

Naturalisme et scepticisme

Le problème de l'identité personnelle chez David Hume

Iris Douzant

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France; Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Hume is qualified as a naturalist in two respects: on the one hand, because he sets himself to observe natural phenomena and more precisely those relating to human nature; on the other hand, because nature refers to a mental activity that eludes the grasp of the thought that tries to seize it. Hume's dealing with the issue of personal identity creates a tension between these two meanings of naturalism – the power of nature seems to escape the understanding of the philosopher who tries to give reasons for it and both sides of Humian naturalism dissociate themselves. If this tension is not positively resolved, in the opinion of Hume himself, it is reduced through the use of a radical scepticism.

Keywords Naturalism. Scepticism. Personal identity. Consciousness. Self. David Hume.

Sommaire 1 Introduction. – 2 L'application de méthode expérimentale au problème de l'identité personnelle. – 2.1 Principes. – 2.2 L'identité personnelle comme fiction. – 3 Le conflit entre les deux acceptions du naturalisme humien. – 3.1 Les problèmes inhérents au versant constructif de la doctrine (théorie). – 3 La difficile concordance entre le tome I et le tome II du *Traité*. – 4 Conclusion.

1 Introduction

Hume entend, dans le *Traité de la nature humaine*, rendre intelligibles les principes qui régissent un certain type de nature : la nature humaine. Pour ce faire, il applique aux objets de la philosophie morale (ici la morale s'étend au psychique) une méthode qui a déjà fait ses preuves dans la philosophie

naturelle parce qu'elle rendait intelligibles les principes de la nature : la méthode expérimentale mise au point par Newton. D'où le fait que Hume précise dans le sous-titre du *Traité*, que celui-ci constitue une « tentative pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux ». Hume oppose ainsi la science qui résulte de l'observation des comportements humains, la science de la nature humaine, à un certain type de raisonnement – qui repose sur des principes métaphysiques, et qu'il désigne comme le produit de la « philosophie abstruse ». On ne peut pas connaître ce qui est au-delà de l'expérience : la nature humaine ne se laisse comprendre qu'à partir de ses manifestations mentales. Le naturalisme de Hume, dans un premier sens, renvoie au fait qu'il traite des phénomènes de la nature humaine.¹ La réunion des observations et leur comparaison permet de dégager une uniformité dans les comportements humains, qui est rendue lisible grâce à la récurrence de certaines conduites. Cette uniformité ou ces conduites uniformes constituent les principes de la nature humaine. Hume rejette alors autant ce qu'il nomme la « philosophie dogmatique » (qui peut être aussi bien rationaliste qu'empiriste) que le scepticisme radical. Le dogmatisme présume, à tort, accéder à la connaissance indubitable d'un au-delà de l'expérience ; le scepticisme radical consiste dans la suspension généralisée de l'assentiment et conduit à l'aporie.²

Le naturalisme de Hume peut se comprendre, en un second sens, comme l'accent porté sur le déploiement effectif d'une nature humaine dont les pouvoirs se concrétisent dans la mise en œuvre de notre instinct – c'est-à-dire dans l'absence de réflexion – aussi bien que dans nos habitudes psychologiques (Hume 1995, I, III, XVI, 257). Ainsi, le naturalisme humien est-il tributaire d'un scepticisme modéré inhérent à la méthode expérimentale : des pouvoirs de la nature humaine, nous ne connaissons – nous ne pouvons analyser – que les effets, car ce sont eux seuls que nous pouvons observer. Autrement dit, alors que nous ne pouvons pas connaître les causes premières qui régissent les phénomènes humains, néanmoins l'observation et la comparaison des phénomènes nous permettent d'abstraire les lois qui régissent leur foisonnement apparent. « La critique et la doctrine se recouvrent l'une l'autre et se construisent conjointement. Tel est le sens du scepticisme modéré » (Brahmi 2003, 24). Pourtant, selon nous, dans le traitement que Hume fait du problème de l'identité personnelle, alors que la critique est pleinement assumée, la doctrine ne semble pas concorder parfaitement avec elle. En effet, Hume, en

1 Sur le naturalisme de Hume, voir Kemp Smith 1966; Garrett 2006. Sur les rapports entre le naturalisme et le scepticisme dans l'œuvre de Hume, voir Stroud 2016.

2 Sur les rapports entre les différences espèces de scepticisme chez Hume, et notamment sur son usage d'un scepticisme mitigé plutôt que modéré, voir Jaffro 2011.

vertu des principes de la science de la nature humaine, montre les contradictions inhérentes à la conception du moi comme entité ou substance qui aurait une existence à l'écart des perceptions qui en seraient le produit, conception relayée aussi bien par le sens commun que par les philosophes rationalistes et empiristes qui le précèdent (Hume 1995, I, IV, VI, 342-55). Lorsqu'il s'agit d'expliquer positivement la formation de l'idée fictive du moi du point de vue de la pensée, Hume considère d'abord que le processus est analogue à celui qui nous fait conclure à l'identité des objets. Néanmoins, dans l'Appendice au tome I du *Traité*, il met en doute cette explication, sans être en mesure, de son propre aveu, d'en proposer une autre. Le tome II propose quant à lui, et indépendamment du tome I, une explication de l'usage du moi pour les passions, mais cette explication qui entend compléter celle du tome I ne s'y substitue en rien. À partir de ce constat, nous pouvons envisager deux hypothèses : soit Hume outrepassa les limites de ce que la méthode expérimentale permet de connaître, soit il échoue à expliquer convenablement l'identité personnelle du point de vue de la pensée.³ Selon nous, c'est cette deuxième hypothèse qu'il faudrait retenir, car les principes de l'association des idées mobilisés par Hume dans le tome I du *Traité* ne lui permettent pas, au moment de la rédaction de l'Appendice – qui intervient après l'écriture du tome II du *Traité* – de rendre compte de l'existence de cette fiction.⁴ Il nous semble que dans l'explication de la formation de l'idée du moi, le naturalisme pris comme appréhension des phénomènes de la nature ne serait plus charpenté par un scepticisme modéré, mais le scepticisme radical viendrait s'immiscer dans le versant constructif de la doctrine humienne à cause du naturalisme entendu cette fois comme échappement des pouvoirs de la nature pour la pensée qui tente de les comprendre. Les deux sens humiens du naturalisme entreraient donc en un conflit, qui se résoudrait par la mise en œuvre d'un scepticisme radical.

³ Le problème humien de l'identité personnelle a été amplement traité par les commentateurs. Voir par exemple, Malherbe (2016), Salaün (2003), Penelhum (1992), Brahami (2003), Kemp Smith (1966).

⁴ Les deux premiers tomes du *Traité de la nature humaine* ont été publiés en 1739. L'Appendice est publié en 1740.

2 L'application de méthode expérimentale au problème de l'identité personnelle

2.1 Principes

Les principes humiens découverts par l'application de la méthode expérimentale newtonienne aux sujets moraux rendent compte de l'uniformité des processus de pensée qui animent l'esprit humain. Ces principes sont des « lois dérivées des phénomènes, que l'on s'efforce de rendre aussi générales que possibles, et qui nous sont connues par leurs effets » (Malherbe 2016, 62). Ils livrent une constance analogue à celle des lois de la nature. L'homme n'est pas « un empire dans un empire », non pas parce qu'il serait soumis aux lois qui déterminent la nature, mais parce que les comportements humains pour Hume expriment des régularités qui ont la constance des lois (et que les exceptions confirment).⁵ Dans la mesure où ces principes sont des effets, il faut paradoxalement partir de l'observation des conduites de l'homme en société pour pouvoir rendre intelligibles les principes qui régissent sa nature. La nature pour Hume n'est un fait primitif qui serait modifié par la société : c'est dans le « cours ordinaire du monde » (Hume 1995, Introduction, 37) et donc de la vie sociale qu'elle se déploie.⁶ Par conséquent, faire un retour sur soi purement réflexif pour analyser ses propres opérations mentales est incompatible avec la méthode expérimentale : la préméditation engendrerait une artificialité qui paradoxalement ne se retrouve pas dans le cours ordinaire du monde où la nature s'exerce. En ce sens :

l'entreprise humienne se caractérise [...] par la résorption du gouffre creusé par la philosophie traditionnelle, et notamment une certaine philosophie moderne (post-cartésienne) entre ce qui serait supposé être de l'ordre de la pensée et ce qui est de l'ordre de l'existence empirique de l'homme dans le monde, en tant que celle-ci relève en propre d'une nature. (Benoist 2003, 129)

En effet, c'est à partir de l'existence empirique de l'homme dans le monde, par la réunion et la comparaison des observations de cette existence, que l'on peut comprendre les phénomènes de la pensée. L'originalité de Hume peut être mieux saisie par différence avec Descartes. Il est probablement visé quand Hume rejette l'approche

⁵ Hume va jusqu'à reprendre à Newton le concept d'attraction pour désigner les trois principes d'association des idées (ressemblance, contiguïté, cause à effet). Voir Hume 1995 I, I, IV, 56.

⁶ Contrairement à Rousseau, pour lequel la nature humaine peut être déformée par la société. Voir *L'Émile* et le *Second Discours*.

réflexive. Il n'est, selon Hume, nullement nécessaire de se retrancher du monde, comme le fait par excellence Descartes dans la Première des *Méditations Métaphysiques*, puisque l'expérience ne nous donne à voir que des effets – mieux, ces effets constituent l'expérience même. L'homme n'est pas un sujet qui se tient devant le monde et qui tente par la pensée d'en pénétrer les secrets : il n'importe pas de réfléchir sur l'adéquation de nos perceptions et du réel, mais de comprendre comment l'esprit est lui-même constitué, passivement, par les perceptions, par l'expérience. Hume affirme en ce sens : « Chez un animal à ce point sagace, ce qui naît inévitablement de l'exercice des facultés intellectuelles peut à juste titre être estimé naturel » (Hume 2002, Appendice III, 159). L'expérience ne peut désigner que l'expérience de l'homme (déployée dans le monde), c'est-à-dire ses contenus de pensée, et non pas une expérience réflexive de l'âme (repliée sur elle-même) qui prétendrait ainsi parvenir à se connaître comme principe actif de la connaissance, comme cause de ses idées – l'essence de l'esprit humain échappe à la connaissance. Rappelons que pour Descartes, dans la « Deuxième Méditation », je suis indubitablement certain que je suis une *res cogitans*, mais la véracité des contenus de mes pensées, leur adéquation avec la réalité, ne peut être garantie que par Dieu. Pour Hume, dans la mesure où est réel ce qui apparaît (l'impression), le problème de la représentation est éliminé. Les facultés ne sont connues qu'en exercice, et les contenus de pensée de l'esprit sont la matière à partir de laquelle on peut inférer les principes formels qui l'animent (Hume 1995, Introduction, 37). Alors que Descartes distingue l'entendement de l'imagination et des sens, pour Hume l'entendement est synonyme d'imagination. Les trois principes d'association des idées (ressemblance, contiguïté, cause à effet) sont le fruit de l'imagination et constituent l'entendement : toutes nos pensées sont régies par ces connexions. On pourrait dire que Hume, qui n'entend rendre compte que de l'expérience empirique de l'homme, infléchit la distinction cartésienne entre les trois notions primitives, en considérant qu'il y a entre les passions et la raison une distinction de degré et non plus de nature, qui les rend perméables l'une à l'autre.⁷ Autrement dit, pour employer encore des termes cartésiens, la troisième notion primitive est au principe des deux autres pour Hume et ce qui chez Descartes relevait de l'union de l'âme et du corps, et ainsi échappait

⁷ « [L]’âme ne se conçoit que par l’entendement pur ; le corps, c’est-à-dire l’extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l’entendement seul, mais beaucoup mieux par l’entendement aidé de l’imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l’union de l’âme et du corps, ne se connaissent qu’obscurément par l’entendement seul ni même par l’entendement aidé de l’imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens » (Descartes 1989, 73). Sur ce point, voir Salaün 2003, 98.

à la connaissance théorique, retrouve sa place dans la philosophie, et même devient le principe qui rend intelligible les mécanismes de l'entendement. Nous ne pouvons pas connaître les causes des phénomènes mentaux, et l'entendement ne peut pas se connaître de manière réflexive. Ce qu'affirme Descartes de la substance pensante n'est, selon Hume, qu'une hypothèse. Hume, qui théorise les principes newtoniens en les étendant à la science de la nature humaine, affirme qu'il faut renoncer à faire des hypothèses sur l'essence de l'esprit humain : les hypothèses ne sont pas fondées sur ce qui est observable (Hume 1995, Introduction, 35). L'expérience et les hypothèses s'excluent mutuellement. L'hypothèse, bien qu'elle puisse être utile lorsqu'on la considère comme une supposition vérifiable par l'expérience, est vaine en tant qu'elle est un raisonnement établi « sur une supposition » (Hume 1995, I, III, IV, 145) qui ne renvoie pas à l'expérience : elle est alors fondamentalement fictive et n'a aucune utilité. La fiction, pour Hume, est justement ce qu'il faut dénoncer. Son scepticisme modéré se déploie contre les fictions de l'imagination que l'on finit par croire réelles si on ne les soumet pas au crible du premier principe de la nature humaine : « Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière » (Hume 1995, I, IV, VI, 343). L'idée du moi a ceci de particulier qu'elle est d'abord une fiction qui émane de la nature humaine que la philosophie moderne a ensuite transformé en hypothèse.

2.2 L'identité personnelle comme fiction

Hume, dans le chapitre 6 de la quatrième partie du tome I du *Traité* commence par critiquer différentes conceptions philosophiques de l'identité personnelle - Hume vise ici aussi bien Descartes que Locke, Berkeley et Malebranche - qui, si elles divergent entre elles dans leur détail, ont ceci de commun qu'elles considèrent le moi comme une entité distincte et indépendante des contenus de pensée qui le rempliraient (Hume 1995, I, IV, VI, 343) : pour ces philosophes, il est indubitable que nous avons conscience de nous-mêmes.⁸ Dans le chapitre précédent, il critiquait l'idée de substance : la conscience renvoie à la substance pensante chez Descartes - Descartes, en apparence (car il y a Dieu), considère même que le « je pense », connu de façon immédiate par l'intuition est le premier des principes de la connaissance, que la connaissance de soi fonde la connaissance du monde. L'identité personnelle est constituée par la mémoire pour Locke, si elle ne renvoie pas à un substrat, elle constitue néanmoins

⁸ Pour l'analyse complète du chapitre du *Traité de la nature humaine* portant sur l'identité personnelle voir Salaün 2003, 60-93.

une entité.⁹ Or, suivant le premier principe de la science de la nature humaine, toutes nos idées sont les copies de nos impressions, dérivent des impressions (Hume 1995, I, I, I, 47). Ce principe a la valeur d'une prescription méthodologique lorsqu'il s'agit de déterminer si une idée est vraie ou fictive : il est nécessaire de rechercher de quelle impression dérive l'idée que l'on cherche à analyser. Selon Hume, l'impression et l'idée sont de même nature et se distinguent par une différence de degré (Hume 1995, I, I, I, 41). Dans la mesure où l'impression est évanescence, et où les impressions se succèdent en formant un flux constant, c'est à l'instant où l'impression disparaît qu'elle devient une idée, d'où le fait que l'impression est antérieure à l'idée. L'idée a moins de force et de vivacité que l'impression, parce qu'elle en dérive, c'est parce qu'elle n'est qu'une impression conservée. La fulgurance de l'impression humiennne constitue donc une expérience originaire - il n'y a d'impression et donc d'expérience à proprement parler que la première fois qu'un sentiment est éprouvé. Rien dans l'expérience, selon Hume, ne permet donc d'affirmer que ces impressions seraient rattachées d'une façon ou d'une autre à un pôle qui les soutiendrait. L'idée que nous avons du moi comme entité distincte du flux de nos impressions ne peut être que fictive car, lorsqu'on essaie d'en faire la genèse, on s'aperçoit qu'aucune impression ne correspond à cette idée.

Ainsi, nous feignons l'existence continue des perceptions de nos sens pour en supprimer la discontinuité, et nous aboutissons aux notions d'âme, de moi ; et de substance pour en déguiser la variation. (Hume 1995, I, IV, VI, 346)

En vertu du premier principe de la science de la nature humaine, l'esprit ne peut se comprendre que comme une succession d'impressions, ou mieux, il se réduit à une succession d'impressions :

Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit, et nous n'avons pas la plus lointaine idée du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux dont il est composé. (Hume 1995, I, IV, VI, 344)

En somme, « il ne faut pas dire que l'esprit a des impressions mais qu'il est ses impressions » (Salaün 2003, 48). La critique humiennne de l'identité personnelle concerne donc le versant théorique de l'idée du moi : cela n'empêche donc pas Hume d'expliquer, dans le tome II du *Traité*, l'usage fait de l'identité personnelle du point de vue des passions.

⁹ Voir Locke 2009, II, 27, 512-41.

3 Le conflit entre les deux acceptations du naturalisme humien

3.1 Les problèmes inhérents au versant constructif de la doctrine (théorie)

Le scepticisme modéré de Hume implique qu'une critique ne peut pas être établie sans une explication du fonctionnement même du préjugé qui pose problème : Hume, après avoir critiqué l'idée du moi dont les philosophes font usage, explique alors le mécanisme mental de l'élaboration de l'idée du moi par analogie avec celui qui conduit à la croyance en l'identité des objets, végétaux ou animaux (Hume 1995, I, IV, VI, 351).¹⁰ Avant cela, il fait

une distinction entre l'identité personnelle, en tant qu'elle se rapporte à la pensée et à l'imagination, et en tant qu'elle s'attache à nos passions ou l'intérêt que nous prenons à nous-même. (Hume 1995, I, IV, VI, 344)

Cette distinction est primordiale car elle limite au domaine de la pensée l'explication à venir de la fiction du moi. Dans la croyance en l'identité des objets sont à l'œuvre les connexions de l'imagination, qui se ramènent à trois relations : la relation de ressemblance, de contiguïté ou de cause à effet (Hume 1995, I, IV, VI, 347-51). Hume met sur le même plan, monnayant quelques distinctions, le processus de formation de l'identité des objets et de l'identité des personnes. Ainsi, l'idée du moi s'explique t-elle seulement par deux des relations de l'imagination, la ressemblance et la causalité, qui renvoient à la mémoire. D'une part, les idées conservées par la mémoire, les perceptions passées peuvent ressembler à de nouvelles perceptions, ce qui contribue à créer l'identité : l'imagination parcourt aisément, par une transition facile, ces différents chaînons, et

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. (Glaser 1996, 19)

D'autre part, les relations causales animent en permanence l'esprit et chassent certains contenus de pensée au profit d'autres - la forme se maintient mais le matériau change - d'où la fameuse comparaison humienne entre l'âme et une république (Hume 1995, I, IV, VI, 353).¹¹ Malgré les changements d'idées, les diverses parties sont toujours

10 L'explication humienne de l'identité des objets vise expressément Locke.

11 Pour l'analyse de cette comparaison, voir Alanen 2014.

reliées par la relation de causalité permise par la mémoire. Cette relation de causalité, selon Hume, révèle l'identité personnelle, par la transition facile qu'elle permet à l'imagination.

Néanmoins, dans l'Appendice au *Traité de la nature humaine*, Hume revient sur cette explication et dissocie l'explication de l'identité des objets et celle de l'identité des personnes. L'analogie ne peut pas, contrairement à ce qu'il présumait initialement, supporter le passage de l'externe à l'interne : si la méthode expérimentale permet de rendre compte de l'identité des objets, Hume s'est rendu compte après coup, qu'elle pose problème pour rendre compte du processus de formation de l'identité des personnes. La difficulté reconnue par Hume à ce propos, dans l'Appendice, semble liée au fait que les connexions de l'imagination (causalité, ressemblance) ne peuvent finalement pas expliquer la formation de l'identité personnelle, pour des raisons méthodologiques. Ce que Hume remet en cause, dans l'Appendice, c'est l'explication de la formation de l'idée du moi du point de vue de la pensée - le premier des deux versants de cette explication du « moi ». Cette explication pourtant, résultait de la mise en œuvre du scepticisme modéré, par distinction avec un scepticisme radical : cette distinction est capitale.

Être sceptique n'est pas prétendre qu'on doit suspendre son assentiment sur tout sujet, mais c'est montrer et savoir que lorsqu'on donne son assentiment, on le fait en vertu d'une causalité sur laquelle on n'a pas de contrôle et qui est très différente de raisons justificatives. (Jaffro 2011, 56)

Or, Hume se voit incapable ici de rendre compte de cette causalité, car son explication est en contradiction avec certains des principes de la science de la nature humaine. Il maintient donc le versant critique de l'idée de l'identité personnelle, car « nous n'en avons [de l'esprit] aucune notion qui soit distincte des qualités particulières » (Hume 1995, Appendice, 384), néanmoins il écrit :

Mais tous mes efforts 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 me donne satisfaction sur ce point. (Hume 1995, Appendice, 385)

Hume, par ces propos, semble glisser vers le scepticisme radical en ce qui concerne l'identité personnelle. Ce glissement est motivé par une inadéquation entre des principes essentiels de la doctrine humienne, qu'il rappelle - « Toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes et l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre ces existences distinctes » (Hume 1995, Appendice, 385) - et son explication de l'idée du moi. Cette inadéquation ne se révèle pas pour l'explication

de l'identité des objets : l'esprit *éprouve* les connexions entre ses différentes perceptions particulières, et cela le conduit à former l'idée d'une identité de certains objets - ici les perceptions distinctes sont des existences distinctes, et l'esprit ne perçoit pas de connexion réelle entre ces existences distinctes. Mais comme l'affirme M. Malherbe,

alors que la liaison des impressions est de similitude, de contiguïté et de causalité, dans le cas de l'objet dont l'identité est toujours remplie, il n'en va pas de même du moi, dont l'identité doit être posée dans la différence des perceptions, et dont la fiction est nécessairement celle d'une unité vide, étrangère à son remplissement, qui se fait par simple succession. (Malherbe 2016, 220-1)

En ce qui concerne l'identité personnelle, donc, Hume a expliqué dans le tome I du *Traité* que l'esprit qui éprouve différentes connexions se réfléchit lui-même comme étant ce en quoi consiste l'unité de ces connexions. Or, cela présuppose que l'esprit puisse percevoir des connexions réelles entre les perceptions. En vertu de la concomitance des deux principes rappelés par Hume, il est impossible d'affirmer que l'esprit pourrait se saisir lui-même réflexivement comme étant l'unité de ces connexions car cela supposerait que le moi en soit le principe - ici, la cause, la connexion réelle -, or des perceptions nous ne pouvons connaître que leur distinction et les connexions imaginatives qui les relient parce que nous les éprouvons.

Mais ayant délié toutes nos perceptions particulières, lorsque j'en viens à expliquer le principe de connexion qui les relie et nous fait leur attribuer une simplicité et une identité réelles, j'ai conscience que mon explication est très défectueuse et que seule l'apparente évidence des raisonnements précédents a pu m'induire à l'accepter. Si les perceptions ont des existences distinctes, elles ne forment un tout que par leur connexion réciproque. Mais aucune connexion entre les existences distinctes ne peut jamais être découverte par l'esprit humain. Nous ne faisons qu'éprouver une connexion ou une détermination de la pensée à passer d'un objet à un autre. (Hume 1995, Appendice, 385)

Il faudrait donc, pour expliquer l'identité personnelle, que l'esprit perçoive nécessairement les connexions réelles et non pas seulement les pensées entre ces existences distinctes, dans la mesure où il constituerait la synthèse de ces connexions elles-mêmes. Le moi ou l'esprit n'est pas un donné empirique mais il n'est pas non plus une relation, il est la synthèse de ces relations. Or, l'esprit ne peut pas se réfléchir en tant que qu'il est une synthèse. Cette fois, ce n'est pas tant que le retour réflexif sur soi est déshabilité en ce qu'il modifierait l'objet sur lequel il porte - ici l'esprit humain, mais

c'est qu'en vertu des principes de la science de la nature humaine, l'esprit ne peut fondamentalement pas se réfléchir lui-même car sinon cela impliquerait que l'entendement ou l'imagination soit une unité et, à pour mieux dire, une conscience. Cela est impossible pour Hume et l'entendement, ou l'imagination, qui rassemble et lie, est donc impuissant à se fonder lui-même. Il échoue, pour expliquer la formation de l'idée du moi, à concilier les différents principes qu'il a dégagés : tout ce que nous pouvons connaître, c'est que l'esprit éprouve des connexions. Hume ne peut donc pas expliquer l'identité personnelle comme il explique l'identité des objets pour des raisons structurelles tenant à l'objet même qui est examiné : l'esprit lui-même. La nature de l'esprit échappe à une saisie intellectuelle. Dans la mesure où la science de la nature humaine ne prétend expliquer que les effets, l'extériorité, Hume bute sur l'explication de l'intériorité. Ce qui fait problème précisément c'est la manière dont Hume a appliqué les principes de la méthode expérimentale à l'identité personnelle. « D'autres peut-être, ou moi-même après plus mûre réflexion, pourrions découvrir quelque hypothèse qui concilie ces contradictions » (Hume 1995, Appendice, 385-6). Dans la mesure où Hume reconnaît qu'il n'a pas de solution à apporter, le seul moyen qui lui reste pour conclure cette question c'est d'invoquer un scepticisme qui n'est pas modéré. « Pour ma part, il faut que j'invoque le privilège du sceptique et que j'avoue que cette difficulté est trop rude pour mon entendement » (Hume 1995, Appendice, 385). Par ailleurs, il ne reprendra pas le versant imaginaire du problème de l'identité personnelle dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, et bien plus, il n'en dit pas un mot : ce silence remarquable permet d'appuyer l'idée d'un embarras de Hume à propos de l'analyse qu'il présente dans le tome I du *Traité*. Hume dévoile donc une limite de son application de la méthode expérimentale à la philosophie morale : l'incapacité à expliquer positivement la formation de l'idée du moi dans la pensée, et cette limite engendre l'inéluctabilité d'un scepticisme radical sur ce versant de la question.

3.2 La difficile concordance entre le tome I et le tome II du *Traité*

Il faut repartir de la distinction préliminaire qu'effectue Hume, dans le chapitre du *Traité* qui porte l'identité personnelle, entre l'usage théorique de l'idée du moi et son usage pratique : il déclare en effet qu'il

nous faut faire une distinction entre l'identité personnelle, en tant qu'elle se rapporte à la pensée et à l'imagination, et en tant qu'elle s'attache à nos passions ou à l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes. (Hume 1995, I, IV, VI, 345).

Il nous faut lire cette déclaration en regard d'une autre qui trouve sa place dans le tome II du *Traité* :

Il est évident que l'idée ou plutôt l'impression de nous-mêmes nous est toujours intimement présente ; et notre conscience nous donne une conception si vive de notre personne qu'il n'est pas possible d'imaginer qu'aucune chose puisse la dépasser sur ce point. (Hume 2015, II, I, XI, 147)

Ces affirmations, selon Hume, constituent un corollaire à celles du chapitre 6 de la quatrième partie du tome I du *Traité* : il s'agit pour lui d'expliquer la formation de l'idée du moi en la considérant comme un fait analysable d'un point de vue cette fois affectif, celui des impressions de réflexion que sont les passions. Il s'agit en somme de rendre compte de la production affective de « l'intérêt que nous prenons à nous-mêmes », du souci de soi. Les impressions de réflexion (les passions) ne sont pas de l'ordre de la conscience réfléchie et sont, selon Hume, aussi originaires que le plaisir ou la douleur (impressions de sensation). Ainsi, si « l'idée ou l'impression de nous-mêmes nous est toujours intimement présente », c'est que les passions donnent au moi la puissance d'une impression : l'orgueil et l'humilité produisent le moi. On peut alors reprendre ici la formule de Malherbe : « L'idée du moi ne préexiste pas à la passion, mais en est le terme : c'est la passion qui l'invente » (2016, 238). L'idée du moi qui est ainsi produite est, selon Hume, l'objet de ces passions (Hume 2015, II, I, II, 101). Cette attribution de l'objet qu'est le moi aux passions est le fruit de la nature. Ainsi, du point de vue de l'explication du moi relativement à l'intérêt que nous portons à nous-même, Hume ne rencontre-t-il pas de difficultés dans l'application de la méthode expérimentale.

Y a-t-il dès lors une complémentarité entre le tome I et le tome II du *Traité* sur la question de l'identité personnelle ? Il y en a une pour Hume, car du point de vue de la science de la nature humaine, le versant pratique de l'explication vient compléter son versant théorique, les deux réunis rendant compte de l'ordre de l'existence empirique de l'homme dans le monde. Mais il nous semble que cette réunion est moins le fruit de l'application de la méthode expérimentale aux sujets moraux et du scepticisme modéré qu'induit cette application, que celui d'une attitude sceptique radicale, et cela même si l'on ne tient pas compte des déclarations de l'Appendice - car souvenons-nous que Hume a écrit le tome II avant l'Appendice. Il nous faut rappeler que Hume, dans le dernier chapitre du *Traité*, se trouve en proie à une crise sceptique, aux accents cartésiens, suscitée par son humeur morose.

La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant

échauffe mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je ? Que suis-je ? [...] Fort heureusement, il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit de cette mélancolie et de ce délire philosophiques, soit par le relâchement de cette disposition de l'esprit soit par quelque distraction et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères. Je dîne, je fais une partie de jacquet, je converse et me réjouis avec mes amis et quand, après trois ou quatre heures d'amusement je veux reprendre ces spéculations, elles m'apparaissent si froides, si forcées, si ridicules que je ne peux pas trouver le cœur de les poursuivre plus avant. (Hume 1995, I, IV, VII, 362)

Comment sortir du scepticisme radical ? Comme il l'affirme, dans la section XII de *l'Enquête sur l'entendement humain* (Hume 2006, XII, 241), à propos du pyrrhonisme érigé comme doctrine générale, le seul moyen de résoudre les apories théoriques est le retour à la vie ordinaire. C'est ce que fait Hume, non pas en renonçant à l'explication philosophique, mais en basculant des explications qui concernent l'ordre de la pensée et de l'imagination aux explications qui concernent la vie pratique. Hume retrouve ainsi la vie ordinaire lorsqu'il aborde la question du moi dans le tome II du *Traité*. Si l'on considère que la seconde analyse du moi doit se substituer à la première, en considérant les propos de Hume dans l'Appendice comme un argument supplémentaire pour opérer à cette substitution, on fait de Hume un sceptique radical. Ici encore, une comparaison entre Hume et Descartes nous semble fructueuse : alors que Descartes initiait les *Méditations Métaphysiques* avec la mise en œuvre du doute hyperbolique, Hume conclut le traité sur une crise sceptique. Le doute méthodique cartésien se conclut avec la découverte, à l'écart du cours ordinaire du monde, d'un principe indubitable, le *cogito* ; le doute affectif humien se résout par le passage à l'analyse de la vie ordinaire.¹² L'affectivité du doute humien est comme transfusée dans le versant constructif du tome II du *Traité*,

12 « We have moved [...] from an 'I think' perspective to someone who holds a 'we do' (or social constructivist) perspective. Many problems of Hume interpretation come from the fact that Hume has both of these perspectives ; the link between them is Hume's science of man, which shows us how instinct saves us from the immobility that the 'I think' perspective would impose on us if we were primarily rational beings as Descartes and his followers maintained. Instinct supplies with the beliefs we have to have in order to think and act as members of society. The science of man, to provide this link, has to begin as individual psychology, and can only develop gradually into the more clearly social science that we find in book 3 and again in the second Enquiry » (Penelhum 1992, 283). Sur la difficulté de Hume à penser le *self* à l'écart d'autrui, voir aussi Garrett 1997, 163-86.

quand le doute méthodique cartésien impulse le déploiement d'une connaissance théorique qui se tient fondamentalement à l'écart de toute affectivité. Alors que Hume considère la troisième notion primitive cartésienne, l'existence empirique de l'homme, comme le socle de sa propre philosophie, le problème de l'identité personnelle inhérent à la doctrine humienne est l'indice d'une réitération inversée de la rupture cartésienne entre la première et la troisième notion primitive. Alors que chez Hume la troisième devait permettre de rendre compte de la première, la troisième absorbe en fait la première sans être en mesure de lui accorder une place propre. Ce qui revient à dire qu'il y a un vide qui s'imisce dans la philosophie humienne, celui de l'identité personnelle du point de vue de la pensée et de l'imagination, qui aurait pu être une simple lacune si elle ne renvoyait pas à quelque chose d'aussi fondamental que la saisie de l'esprit par lui-même, autrement dit à ce qui constitue le principe même de toute théorie de la connaissance. Descartes assumait le vide théorique à propos de la spécificité de l'apparaître des phénomènes de l'union de l'âme et du corps, Hume prétend en faire le fondement de la connaissance théorique et retrouve malgré lui ce vide, mais cette fois en ce qui concerne la saisie de l'esprit par lui-même. La porosité humienne entre les passions et la raison se voit en quelques sortes abolie dans le traitement humien du problème de l'identité personnelle. La substitution du moi de la vie ordinaire au moi qui relève de la pensée et de l'imagination serait donc la matérialisation d'un scepticisme radical inhérent à la philosophie humienne car il est finalement ce qui motive le passage du tome I au tome II du *Traité de la nature humaine*.

4 Conclusion

Si Hume prône un scepticisme modéré qui serait le pendant de l'application de la méthode expérimentale aux sujets moraux, il nous semble qu'un scepticisme radical s'imisce dans son œuvre : les différentes versions du traitement du problème de l'identité personnelle sont, selon nous, l'indice d'une attitude fondamentalement sceptique qui motive la transition du tome I au tome II du *Traité*. De la nature humaine, on ne peut selon Hume connaître que les effets, et grâce à ces effets nous devrions être en mesure de comprendre les lois qui régissent les comportements humains. Néanmoins, l'identité personnelle du point de vue de la pensée et de l'imagination échappe à l'explication, et un autre point de vue aussi, celui de l'intérêt passionnel doit s'y substituer. Pour résoudre l'aporie du moi théorique, il faut en revenir au moi de la vie pratique. De la même manière, c'est la nature qui guérit la mélancolie qu'inspirent à Hume les contradictions de la raison, en le conduisant à se relâcher – à dîner, à faire une partie de jacquet, et à converser et se réjouir avec ses amis.

Bibliographie

- Ainslie, Don (2011). « Hume on Personal Identity ». Radcliffe, Elizabeth S. (ed.), *A Companion to Hume*. Malden (MA) : Wiley Blackwell, 140-56.
- Ainslie, Don (2013). « Hume's Anti-Cogito ». Greco, Lorenzo ; Vaccari, Alessio (eds), *Hume Readings*. Roma : Edizioni di storia e Letteratura, 91-120.
- Alanen, Lily (2014). « Personal Identity, Passions, and the "True Idea of the Human Mind" ». *Hume Studies*, 40(1), 3-28.
- Baxter, Don (1998). « Hume's Labyrinth Concerning the Idea of Personal Identity ». *Hume Studies*, XXIV, 203-33.
- Benoist, Jocelyn (2003). « Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme ? Après Hume ». *Revue de métaphysique et de morale*, 38(2), 127-44.
- Brahmi, Frédéric (2003). *Introduction au "Traité de la nature humaine" de David Hume*. Paris : Presses universitaires de France. Quadrige.
- Descartes, René (1989). « Lettre à Elisabeth, 28 juin 1643 ». *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Introd., bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris : Flammarion.
- Garrett, Don (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York ; Oxford : Oxford University Press.
- Garrett, Don (2006). « Hume's Naturalistic Theory of Representation ». *Synthese*, 152, 301-19.
- Glauser, Richard (1996). « Pourquoi Hume était-il insatisfait de sa théorie de l'identité personnelle ? ». *Cahiers de philosophie*, série A, fascicule VI, 11-34.
- Hume, David (2015). *Dissertation sur les passions. Traité de la nature humaine, Des passions, Traité de la nature Humaine*, vol. 2. Trad. et présentation par Jean-Pierre Cléro, dossier par Raphaël Ehrsam. Paris : Flammarion.
- Hume, David (2006). *Enquête sur l'entendement humain*. Trad. par André Leroy, revue par Michelle Beyssade, présentation, notes, bibliographie (revue par P. Saltel) et chronologie par Michelle Beyssade. Paris : Flammarion.
- Hume, David (2002). « Enquête sur les principes de la morale ». Appendice III, Hume, David, *Essais et Traités sur plusieurs sujets, Enquête sur les principes de la morale, Histoire naturelle de la religion*. Introduction, traduction et notes par Michel Malherbe. Paris : Vrin, 159.
- Hume, David (1995). *L'entendement. Traité de la nature humaine, Livre I et Appendice*. Traduction par Philippe Baranger et Philippe Saltel ; présentation, notes, index, bibliographie et chronologie par Philippe Saltel. Paris : Flammarion.
- Jaffro, Laurent (2011). « Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigé ». *Δάμωv. Revista Internacional de Filosofía*, 52, 53-69.
- Locke, John (2009). *Essai sur l'entendement humain*. Trad. par Pierre Coste ; établissement du texte, présentation, dossier et notes par Philippe Hamou. Paris : Le Livre de Poche. Classiques de la Philosophie.
- Malherbe, Michel (2016). *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris : Vrin.
- Kemp Smith, Norman (1966). *The Philosophy of David Hume*. London : MacMillan.
- Pears, David F. (1975). « Hume's Account of Personal Identity ». Pears, David F., *Questions in The Philosophy of Mind*. London : Gerald Duckworth and Co. Ltd, 15-26.
- Penelhum, Terence (1992). « The self of Book 1 and the selves of Book 2 ». *Hume Studies*, XVIII(2), 281-92.

Salaün, Franck (2003). *Hume. L'identité personnelle*. Paris : Presses universitaires de France. Philosophies.

Stroud, Barry (2016). « Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume ». Russel, Paul (ed.), *The Oxford Handbook of Hume*. Oxford : Oxford University Press, 21-31.