

# POURQUOI HUME ÉTAIT-IL INSATISFAIT DE SA THÉORIE DE L'IDENTITÉ PERSONNELLE ? •

Richard GLAUSER

(Université de Neuchâtel)

A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle le problème de l'identité personnelle reçut de la part de Locke une contribution décisive à trois égards. Premièrement, c'est avec Locke que le problème de l'identité personnelle trouve sa formulation moderne. Deuxièmement, c'est avec lui qu'il acquiert le statut de problème philosophique majeur à part entière, au même titre, par exemple, que celui de la liberté et du déterminisme, ou celui de l'origine de la connaissance a priori. C'est en raison de l'influence de Locke que Hume sera amené à remarquer, en 1740, que l'identité personnelle "est devenue une question si importante en philosophie, surtout ces dernières années en Angleterre" <sup>1</sup>. Troisièmement, bien que la solution proposée par Locke ne puisse être défendue à la lettre contre un certain nombre d'objections célèbres, elle n'a cessé d'inspirer des philosophes, comme Quinton et Grice aujourd'hui, qui cherchent à donner de la solution lockienne des versions plus élaborées et moins vulnérables <sup>2</sup>.

Parmi les objections avancées contre Locke, certaines des plus célèbres sont apparues dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment chez Leibniz, Berkeley, Butler, Hume, Reid et Kant. Or, la position défendue par Hume se distingue radicalement non seulement de celle de Locke, mais encore de celles de tous les autres critiques de Locke; elle est même résolument singulière. Car, aujourd'hui encore, le nom de Hume reste associé de façon paradigmatique à une thèse extrême qu'il défend

\* Je remercie Daniel Schulthess pour les commentaires qu'il a faits sur une version antérieure de ce texte.

<sup>1</sup> *Traité de la nature humaine*, (trad. Leroy), Aubier Montaigne, Paris, 1973, p. 351. On se reportera avec profit à l'édition de Selby-Bigge revue par Nidditch: *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1978. Dans presque toutes mes références je donne deux indications de pages: la première est celle de la traduction française de Leroy, que je suis pour l'essentiel, bien que j'aie dû la modifier en certains endroits où elle m'a paru inexacte; la seconde indication de page est précédée de SB et renvoie à l'édition de Selby-Bigge. Ainsi: p. 351 / SB p. 259.

<sup>2</sup> Cf. les textes de Quinton et Grice dans *Personal Identity* (ed. J. Perry), University of California Press, Berkeley, 1975. Bien qu'il critique les versions de Quinton et de Grice, Perry lui-même reconnaît que sa propre position conserve un aspect important de l'esprit de la solution de Locke; cf. op. cit., p. 153-54.

dans le *Traité de la nature humaine* (Livre I, Quatrième partie, section 6): celle de la négation de l'identité de la personne.

Cependant, dans un Appendice ajouté à la fin du *Traité*, Hume exprime son insatisfaction à l'égard de la section sur l'identité personnelle. Après avoir récapitulé les raisons qui l'ont poussé à adopter sa théorie, il tente d'expliquer celles pour lesquelles il est insatisfait de sa position. Il termine ce passage de l'Appendice en confessant: "Pour ma part, il faut que j'allègue le privilège du sceptique et que j'avoue que la difficulté est trop rude pour mon entendement. Je ne prétends pourtant pas déclarer que cette difficulté est absolument insurmontable. D'autres, peut-être, ou moi-même, après plus mûre réflexion, nous pouvons découvrir une hypothèse qui résolve ces contradictions"<sup>1</sup>. Toujours est-il que Hume n'aura pas résolu la difficulté neuf ans plus tard, au moment de publier *l'Enquête sur l'entendement humain*. Car, dans ce livre qui reprend beaucoup de thèses du Livre I du *Traité*, Hume passe entièrement sous silence la question de l'identité personnelle. Puisqu'il abandonne tout simplement le sujet dans *l'Enquête*, il faut penser qu'au moins une des difficultés rencontrées devait être, en effet, particulièrement rude<sup>2</sup>.

De quelle(s) difficulté(s) s'agit-il ? L'Appendice pose à cet égard de sérieux problèmes d'interprétation. Hume n'y donne aucune explication précise de la difficulté qui serait trop rude pour son entendement. Si bien que, lorsqu'il mentionne l'existence d'une ou de plusieurs incohérences dans sa théorie de l'identité personnelle, il est difficile de savoir de quelle(s) incohérence(s) il s'agit exactement. Du coup se pose un problème de première importance: Hume remet-il en question, oui ou non, sa négation de l'identité du moi ? Nous avons spontanément tendance à le croire, pour la simple raison que cette position est si manifestement contraire au sens commun. Mais, d'après la lettre de l'Appendice, est-il légitime de dire que Hume doute de sa négation de l'identité de la personne ? Si oui,

<sup>1</sup> P. 761 / SB p. 636.

<sup>2</sup> Autre indication de l'importance du problème pour Hume: l'Appendice vient *après* la conclusion du Livre I, dans laquelle Hume finit par adopter une attitude naturaliste face aux doutes résultant des arguments sceptiques développés dans toute la quatrième partie du Livre I. Dans l'Appendice, Hume ne parle plus comme un sceptique théorique radical qui cherche à montrer que nombre de nos croyances philosophiques (par exemple, que le moi est une substance) ou ordinaires (par exemple, qu'il existe des corps) sont rationnellement injustifiables. Mais il parle comme un naturaliste, et un sceptique modéré, qui découvre que sa propre position sur le moi est plus problématique qu'il ne l'avait cru.

pourquoi ? Si non, qu'est-ce exactement qu'il remet en question dans sa position ? C'est à ces questions que je voudrais chercher une réponse.

Je procéderai en quatre étapes. En premier lieu, je résumerai quelques grandes lignes de la position de Hume sur l'identité personnelle.

Ensuite, j'expliquerai rapidement la structure générale du processus causal qui est à l'origine, selon lui, de la fiction de l'identité personnelle. Troisièmement, je ferai état de quelques problèmes d'interprétation qu'on rencontre dans l'Appendice à propos de l'autocritique de Hume<sup>1</sup>. Enfin, j'expliquerai la nature générale de deux difficultés que, selon moi, Hume a vues. Je défendrai la thèse suivante: des deux problèmes qu'on peut supposer que Hume a vus, un seul est ontologique et il concerne l'unité du moi; aucun des deux n'implique une mise en question de la négation de l'identité du moi, et il n'y a pas de fondement textuel suffisant pour dire que Hume était prêt à renoncer à cette thèse négative.

## A) La négation de l'identité du moi

Un des principes fondamentaux de Hume est *le principe de la séparabilité*. Ce principe est le fondement théorique de ce qu'on a coutume d'appeler l'atomisme de Hume. Il s'agit de la thèse suivant laquelle (hormis le cas particulier que constitue la distinction de raison) si deux entités – en principe deux perceptions – sont différentes, elles peuvent être distinguées et sont séparables. Ainsi:

- 1) Toutes les perceptions différentes sont distinctes, et inversement.
- 2) Toutes les perceptions distinctes sont séparables, et inversement.

Dire que deux entités sont séparables signifie deux choses, dont la première, selon Hume, implique la seconde. D'une part, c'est une thèse *épistémique*: elles sont séparables en pensée, c'est-à-dire qu'elles peuvent être conçues comme existant séparément l'une de l'autre. D'autre part, c'est une thèse *ontologique*: il est logiquement possible qu'elles existent réellement l'une sans l'autre. Appliquée aux perceptions, cette dernière thèse signifie qu'il est logiquement possible que toutes les perceptions, à savoir les impressions et les idées, existent les unes sans les autres.

<sup>1</sup> Je me concentrerai principalement sur un passage de deux paragraphes se trouvant aux pages 760-761 / SB p. 635-36.

Mais Hume s'en sert également pour rejeter l'hypothèse suivant laquelle les perceptions seraient des accidents ou des modes d'une ou plusieurs substances conçues comme des sujets d'inhérence. En effet, entre une perception et un hypothétique sujet d'inhérence, la différence serait naturellement plus grande qu'une distinction de raison<sup>1</sup>; le sujet d'inhérence serait donc distinct de chacune des perceptions. En vertu du principe de séparabilité, le sujet d'inhérence et chacune des perceptions seraient donc mutuellement séparables, si bien que chaque perception pourrait exister sans inhérer en ce sujet ni, d'ailleurs, pour la même raison, en quelque autre sujet: "[nos perceptions] n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence"<sup>2</sup>. Cela suffit à rendre absurde la thèse traditionnelle suivant laquelle le moi, ou l'esprit, serait une substance, puisque cette thèse implique une dépendance ontologique qu'exclut justement le principe de séparabilité. Il serait possible qu'une substance existe sans accidents, et que des accidents existent sans substance, ce qui est absurde. On remarquera que cet argument est tout à fait indépendant de la question de savoir si l'hypothétique substance serait spirituelle ou matérielle. Du moment que le moi n'est pas une substance, il n'est une substance ni matérielle, ni immatérielle. D'où le phénoménisme de Hume: l'esprit, ou le moi, n'est qu'une collection de phénomènes mentaux qu'il nomme 'perceptions'.

En outre, en vertu du principe de séparabilité, on pourrait légitimement appliquer une des définitions classiques de la substance à chaque perception. Cette définition stipule qu'une substance est ce qui peut être conçu par soi et peut exister par soi. Or, chaque perception pouvant être conçue séparément de toute autre, chacune peut être conçue par soi; et chacune pouvant exister séparément de toute autre, chacune peut exister par soi. De la sorte, d'après la définition en question, chaque perception est une substance à part entière<sup>3</sup>. D'où l'atomisme de Hume: les perceptions qui constituent le moi sont des 'existences distinctes'.

Quant à la conscience de soi, elle ne manifeste rien d'autre que cette multiplicité et diversité de perceptions, toutes séparables les unes des autres: en termes kantien, une pure "Mannigfaltigkeit". Comme le dit Hume:

<sup>1</sup> "Une substance diffère entièrement d'une perception" (p. 324 / SB p. 234).

<sup>2</sup> P. 343 / SB p. 252. "Rien n'apparaît nécessaire pour soutenir l'existence d'une perception." (p. 324 / SB p. 234).

<sup>3</sup> Cf. p. 323-24 / SB p. 233.

(...) quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre (...). Je ne peux jamais me saisir, moi, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception<sup>1</sup>.  
Quand je tourne ma réflexion sur moi, je ne peux jamais percevoir ce moi sans quelque perception, une ou davantage, et je ne peux rien percevoir que les perceptions<sup>2</sup>.

Il importe de préciser que Hume ne nie pas l'existence du moi. Il nie que le moi soit une entité distincte de l'ensemble des perceptions, et il affirme que le moi n'est rien d'autre que les perceptions multiples et diverses manifestées par la conscience. Voici comment il définit le moi:

(...) je peux m'aventurer à affirmer (...) des hommes qu'ils ne sont rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent les unes aux autres avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. (...) L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni simplicité à un moment, ni identité dans les différents moments (...). *La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit*<sup>3</sup>.

Cette dernière précision est importante. Car, bien qu'au long du *Traité*, Hume parle du sujet comme *ayant* des perceptions ou comme *percevant* ses impressions et ses idées, il indique ici qu'en réalité, il n'y a pas, en plus de l'ensemble des perceptions, une entité distincte qui en est consciente. L'esprit humain n'est pas un spectateur en plus du théâtre.

Une des conséquences paradoxales de cette position est que le moi n'existe pas lorsque des perceptions n'existent pas. Comme Hume pense qu'il n'existe pas de

<sup>1</sup> P. 343 / SB p. 252, mes italiques.

<sup>2</sup> P. 759 / SB p. 634, mes italiques.

<sup>3</sup> P. 344 / SB p. 253, mes italiques.

perceptions lors d'un profond sommeil sans rêves, il admet tout à fait que pendant ce temps, le moi n'existe pas <sup>1</sup>.

Lorsqu'on a affaire à un phénoménisme atomiste, il importe de distinguer trois problèmes distincts concernant le moi, que Hume n'a pas toujours clairement, ni explicitement, distingués: le problème de l'unité synchronique, celui de l'individuation, et celui de l'unité diachronique, qui est ce que Hume appelle l'identité. Partons du principe que, comme chez Hume, nous avons affaire à un pluralisme: il y a plusieurs esprits, chacun étant constitué d'un nombre indéterminé de perceptions.

La différence entre le problème de l'unité synchronique et celui de l'individuation relativement aux esprits, dans un phénoménisme atomiste et pluraliste est la suivante. Le problème de l'unité est la question de savoir pourquoi il n'y a pas autant d'esprits qu'il y a de perceptions distinctes. Afin de répondre à cette question on tente de trouver ce qui fait qu'une multiplicité de perceptions forme *un moi*, *un esprit*. Le problème de l'individuation est la question de savoir pourquoi la totalité des perceptions existantes ne forme pas un seul et unique esprit. Ici, on cherche donc ce qui fait qu'il y ait plusieurs esprits, et non un seul. Bien sûr, les deux problèmes sont liés. Et leur liaison impose des contraintes théoriques quant aux solutions possibles dans un phénoménisme pluraliste, car il ne faut pas que les principes d'union des perceptions distinctes impliquent qu'il n'y a qu'un seul esprit, ni que les principes d'individuation des esprits impliquent que chaque perception distincte est un esprit. En revanche, le problème de l'unité diachronique est la question de savoir ce qui fait qu'il y ait identité numérique d'un moi à deux moments du temps.

Toutefois, la thèse phénoméniste, à elle seule, ne préjuge en rien de la question de savoir s'il y a ou non identité numérique de l'esprit à travers le temps. En d'autres termes, elle n'implique pas qu'il y ait, ni qu'il n'y ait pas, unité diachronique de la personne. Elle signifie seulement que, si le moi a une unité diachronique, une identité, son unité diachronique, ou identité, n'est pas celle d'une substance <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. p. 343/SB p. 252.

<sup>2</sup> Sur ce point précis Hume est moins éloigné de Locke qu'on pourrait le croire de prime abord. Car, si Locke admet que le moi est probablement uni à une substance spirituelle, il nie que ce qui constitue l'identité du moi soit ce qui constitue l'identité d'une substance.

Pourquoi, alors, Hume nie-t-il qu'il y ait identité numérique du moi à travers le temps ? Sa négation s'articule de la manière suivante: 1) il introduit *a priori* une conception générale de l'identité suivant laquelle deux conditions doivent être remplies pour qu'il soit légitime d'affirmer qu'une chose est numériquement identique à elle-même; ensuite 2) il ajoute l'affirmation empirique suivant laquelle les perceptions sont tellement changeantes et discontinues que le moi qu'elles constituent ne peut remplir les deux conditions. C'est ce que je voudrais expliquer à présent.

Pour Hume, l'identité numérique n'est pas une qualité, mais une relation. En outre, c'est une relation transtemporelle: une relation qui se trouve nécessairement entre une entité à un moment du temps et la même entité à quelque autre moment du temps. "Nous ne pouvons pas dire, à parler avec propriété, qu'un objet est identique à lui-même sauf si nous voulons dire que l'objet qui existe en un certain temps est identique à lui-même qui existe en un autre temps" <sup>1</sup>. Quelles sont, d'après Hume, les conditions de la relation d'identité numérique ? Il y en a deux : 1) l'existence de l'entité en question doit être *continue* durant la période temporelle considérée; et 2) l'entité doit être *invariable* durant la période temporelle considérée. (Bien que Hume dise 'invariable', il veut dire 'inchangée'). En résumé, il y a identité numérique d'une entité à travers le temps si et seulement si elle existe de manière continue et inchangée entre les deux moments considérés. Il suffit qu'une de ces conditions manque pour qu'il n'y ait pas d'identité numérique. Inutile de dire que la seconde condition est extraordinairement restrictive. [Dorénavant j'utiliserai les termes 'unité' et 'identité' comme le fait Hume; le premier signifiant unité synchronique, le second signifiant identité numérique diachronique].

Comme de nombreux philosophes, Locke et Reid par exemple, Hume reconnaît parfaitement le fait que nos concepts ordinaires d'identité sont variables et relatifs en ce sens que nos critères d'identité changent en fonction de l'espèce d'objet auquel nous avons affaire, tels que, par exemple, une masse de matière, une planète, un fleuve, une église, une plante, un corps animal, un esprit. Mais, contrairement à Locke et Reid, Hume nie que ces concepts relatifs ou variables soient légitimes. Il reconnaît comme légitime uniquement la définition stricte qu'il donne de l'identité numérique, avec ses deux conditions nécessaires: la continuité d'existence et l'invariabilité. Dès le moment où cette définition stricte de l'identité

<sup>1</sup> P. 290 / SB p. 201.

n'est pas applicable à ce que l'on croit être un objet existant pendant un laps de temps, il s'ensuit que, quelle que soit l'espèce d'objet considéré, nous avons affaire à quelque chose qui est réellement multiple et divers. Donc, Hume rencontre une tâche que n'ont pas Locke, Butler et Reid: expliquer l'origine et le développement de la croyance, selon lui, erronée en l'identité de tous ces objets.

## B) L'origine de la croyance (erronée) en l'identité du moi

L'explication que donne Hume de l'origine de la croyance en l'identité (numérique transtemporelle) d'un esprit a une structure générale qu'on retrouve dans les explications qu'il donne de l'origine de la croyance en l'identité de n'importe quelle sorte d'objets. Lorsque le sujet perçoit des objets, sa perception des objets a pour effet de mettre son imagination dans un certain état psychologique. La structure générale de l'explication humienne repose sur le point suivant: dans certains cas, la confusion de deux états différents de l'imagination est psychologiquement inévitable, et elle entraîne une confusion des objets perçus.

Ainsi, lorsque le sujet a une suite continue de perceptions invariables pendant un certain laps de temps, il perçoit une entité identique. Durant ce temps, son imagination reste dans un état psychologique constant déterminé; appelons cet état *e*. Mais, supposons que le sujet ait une suite continue de perceptions *variables*. Dans certaines conditions précises (par exemple, lorsque les différences entre les perceptions sont minimales et les changements progressifs) l'acte de percevoir sera une transition continue et aisée d'une perception à une autre le long de la suite qu'elles forment. Alors l'état psychologique dans lequel se trouve l'imagination – appelons-le *e1* – ressemblera beaucoup à l'état psychologique *e*. De même, si le sujet a une suite *discontinue* de perceptions invariables, dans certaines conditions précises (par exemple, si la discontinuité est peu fréquente) son imagination se trouvera dans un état psychologique *e2* qui, lui aussi, ressemblera à l'état *e*. En raison de ces ressemblances, l'imagination confond tantôt son état *e1*, tantôt son état *e2*, avec son état *e*. Or, cette confusion des états psychologiques de l'imagination entraîne une seconde confusion: celle des objets perçus. En effet, à cause de la confusion de ses propres états psychologiques, l'imagination en vient à confondre une suite continue de perceptions *variables* avec la perception d'un objet identique, et une suite *discontinue* de perceptions invariables avec la perception d'un objet identique. De la sorte, elle attribue l'identité à ce qui est en réalité multiple et différent.

En ce qui concerne la source de la croyance (fausse) en l'identité du moi, le sujet confond a) l'état psychologique dans lequel l'imagination se trouve lorsque le sujet perçoit réflexivement les perceptions multiples et diverses qui constituent le moi, avec b) l'état psychologique dans lequel elle se trouve lorsque le sujet perçoit une entité identique. Ce qui rend possible pareille confusion est le fait que les perceptions constituant le moi sont reliées par certaines relations. Grâce à ces relations, l'imagination peut parcourir la suite des perceptions constituant le moi par une transition aisée. Les relations dont il s'agit sont des relations naturelles. En effet, les relations naturelles, par opposition aux relations philosophiques, ont pour caractéristique essentielle d'associer les idées dans l'imagination, permettant ainsi à l'imagination d'effectuer une transition aisée d'une perception à l'autre aussi loin que s'étendent les chaînes d'idées associées. Ces relations rendent la transition d'une perception à l'autre si aisée que l'imagination en vient à confondre son état présent avec l'état dans lequel elle se trouve lorsqu'elle perçoit une entité identique. De la sorte, elle confond la suite des perceptions réellement multiples et différentes constituant le moi, avec la continuation d'une même entité à travers le temps. C'est ainsi que se construit la conscience illusoire d'un moi identique à travers le temps.

Hume fait reposer tout le poids de son explication génétique sur les relations naturelles que sont la ressemblance et la causalité. La relation de ressemblance tout d'abord. Pour chaque impression provenant des sens, la mémoire produit une idée correspondante qui en est la copie ressemblante. Alors, si on considère toute la suite des perceptions qui constitue le moi, on trouvera qu'elle est régulièrement ponctuée par des idées de la mémoire, dont chacune ressemble à une impression donnée. Selon Hume, les ressemblances entre les impressions et les idées de la mémoire permettent à l'imagination une transition aisée le long de la suite totale des perceptions constituant le moi. Et l'imagination confondrait l'état dans lequel elle se trouve en parcourant cette suite avec l'état dans lequel elle se trouve lorsqu'elle perçoit un objet identique. Ensuite, le reste de l'explication se poursuit conformément à la structure générale que j'ai indiquée.

Qu'en est-il de la relation de causalité ? Chaque impression externe cause une idée correspondante de la mémoire et une idée de l'imagination. En outre, une impression externe, une idée de la mémoire et une idée de l'imagination causent souvent un sentiment, une émotion, une passion, qui sont des impressions de réflexion. A leur tour, les impressions de réflexion causent des idées de la mémoire et de l'imagination. Alors, si on considère la suite totale des perceptions qui

constitue un esprit, on trouvera, pense Hume, que chaque perception est le terme d'au moins une relation causale<sup>1</sup>. Et les relations causales, dans la mesure où elles sont des relations naturelles, offrent à l'imagination une transition aisée le long de toute la suite de perceptions. Le reste de l'explication est le même qu'auparavant.

Il faut noter que les relations naturelles ne sont pas les connexions que Hume appelle *réelles*, et qui seraient nécessaires pour unir des perceptions de telle manière qu'elles constituent un moi, un esprit. On le voit pour deux ordres de raisons. En premier lieu, les relations naturelles ne sont que des liaisons associatives, des connexions psychologiques, dont "la nature même et l'essence (...) est d'unir ("to connect") nos idées les unes aux autres et, à l'apparition d'une idée, de faciliter la transition à l'idée corrélative"<sup>2</sup>. Par conséquent, elles relient les idées des perceptions *dans l'imagination* seulement ou, comme le dit souvent Hume, *dans la pensée*, c'est-à-dire encore, dans "the ideal world"<sup>3</sup>. En second lieu, les connexions réelles devraient unir *toutes* les perceptions constitutives d'un moi. Or – la question reste ouverte de savoir si Hume a clairement vu ce point ou non –, il doit être le cas pour de nombreuses perceptions qu'elles peuvent entrer chacune dans la constitution phénoméniste d'un esprit en n'étant associées à aucune autre perception. Si j'ai subitement l'impression d'une teinte pour moi inconnue de magenta, cette impression est nécessairement membre de la "collection de perceptions" qu'est mon esprit, mais elle peut très bien n'être associée à aucune autre perception constitutive de mon esprit. Bref, il n'y a de connexions associatives qu'entre une partie seulement des perceptions qui forment un moi.

### C) Quelques problèmes d'interprétation dans l'Appendice

Je passe à présent à l'Appendice du *Traité de la nature humaine*, où Hume critique sa position. Il dit ceci:

<sup>1</sup> C'est pourquoi Hume dit que "la véritable idée de l'esprit humain, c'est de le considérer comme un système de différentes perceptions ou de différentes existences enchaînées les unes aux autres par la relation de cause à effet (...)." (p. 353 / SB p. 261, mes italiques).

<sup>2</sup> P. 292-93 / SB p. 204.

<sup>3</sup> "These are the uniting principles in the ideal world (...)" (SB p. 260). La distinction entre relation naturelle et connexion réelle est clairement exprimée dans ce passage de la section du *Traité sur l'identité personnelle*: "(...) une question naît au sujet de cette relation d'identité, est-elle quelque chose qui lie effectivement ("really binds") ensemble nos diverses perceptions, ou bien est-elle quelque chose qui associe seulement leurs idées dans l'imagination. C'est-à-dire, en d'autres termes, quand nous décidons de l'identité d'une personne, observons-nous un lien réel ("some real bond") entre ses perceptions ou ne faisons-nous qu'en sentir un entre les idées que nous nous faisons de ses perceptions?" (p. 351-52 / SB p. 259).

Mais, lorsque j'ai ainsi délié toutes nos perceptions particulières et que je passe à l'explication du principe de connexion qui les relie les unes aux autres ("which binds them together") et nous leur fait attribuer une simplicité et une identité réelles, j'ai le sentiment que mon explication est très déficiente et que rien, sinon l'apparente évidence ("seeming evidence") des précédents raisonnements, n'a pu m'engager à la recevoir<sup>1</sup>.

Les "précédents raisonnements" dont parle Hume sont les arguments qu'il a récapitulés au début de l'Appendice, et qui sont censés montrer que le moi n'est pas une substance, qu'il est une multiplicité de perceptions différentes et changeantes, et qu'il n'a donc ni identité ni simplicité. Ce passage appelle deux remarques. Premièrement, bien que Hume parle de l'évidence "apparente" de ces raisonnements, il ne formule pas d'objections à leur encontre, et rien ne permet de dire qu'il met en doute leur évidence. En second lieu, Hume considère comme défectueuse l'explication "du principe de connexion qui (...) relie ("binds") [les perceptions] les unes aux autres et nous leur fait attribuer une simplicité et une identité réelles". Il faut remarquer que la connexion dont il parle est la connexion associative, c'est-à-dire le réseau de relations naturelles de ressemblance et de causalité qui lie les perceptions *dans la pensée*. Car ce sont ces relations, d'après les explications précédentes de Hume, qui "nous leur [= aux perceptions] fait attribuer une simplicité et une identité réelles". Il ne s'agit donc pas d'une connexion qui relierait les perceptions entre elles de telle sorte qu'elles s'unissent et forment *un* esprit. La suite du texte éclaircit quelque peu ce point:

Si les perceptions sont des existences distinctes, elles ne forment un tout que par leur connexion les unes aux autres. Mais, des connexions entre des existences distinctes, l'entendement humain ne peut jamais en découvrir<sup>2</sup>. Nous sentons seulement une connexion ou une détermination de la pensée à passer d'un objet à un autre. Il résulte donc que seule la pensée (...) sent la connexion qui relie les unes aux autres les idées de ces perceptions et les fait s'introduire

<sup>1</sup> 18 p. 760 / SB p. 635.

<sup>2</sup> Dans cette phrase les connexions dont parle Hume ne sont pas les liaisons associatives, les relations naturelles, car l'esprit peut découvrir ces dernières entre les perceptions associées (qui sont pourtant toutes des "existences distinctes"). Il parle ici de ce qu'il appelle ailleurs des connexions *réelles*. Ce sont elles que l'esprit ne peut jamais découvrir "entre des existences distinctes".

naturellement les unes les autres <sup>1</sup>.

Ainsi, Hume admet, d'un côté, qu'une multiplicité de perceptions ne saurait former un esprit que s'il y avait entre elles des connexions (réelles) que l'esprit puisse découvrir <sup>2</sup>. Mais, d'un autre côté, bien que nous sentions réflexivement les connexions associatives des idées dans l'imagination, nous ne découvrons pas de connexions susceptibles d'unir les perceptions de telle sorte qu'elles forment un esprit, un moi.

Alors, quelle est l'explication que Hume trouve défectueuse ? Il poursuit en donnant une indication générale de la nature du problème qu'il voit:

Mais tous mes espoirs s'évanouissent quand j'en viens à expliquer les principes qui unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou notre conscience. Je ne peux découvrir de théorie qui, sur ce point, me donne satisfaction <sup>3</sup>.

Remarquons que la difficulté que mentionne Hume ici porte sur les principes qui lient nos perceptions *dans la pensée*. Elle porte donc sur les relations naturelles d'association. C'est dire, donc, que la difficulté concerne l'explication de la genèse causale de la croyance erronée en l'identité du moi. Ce point mérite d'être souligné. Car, si c'est uniquement de cela qu'il s'agit, ce n'est pas la fausseté de cette croyance qui est mise en doute. C'est seulement l'explication de la manière dont cette fausse croyance est produite. Notons, en effet, que jusqu'ici, Hume n'a rien dit qui remette en question sa négation de l'identité du moi. D'autant plus que, pour ce faire, il devrait nécessairement assouplir les conditions d'identité

<sup>1</sup> Loc. cit., italiques de l'auteur. Dans ces deux dernières phrases, la connexion en question (la connexion *sentie*) est clairement la liaison associative. On le voit du fait qu'il identifie cette connexion à la "détermination de la pensée à passer d'un objet à un autres".

<sup>2</sup> De même, il parle de la connexion qui "les fait s'introduire naturellement les unes les autres". Hume dit "tout", et non "esprit". Mais il est clair qu'il ne se sert pas du terme "tout" en un sens strict ou technique ici, car il formule sa théorie phénoméniste du moi aussi bien en parlant d'un amas ("heap") de perceptions (p. 296 / SB p. 207); une masse ("mass") de perceptions (ibid.); une collection de perceptions (ibid. et p. 344 / SB p. 252); un faisceau ("bundle") de perceptions (p. 344 / SB p. 252); une "sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition" (p. 344 / SB p. 253); "un système de différentes perceptions" (p. 353 / SB p. 261); une république ou une communauté ("are public or commonwealth") (ibid.). Sur la notion technique de "tout" dans la philosophie contemporaine, cf. P. Simons: *Parts, A Study in Ontology*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

<sup>3</sup> Loc. cit., mes italiques.

qu'il pose. Mais d'une telle réforme, Hume ne dit rien dans l'Appendice ni ailleurs. Par conséquent, on peut dire que Hume cherche une meilleure explication des causes de la croyance erronée en l'identité du moi, mais non qu'il mette en question sa négation de l'identité du moi. Toujours est-il que Hume ne dit pas pourquoi il trouve son explication défectueuse.

Certains commentateurs semblent considérer que ce problème soit le seul qui préoccupe Hume ici. Tels sont, par exemple, Sybil Wolfram, Barry Stroud et Yves Michaud <sup>1</sup>. Cependant, je vais essayer de montrer que Hume est aussi préoccupé par un second problème, plus fondamental, et qui concerne non l'identité, mais l'unité, de la personne.

Voici comment il commence le second (dernier) paragraphe sur cette question:

Bref, il y a deux principes que je ne peux rendre cohérents ('consistent') et il n'est pas en mon pouvoir de renoncer à l'un ou à l'autre: *toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes et l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes* <sup>2</sup>.

Ici, les problèmes d'interprétation se bousculent. Hume s'exprime comme si deux principes étaient mutuellement incompatibles. Il s'agit de:

- A) Toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes;
- B) L'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes.

Or, de toute évidence, ils sont compatibles. Hume veut probablement dire qu'ils sont tous deux incompatibles avec une troisième chose. Mais quelle est cette troisième chose ? Il ne le dit pas. Mais voici comment il poursuit immédiatement:

Si nos perceptions étaient inhérentes à un quelque chose de simple et d'individuel ou si l'esprit percevait une connexion réelle entre elles, il n'y aurait pas de difficulté dans ce cas.

<sup>1</sup> Cf. S. Wolfram: "Hume on Personal Identity", *Mind*, vol. 83, 1974, p. 589; B. Stroud: *Hume*, Routledge and Kegan Paul, London, 1977, p. 133 sq.; Y. Michaud: *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, Paris, 1983, p. 258.

<sup>2</sup> Op cit., p. 761 / SB p. 636.

Pourquoi Hume dit-il que la difficulté serait levée si une de ces deux hypothèses était vraie ? Car, premièrement, de quelle difficulté s'agit-il ? Il ne le dit pas explicitement. Deuxièmement, il semblerait bien plutôt que, si l'une des deux hypothèses était vraie, c'est alors qu'il y aurait une incohérence. Car l'hypothèse de l'inhérence des perceptions en une substance est incompatible avec le principe de séparabilité, qui stipule que des entités distinctes peuvent exister indépendamment les unes des autres. D'autre part, cette même hypothèse vient d'être rejetée par des arguments que Hume répète dans l'Appendice et qu'il ne remet pas en question. Quant à l'hypothèse d'une connexion réelle entre les perceptions, elle semble contredire, elle aussi, le principe de séparabilité. Alors il faut se demander ce que Hume veut dire au juste dans ce paragraphe <sup>1</sup>.

En tous les cas, il doit être clair que la difficulté qu'envisage Hume à présent n'est pas la même que celle dont il parlait plus haut. La première difficulté concernait l'explication causale de la production de la croyance erronée en l'identité du moi. En revanche, la difficulté dont il est question à présent pourrait être levée, dit-il, si les perceptions inhérent en une substance simple, ou s'il y avait entre elles des connexions réelles. Bien sûr, ainsi que l'avait déjà remarqué Norman Kemp Smith <sup>2</sup>, Hume n'est pas en train de dire qu'une des solutions est réellement possible, mais seulement que, si l'une des deux l'était, la difficulté qu'il a en vue disparaîtrait. Or, ce qui est crucial ici, c'est le fait que ces deux hypothèses ont ceci en commun d'énoncer, disjonctivement, des conditions qui devraient se réaliser, selon Hume, pour qu'une multiplicité de perceptions soit unie et forme réellement *un moi, un esprit*.

Par conséquent, il faut penser que Hume aperçoit deux difficultés de nature tout à fait différente. La première concerne uniquement l'explication causale de notre attribution erronée de l'identité (transtemporelle) au moi, et ne met pas en question la fausseté de cette attribution. La seconde, qui paraît plus fondamentale, porte sur le problème ontologique de l'unité du moi.

## D) Les difficultés de Hume: le problème de l'unité du moi

Je passe à présent à la troisième partie de mon exposé. Je vais provisoirement laisser de côté le premier problème mentionné par Hume; j'y reviendrai plus tard.

<sup>1</sup> En commençant ce paragraphe en disant "Bref (...)", Hume indique un lien étroit entre celui-ci et le paragraphe précédent. Mais, de quel lien s'agit-il ? Je répondrai dans ma note p. 28 infra.

<sup>2</sup> N. Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1941, p. 558.

En ce qui concerne le second, qui est des deux le plus fondamental pour Hume, je défendrai la thèse suivant laquelle il s'agit du problème ontologique de l'unité du moi, dont Hume cherche une explication positive; mais il n'y a pas de raison de penser qu'il soit préoccupé par sa négation de l'identité du moi.

Partons d'une observation pertinente de Fogelin <sup>1</sup>: ce n'est pas dans la section du *Traité* sur l'identité personnelle que Hume introduit pour la première fois sa conception phénoméniste du moi, mais dans la section intitulée "Du scepticisme à l'égard des sens". A cet endroit Hume ajoute une note qui renvoie par anticipation à la section sur l'identité personnelle. Ces deux passages du *Traité* sont donc explicitement mis en rapport par Hume lui-même. Dans le premier, Hume dit ceci:

(...) ce que nous appelons un esprit n'est rien qu'un amas ou une collection de perceptions différentes unies les unes aux autres ("united together") par certaines relations, dont nous admettons, bien qu'à tort, qu'elle possède une simplicité et une identité parfaites. Or, comme toute perception est discernable d'une autre et qu'on peut la considérer comme une existence séparée ("as separately existent"), il suit évidemment qu'il n'y a pas d'absurdité à séparer de l'esprit une perception particulière; c'est-à-dire à rompre toutes ses relations avec cette masse de perceptions conjointes ("that connected mass of perceptions") qui constituent un être pensant <sup>2</sup>.

Ainsi, comme toutes les perceptions qui constituent un moi sont séparables de droit, il est logiquement possible qu'une perception appartenant à telle collection (tel moi, ou esprit) en soit réellement détachée et qu'elle existe de manière continue et indépendante de cette collection. Mais, dans un passage qui vient un peu plus loin dans la même section, Hume affirme qu'il est empiriquement faux que les perceptions sensibles aient une existence indépendante et continue <sup>3</sup>. C'est pour lui un fait empirique qu'une impression n'a pas d'existence continue et indépendante de quelque moi ou esprit. Incidemment, c'est de cette façon qu'il rejette la thèse berkeleyenne d'après laquelle *esse est percipi* est une vérité nécessaire.

<sup>1</sup> R. J. Fogelin: *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, p. 106-07.

<sup>2</sup> Op cit., p. 296 / SB p. 207.

<sup>3</sup> "(...) quand nous comparons les expériences et raisonnons quelque peu sur elles, nous percevons rapidement que la doctrine de l'existence indépendante de nos perceptions sensibles est contraire à l'expérience la plus manifeste" (p. 299-300 / SB p. 210-11).

Ainsi, d'un côté, Hume maintient le principe de séparabilité concernant les perceptions constitutives d'un moi. D'un autre côté, il affirme qu'il est faux que ces perceptions soient séparées de fait.

Il n'y a nulle incompatibilité entre ces deux thèses. Mais à les soutenir les deux à la fois, on se trouve devant une contrainte théorique importante. Car il faut pouvoir expliquer pourquoi certaines perceptions – celles, précisément, qui constituent un moi – ne sont pas séparées de fait, bien qu'elles soient toutes séparables de droit. Si, comme le dit Hume, un moi est une “*connected mass of perceptions*”, c'est donc qu'il y a des connexions réelles entre les perceptions qui constituent le moi. Et si, comme le dit Hume, le moi est “une collection de perceptions différentes *unies* les unes aux autres (“*united together*”) par certaines *relations*”, c'est que *ces connexions réelles sont des relations*. De telles relations, ou connexions réelles, seraient des principes d'unité; ce seraient des principes ontologiques qui permettent d'expliquer ce qui fait qu'une multiplicité de perceptions, toutes séparables de droit, constitue *un* moi non substantiel, *un* esprit dans une théorie phénoméniste. Or, quelles sont ces relations ? Une réponse à cette question fait nécessairement défaut chez Hume. Car, comme il le répète, l'esprit ne découvre pas de connexions réelles entre les perceptions.

Nous avons vu pourquoi ces connexions réelles ne sauraient être des relations naturelles. Toutefois, les relations naturelles de ressemblance et de causalité ont pour fondement des relations philosophiques de ressemblance et de causalité. Celles-ci sont distinctes des relations naturelles et se trouvent entre des perceptions indépendamment de l'imagination, de l'expérience et de l'habitude. Elles sont découvertes simplement à l'occasion d'une comparaison que fait l'esprit des perceptions entre lesquelles l'une ou l'autre de ces relations philosophiques se trouve<sup>1</sup>. Alors, est-ce que les connexions réelles ne pourraient être ces relations philosophiques ?

Non point. Car, en un mot, la présence d'une ou plusieurs de ces relations entre deux ou plusieurs perceptions n'est ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante, pour que les perceptions soient constitutives d'un même esprit. Ainsi, il peut y avoir une ressemblance très grande entre des perceptions appartenant à des esprits distincts (imaginez deux personnes regardant un tableau ensemble),

<sup>1</sup> Sur la différence entre les relations philosophiques et les relations naturelles, cf. p. 7580 / SB p. 10-15.

alors qu'il n'y en a aucune entre deux perceptions constitutives d'un même esprit (une des personnes voit telle couleur pour la première fois). Qu'en est-il de la causalité ? Comme pour la ressemblance, il peut y avoir une relation causale entre les perceptions de deux personnes différentes, entre, par exemple, la colère de Jean et la douleur de Paul. Et des perceptions peuvent appartenir à une même personne sans être causalement liées, lorsque, par exemple, j'entends un si bémol chanté par Elisabeth Schwarzkopf en même temps que je ressens une douleur à l'orteil. D'ailleurs, Hume définit la relation philosophique de causalité de la manière suivante: “un objet antérieur et contigu à un autre, tel que tous les objets semblables au premier soient placés dans des relations analogues d'antériorité et de contiguïté par rapport aux objets semblables au second”<sup>1</sup>. Les seules relations que contienne cette définition sont la contiguïté spatiale, l'antériorité temporelle et la conjonction constante.

Manifestement, même prises ensemble, ces relations ne suffiraient pas à unir des perceptions de telle sorte qu'elles forment *un* être. Cela va de soi pour les relations temporelles. Quant aux relations spatiales, Hume considère que certaines des perceptions qui constituent un esprit sont susceptibles d'une conjonction locale, d'autres non<sup>2</sup>. Il serait donc absurde de chercher une relation spatiale quelconque entre toutes les perceptions constitutives d'un même esprit.

Comme les connexions réelles dont Hume a besoin pour expliquer l'unité du moi ne sont ni des relations naturelles, ni des relations philosophiques<sup>3</sup>, et que ces deux sortes de relations sont les seules reconnues dans son système, on comprend qu'il dise que l'esprit ne découvre pas de connexions réelles. Et notre ignorance d'hypothétiques relations supposées jouer le rôle de connexions réelles a une incidence capitale sur la question de savoir si un moi humien est simplement concevable: car comment se faire une idée de ce qu'est un moi formé d'une multiplicité de perceptions, qui sont autant d'existences distinctes, si l'on ne sait quelles relations sont censées les unir ?

<sup>1</sup> 31 P. 256-57 / SB p. 170.

<sup>2</sup> P. 325 sq. / SB p. 235 sq.

<sup>3</sup> A part les relations philosophiques mentionnées (ressemblance, causalité, espace et temps), Hume en admet quatre autres: les relations selon l'identité, la quantité et le nombre, les degrés de la qualité, et la contrariété. Il va de soi qu'elles ne sauraient servir de connexions réelles au sens de principes d'unité.

Si l'on admet l'hypothèse que la difficulté concerne l'unité du moi, on peut aboutir à une interprétation plausible de l'affirmation de Hume suivant laquelle il ne peut rendre cohérents les deux principes auxquels il ne peut non plus renoncer:

- A) Toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes;
- B) L'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes.

Comme ces deux principes ne sont pas incompatibles, Hume veut sans doute dire qu'ils sont incompatibles avec une autre thèse. Pour découvrir cette autre thèse, il faut commencer par dégager la conclusion qui s'ensuit des deux principes pris ensemble. Ils impliquent que:

- C) L'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre nos perceptions distinctes.

C'est cette conclusion qui doit être incompatible avec quelque autre thèse. Laquelle ? On se rapprochera de la réponse en résumant un aspect de la position phénoméniste de Hume:

- 1) Il existe plusieurs esprits.
- 2) Aucun esprit n'est une substance, ni ne contient de sujet d'inhérence.
- 3) Chaque esprit est une collection de perceptions distinctes.
- 4) Si des perceptions distinctes forment un esprit, il existe des connexions réelles entre elles<sup>1</sup>.
- 5) Donc: il existe des connexions réelles entre les perceptions distinctes qui constituent un esprit.

D'un côté, donc, nous ne découvrons aucune connexion réelle entre les perceptions distinctes qui constituent un esprit: c'est l'implication C) qui suit des deux principes A) et B). D'un autre côté, il y a des connexions réelles entre les perceptions distinctes, puisqu'elles constituent des esprits: c'est la conclusion 5) du raisonnement précédent. Mais est-ce là l'incohérence dont se plaint Hume? Cela paraîtrait étrange. Car il n'y a aucune contradiction à affirmer les deux thèses à la fois. L'une est ontologique (elle affirme que des connexions réelles se

<sup>1</sup> Ceci permet de mettre en évidence le lien que pose Hume entre le second paragraphe et le premier. En effet, Hume avait énoncé le point 4 dans le premier paragraphe, disant: "Si les perceptions sont des existences distinctes elles ne forment un tout que par leur connexion les unes aux autres." (p. 760 / SB p. 635). Le raisonnement qui se poursuit au second paragraphe présuppose ce point.

trouvent entre les perceptions constitutives d'un moi), tandis que l'autre est épistémique (elle porte seulement sur le fait que nous ignorons les connexions réelles).

La conjonction de ces thèses, ontologique et épistémique, donnerait simplement une position phénoméniste agnostique, position, au demeurant, tout à fait cohérente. Après tout, il n'est nullement illégitime de postuler l'existence de quelque chose, lorsqu'on a de bonnes raisons de le faire, et de reconnaître que nous n'en avons pas de connaissance empirique. Au surplus, il semble que Hume ait lui-même accepté la possibilité d'une telle position lorsqu'il décrivait sa démarche empirique dans l'Introduction du *Traité*. Il affirmait, en effet, que "l'essence de l'esprit nous est aussi inconnue que celle des corps extérieurs" et que, puisque "nous ne pouvons outrepasser l'expérience [;], toute hypothèse qui prétend expliquer les ultimes qualités originales de la nature humaine doit dès l'abord être rejetée comme présomptueuse et chimérique"<sup>1</sup>. Bref, étant donné ces restrictions méthodologiques empiriques, il n'y aurait aucune incohérence pour Hume à reconnaître que les connexions réelles, qui sont les principes de l'unité de l'esprit, sont inconnaissables. On obtiendrait de la sorte une version phénoméniste de l'agnosticisme de Locke concernant la nature de l'esprit humain, agnosticisme d'ailleurs largement répandu au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Puisque nous n'avons pas encore rencontré d'incohérence, celle que voit Hume doit se trouver ailleurs. On l'aperçoit, je suggère, dès lors qu'on relève que chez Hume l'affirmation suivant laquelle je ne perçois pas de connexions réelles entre les perceptions constitutives de mon esprit indique qu'il n'y a pas de telles connexions. En effet, Hume serait prêt à admettre que:

- D) Si l'esprit ne perçoit pas de connexion réelle entre ses perceptions, il n'y en a pas.

Cela peut être inféré de façon plausible à partir d'un passage très important du *Traité*:

(...) puisque tous les actes et toutes les sensations de l'esprit nous sont connus par la conscience, ils doivent nécessairement nous apparaître en tout point ("in every particular") ce qu'ils sont et ils

<sup>1</sup> P. 60 / SB p. xvii.

doivent être ce qu'ils paraissent. Tout ce qui entre dans l'esprit étant en *réalité* une perception, il est impossible qu'aucune chose puisse paraître différente à notre *sentiment* ("feeling"). Ce serait admettre qu'au moment même où nous sommes le plus intimement conscients, nous pourrions être dans l'erreur." <sup>1</sup>

En effet, il est plausible d'inférer que si toutes les perceptions constitutives d'un esprit apparaissent à la conscience *en tout point* telles qu'elles sont, il suit que, s'il y avait des connexions réelles entre elles, les perceptions devraient apparaître à la conscience *avec* leurs connexions réelles; et ces dernières seraient alors connues aussi bien que les perceptions. Cela signifie, chez Hume, que si nous ne percevons pas de connexions réelles entre nos perceptions, on peut inférer qu'il n'y en a pas. Comme Hume affirme, en effet, que nous ne percevons pas de telles connexions, il s'ensuit chez lui qu'il n'y en a pas. Et s'il n'y en a pas, la conception humienne de l'unité de l'esprit est fausse.

En résumé, nous avons les 5 thèses suivantes:

- A) Toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes.
- B) L'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes.
- C) L'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre nos perceptions distinctes.
- D) Si l'esprit ne perçoit pas de connexion réelle entre ses perceptions, il n'y en a pas.
- E) Il n'y a pas de connexion réelle entre nos perceptions distinctes [c'est-à-dire entre les perceptions distinctes qui constituent un esprit].

De manière tout à fait informelle on voit que A) et B) impliquent C), et que C) et D) impliquent E). Nous aboutissons de la sorte à une contradiction entre la thèse 5) [cf. supra] et la thèse E): entre la thèse suivant laquelle il y a, et la thèse suivant laquelle il n'y a pas, de connexions réelles entre les perceptions distinctes constitutives d'un esprit.

Cette formulation du problème cadre bien avec la suite du passage: "Si nos perceptions étaient inhérentes à un quelque chose de simple et d'individuel ou si l'esprit percevait une connexion réelle entre elles, il n'y aurait pas de difficulté

<sup>1</sup> P. 278 / SB p. 190. Ce passage célèbre conjugue ce que Armstrong nomme la doctrine de 'self-intimation' avec la doctrine de 'self-evidence'; cf. D. M. Armstrong & N. Malcolm: *Consciousness and Causality*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, p. 122-23.

dans ce cas." En effet, si Hume pouvait accepter une des deux hypothèses, il pourrait expliquer l'unité ontologique du moi, soit comme substance (premier cas), soit dans une théorie phénoméniste (second cas).

Clairement, la difficulté concerne l'unité (synchronique) du moi, non son identité (transtemporelle). Mais Hume aurait-il aperçu un autre problème encore, portant sur sa négation de l'identité du moi? Certains commentateurs le pensent, tels Kemp Smith, Robison et McIntyre <sup>1</sup>. Mais je pense que non, pour les raisons suivantes.

Premièrement, pour Hume, la notion d'identité est secondaire par rapport à la notion d'unité puisqu'elle en dépend. L'idée d'identité est "une idée qui est intermédiaire entre unité et nombre" <sup>2</sup>. L'identité, telle qu'elle est conçue par Hume (c'est-à-dire, de manière nécessairement transtemporelle), présuppose l'unité d'un objet à un moment du temps, et ensuite, la continuité de son existence à travers un laps de temps pendant lequel il reste invariable. Or, le second problème de Hume pourrait être résolu, dit-il, si nous pouvions découvrir des connexions réelles entre les perceptions qui sont censées constituer un moi. Or, il est certain que si cette hypothèse était vraie, le problème de l'unité du moi à *un moment du temps* pourrait être résolu. Mais cela n'impliquerait nullement qu'il y ait identité du moi. Pour cela, il faudrait encore qu'il ait une existence continue et qu'il reste inchangé à travers le temps.

Ce qui pourrait peut-être faire penser que Hume met en question sa négation de l'identité du moi, c'est sa seconde hypothèse, où il envisage l'inhérence des perceptions en "quelque chose de simple et d'individuel". La simplicité est un cas particulier de l'unité; donc la question de la simplicité d'un hypothétique sujet d'inhérence fait partie du problème de l'unité du moi. Quant à la notion d'individualité, elle se rapporte à la question de l'individuation d'un moi par rapport à d'autres. Mais la question de l'individuation est distincte du problème de l'identité du moi à travers le temps, ce que Locke avait déjà bien vu. D'après la définition humienne de l'identité, même si un moi était un sujet d'inhérence simple et

<sup>1</sup> N. Kemp Smith: "Hume must have meant that the two principles cannot be rendered consistent with what has yet to be allowed as actually occurring, namely, the awareness of personal identity." (op. cit., p. 558). W. L. Robison: "(...) why does he confess an inconsistency about his opinions concerning personal identity (...)?" ("Hume on Personal Identity", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 12, 1974, p. 189). Cf. J. L. McIntyre: "Is Hume's Self Consistent?", *McGill Hume Studies*, Austin Hill Press, San Diego, 1979, p. 82.

<sup>2</sup> P. 290 / SB p. 201.

individué parmi d'autres à un moment du temps, cela ne suffirait pas pour qu'on ait affaire à un moi identique à travers le temps.

En somme, si le problème de Hume est celui de l'unité du moi, si les solutions hypothétiques qu'il envisage à ce problème n'impliquent pas une mise en question de sa négation de l'identité du moi, et enfin, si, de toute façon, Hume ne parle à aucun moment d'un problème concernant ce qu'il considère précisément comme l'identité du moi, on ne saurait conclure qu'il était prêt à douter de sa négation de l'identité du moi.

Voici un second argument. La négation humienne de l'identité du moi dépend directement de sa conception très restrictive de l'identité numérique. Alors, si Hume avait rencontré un problème concernant spécifiquement sa négation de l'identité du moi, il aurait commencé par songer à réformer et à élargir cette définition. Mais, à aucun endroit de l'Appendice, ni ailleurs, Hume n'entretient le moindre soupçon à l'égard de sa définition. Il est inconcevable que Hume ait pu envisager de mettre en question sa négation de l'identité du moi sans voir que, pour ce faire, il fallait mettre en doute sa notion de l'identité numérique.

Cela ne signifie pas qu'on ne puisse légitimement critiquer la position de Hume et dire que sa négation de l'identité du moi est intenable. Plusieurs arguments ont été donnés en ce sens. Par exemple,

Pike pense que les explications humiennes de l'inférence causale et de l'origine de la croyance en l'existence des objets matériels présupposent un moi numériquement identique à travers le temps<sup>1</sup>. McIntyre pense que Hume présuppose un moi numériquement identique du simple fait qu'il parle constamment d'un moi affecté par l'expérience et qui perdure à travers l'expérience. Et Robison pense que l'explication de la genèse de la croyance erronée en l'identité du moi présuppose que cette croyance est vraie. Car la genèse prend du temps, temps pendant lequel il y a un même sujet qui associe des idées, qui confond ses dispositions, qui se trompe, qui juge, etc.<sup>2</sup>. On peut recevoir ces objections comme des critiques légitimes. (Il y en a beaucoup d'autres, certaines, fort bien connues<sup>3</sup>.)

<sup>1</sup> Cf. N. Pike: "Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense", *American Philosophical Quarterly*, vol. 20, 1967.

<sup>2</sup> Cf. W. L. Robison, op. cit., p. 190-91.

<sup>3</sup> On trouvera des objections classiques chez D. M. Armstrong: *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968, p. 15-23; P. Carruthers: *Introducing Per-*

Mais, ce sont des objections. Et il n'y a pas de fondement textuel suffisant pour dire que ce sont des problèmes qui préoccupaient Hume.

Je reviens maintenant à la première difficulté dont parlait Hume. Malheureusement, il n'y a aucun texte qui permette de fonder de manière très probable une hypothèse quant à sa nature précise. Il est légitime cependant, et philosophiquement intéressant, de proposer des hypothèses sur la nature du problème, à la condition de préciser qu'on ne saurait affirmer que l'hypothèse correspond bien à la difficulté que Hume avait en vue. Comment procéder pour formuler une hypothèse plausible? Il faut, pour ce faire, tenir compte de certaines contraintes qui découlent de nos analyses précédentes. Premièrement, nous savons que la première difficulté concerne "les principes qui unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou notre conscience". Nous avons vu qu'elle porte sur un défaut dans l'explication humienne de l'origine de la croyance erronée en l'identité du moi, mais qu'elle ne remet pas en question la fausseté, selon Hume, de la croyance. Deuxièmement, il faut tenir compte du fait que pour expliquer notre croyance erronée en l'identité d'un objet, Hume recourt toujours à la même structure générale, quelle que soit l'espèce d'objet considéré. Pourtant, voici un fait significatif: Hume ne se plaint d'aucun défaut concernant ses explications de la croyance erronée en l'identité des objets qui ne sont pas un moi. Donc, on peut supposer que la difficulté qu'il aperçoit n'est pas un défaut relatif à la structure générale de son explication, mais qu'il s'agit seulement d'un défaut relatif à l'explication de la croyance erronée en l'identité du moi. En résumé, du point de vue de Hume, le défaut dans l'explication de la croyance erronée en l'identité du moi ne met pas en question la fausseté de cette croyance; et il n'y a pas de défaut dans la structure générale de l'explication; il y aurait seulement un défaut dans l'application de cette structure au cas particulier qu'est le moi. Troisièmement, il faut que la reconnaissance par Hume de cette première difficulté soit cohérente avec sa reconnaissance de la seconde difficulté, qui concerne, elle, l'unité du moi.

Alors, voici une hypothèse conforme à ces données. Dans la section sur l'identité personnelle, Hume, curieusement, ne fait aucune différence entre une personne, ou un moi, et un esprit dans le *Traité*. Pourtant nous pensons couramment, et selon Locke correctement, que le corps est pour le moins une partie de la

*sons*, Croom Helm, London, 1986, p. 46-58; et H. Noonan: *Personal Identity*, Routledge, London, 1989, p. 96-102.

personne <sup>1</sup>. Or, puisque Hume se donne pour tâche d'expliquer comment il se fait que tous les hommes croient en l'identité du moi, son explication devrait rendre compte de la croyance qui prévaut ordinairement, de la croyance de tous les hommes. Elle devrait donc tenir compte du fait que la croyance ordinaire en l'identité d'une personne est la croyance en l'identité d'un être pourvu d'un corps. Mais, comme Hume identifie le moi, ou la personne, et l'esprit dans le *Traité*, son explication ne montre pas comment les "principes qui unissent nos perceptions successives dans notre pensée" pourraient rendre compte de la croyance en l'identité d'un moi dont le corps est au moins une partie. Ainsi, Hume aurait bien raison d'être insatisfait d'avoir mal identifié la croyance, selon lui fausse, dont il est censé expliquer la genèse.

---

<sup>1</sup> *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. P. Nidditch), Clarendon Press, Oxford, 1975: II, 27, §11 et §17.