié et les ardeurs d'un appétit juvénile deviennent une passion élégante.

⁹ Monsieur de Fontenelle, *Pluralité des mondes*, Soir 6. (note de Hume)

¹⁰ La traduction de Gilles Robel (« faculté de juger ») répond très mal au refus humien de substantialiser les facultés. (NdT)

¹¹ « Les horloges les plus communes et les plus grossières marquent les heures, il n'y a que celles qui sont travaillées avec plus d'art qui marquent les minutes. De même les esprits ordinaires sentent bien la différence d'une simple vraisemblance à une certitude entière ; mais il n'y a que les esprits fins qui sentent le plus ou le moins de certitude ou de vraisemblance, et qui en marquent, pour ainsi dire, les minutes par leur sentiment » *Pluralité des mondes*, Soir 6. (NdT)

¹² On notera deux excès, celui de Gilles Robel qui n'ose pas traduire « a bottle compagnon » et celui de Jean-Pierre Jackson qui traduit par « compagnon de beuverie ». Gilbert Boss traduit prudemment par « compagnon de plaisir », ce qui peut suggérer ce qui ne l'est pas par Hume. (NdT)